

ТРУДИ  
КИЇВСЬКОЇ  
ДУХОВНОЇ  
АКАДЕМІЇ



**За благословінням  
Блаженнішого Митрополита Київського і всієї України  
ОНУФРІЯ**

Українська Православна Церква

**Т Р У Д И  
Київської  
Духовної  
Академії**

**№ 25**



Київ  
2016

УДК 27(059)

УКРАЇНСЬКА ПРАВОСЛАВНА ЦЕРКВА  
ТРУДИ КИЇВСЬКОЇ ДУХОВНОЇ АКАДЕМІЇ № 25

**ВИДАВНИЧА ГРУПА КДА**

**ГОЛОВА**  
митрополит  
Бориспільський і Броварський  
**АНТОНІЙ,**  
*Керуючий справами*  
*Української Православної Церкви,*  
*Ректор Київської духовної*  
*академії і семінарії,*  
*кандидат богослов'я, професор*

**ВІДПОВІДАЛЬНИЙ РЕДАКТОР**  
проф. прот. Володимир Савельєв,  
*голова Видавничого відділу УПЦ*

**ВІДПОВІДАЛЬНИЙ СЕКРЕТАР**  
проф. В. В. Бурега

**ЧЛЕНИ ВИДАВНИЧОЇ ГРУПИ:**  
проф. архім. Сильвестр (Стойчев)  
проф. архім. Іоасаф (Морза)  
доц. прот. Олег Скнарь  
доц. С. М. Бортник  
доц. І. В. Хроненко  
прот. Василій Яковчук  
О. В. Левко

Журнал зареєстровано  
в Міністерстві України  
у справах преси та інформації  
4 червня 1996 року.  
Реєстраційний номер  
КВ № 2027

Передрук будь-яких  
матеріалів допускається  
лише з письмового дозволу  
власника авторського права з обов'яз-  
ковим посиланням на публікацію  
в журналі «Труди Київської  
Духовної Академії»

Ваші відгуки  
та пропозиції просимо  
надсилати за адресою:  
01015, м. Київ,  
вул. Лаврська, 15,  
корп. 64, КДАіС.  
Тел.: +38 044 255-12-06,  
факс: +38 044 255-12-60  
*e-mail: chancellery.kda@gmail.com*

Видаються з 1860 року

## Зміст

---

- 9 Від редакції
- 11 *Митрополит Київський і всієї України ОНУФРІЙ*  
Організаторам, учасникам та гостям VIII Міжнародної науково-практичної конференції «Духовна та світська освіта: історія взаємин — сучасність — перспективи»

### **ДО 1000-ЛІТТЯ ДАВНЬОРУСЬКОГО ЧЕРНЕЦТВА НА СВЯТІЙ ГОРІ АФОН**

- 15 *Митрополит Антоний (Паканич)*  
Русское монашество на Святой Горе  
Афон: 1000 лет духовного подвига
- 33 *Шумило С. В.*  
Преподобный Иоанн Вишенский Святгорец  
и монастырская реформа в Украине в XVII в.
- 45 *Журова Л. И.*  
Преподобный Максим Грек и митрополит  
Даниил: послания об иноческом жительство
- 54 *Исаченко Т. А.*  
Афон — Унговлахия — Русь в пересечении  
судеб, путей и связей (вторая половина XVII в.)
- 62 *Кондратьюк А. Ю.*  
До питання щодо участі афонських іконописців  
у розписах церкви Спаса на Берестові 40-х рр. XVII ст.
- 74 *Питателева Е. В.*  
Афонская художественная линия в поствизантийских  
фресках киевской церкви Спаса на Берестове

- 81 *Морозова Д. С.*  
Эллины и варвары в Слове о монахах Святой Горы Афон святителя Филофея Коккина и его славянском переводе прп. Паисия Величковского
- 93 *Сергий Е. В.*  
Искусство сакральной резной миниатюры Афона XVI–XVIII вв. (памятники из коллекции Национального Киево-Печерского историко-культурного заповедника)
- 99 *Ткачук В. А.*  
Попытка создания подворья Афонской Лавры св. Афанасия в крепости св. Елизаветы (1760–1766 гг.)
- 108 *Бартош А. Е.*  
Дар Афона Киеву 1851 г. — частица мощей святого апостола Андрея Первозванного
- 117 *Лопухина Е. В.*  
Афонские иконы Воскресенского храма и киево-печерский старец Агапит (Милованов)
- 123 *Хроненко И. В.*  
Афонские древности в тематике докладов на Всероссийских археологических съездах (1869–1911 гг.)
- 129 *Данилець Ю. В.*  
Листування закарпатських афонітів як джерело з історії українського чернецтва на Святій Горі (XX ст.)

## **ДО 200-РІЧЧЯ З ДНЯ НАРОДЖЕННЯ МИТРОПОЛИТА МАКАРІЯ (БУЛГАКОВА)**

- 143 *Архимандрит Сильвестр (Стойчев)*  
Митрополит Макарий (Булгаков) как догматист
- 153 *Сухова Н. Ю.*  
Духовно-учебные проекты митрополита Макария (Булгакова) в контексте церковных реформ конца 1850–1860-х гг.
- 169 *Карпук Д. А.*  
Премии имени митрополита Макария (Булгакова): история учреждения и первые лауреаты
- 178 *Надь О. О.*  
«Труды Киевской духовной академии» как источник для биографии митрополита Макария (Булгакова)

- 188 *Священник Александр Черный*  
Ревизия Киевской духовной академии архиепископом  
Литовским Макарием (Булгаковым) в 1874 г.

## **БІБЛЕЇСТИКА**

- 197 *Иеромонах Феофан (Меджидов)*  
Анализ содержания программы по священной  
герменевтике архимандрита Антонина (Капустина)
- 219 *Иеромонах Дамаскин (Лебедь)*  
Перевод и анализ статьи «Сотворение мира  
и человека» в «Библейском комментарии памяти  
св. Иеронима» (The Jerome Biblical Commentary)

## **ПАТРОЛОГІЯ**

- 231 *Протоиерей Андрей Ухтомский*  
Христология преподобного Никиты Стифата  
(1005–1090 гг.) в контексте его прений  
с латинянами и армянами

## **ІСТОРІЯ КИЇВСЬКИХ ДУХОВНИХ ШКІЛ**

- 249 *Брискина-Мюллер А. М.*  
К вопросу о влиянии духа гуманизма  
и Просвещения на личность и труды  
воспитанника Киевской академии  
преподобного Паисия Величковского

## **ІСТОРІЯ ЦЕРКВИ**

- 265 *Протоієрей Віталій Поліщук*  
Греко-католики у Хорватії: історія та сучасність
- 273 *Веденєєв Д. В.*  
Зовнішні церковні зв'язки Українського  
Екзархату Руської Православної Церкви  
з Антіохійською Православною Церквою  
у 1950-х рр.

## **ЦЕРКВА І СУСПІЛЬСТВО**

- 285 *Пахомов І. В., Супрун М. О.*  
Православні цінності як чинник ресоціалізації  
засуджених

**БІБЛІОГРАФІЯ**

- 297 *Бортник С. М.*  
Рецензия на: *Лаут Эндрю*. Современные православные мыслители. От Добротолюбия до нынешнего времени [*Louth Andrew, Modern Orthodox Thinkers. From the Philokalia to the Present*], IVP Academic, Downers Grove, Illinois, USA, 2015. 383 p. ISBN: 978-0-8308-5121-8
- 300 *Бурега В. В.*  
Рецензия на: *Тихомиров А. В.* Вера от слышания: Пособие по гомилетике. Новосаратовка, 2015. 32 с.
- 310 *Стаматов А. К.*  
Рецензия на: Современная болгарская патрология. Сборник статей / сост.: Г. Каприев, И. Г. Бей и др. К., 2016. 236 с. ISBN 978-966-2371-37-6
- 315 Про авторів



## Від редакції

---

У 2016 р. Українська Православна Церква відзначає 1000-ліття давньоруського чернецтва на Афоні. 27 жовтня 2015 р. Священний Синод ухвалив проведення загальноцерковних урочистостей з нагоди цього визначного ювілею (журнал № 30).

25–26 жовтня 2016 р. з благословення Блаженнішого Митрополита Київського і всієї України Онуфрія в рамках ювілейних заходів у Києві відбулася VIII Міжнародна науково-практична конференція: «Духовна і світська освіта: історія взаємин — сучасність — перспективи». Організаторами конференції виступили Київська духовна академія і семінарія та Міжнародний інститут афонської спадщини в Україні. Центральними темами конференції стали історія Афону та його роль у формуванні та розвитку монастирської, культурної й освітньої традиції в Україні та інших слов'янських країнах. Особливу увагу було приділено афонським подвижникам XVI–XVII ст. (зокрема, преподобному Іоанну Вишенському) та їхній ролі у відродженні православ'я в Україні після Берестейської унії. Кілька доповідей було присвячено афонським монахам — новомученикам і сповідникам XX ст.

Також у 2016 р. виповнилося 200 років із дня народження відомого ієрарха та церковного вченого, випускника Київської духовної академії митрополита Макарія (Булгакова, 1816–1882). Цьому ювілею в рамках конференції було присвячено окрему секцію.

Загалом у рамках конференції було проведено одне пленарне й дев'ять секційних засідань, а також круглий стіл «Актуальні питання вивчення афонської спадщини». У конференції взяли участь представники духовних і світських навчальних закладів, наукових і музейних установ України, Італії, Німеччини, Польщі, Росії, Словаччини, Сполучених Штатів Америки. На конференції було представлено близько 100 доповідей.

---

Матеріали VIII Міжнародної науково-практичної конференції: «Духовна і світська освіта: історія взаємин — сучасність — перспективи» було покладено в основу при формуванні 25-го випуску «Трудів Київської духовної академії».

*Митрополит Київський  
і всієї України ОНУФРІЙ*

---

**Організаторам, учасникам та гостям  
VIII Міжнародної науково-  
практичної конференції «Духовна  
та світська освіта: історія взаємин —  
сучасність — перспективи»**

*Ваше Високопреосвященство!  
Дорогий Владико Ректоре!  
Возлюблені у Христі отці, брати й сестри!*

Дозвольте привітати всіх вас із відкриттям наукової конференції, що проводиться вже восьмий рік поспіль і стала традиційним місцем зустрічі науковців, викладачів і студентів як духовних, так і світських навчальних закладів та наукових установ.

Цього року конференція присвячена 1000-літтю давньоруського чернецтва на Святій Горі Афон. 27 жовтня 2015 р. Священний Синод Української Православної Церкви ухвалив проведення загальноцерковних урочистостей з нагоди цього ювілею. І сьогоднішня конференція є одним із заходів у рамках цих урочистостей. Співорганізаторами конференції виступають Київська духовна академія та Міжнародний інститут Афонської спадщини в Україні.

Свята Гора Афон протягом століть була тим духовним центром, який визначальним чином впливав на церковне життя в українських землях. Саме з Афону приніс на київські пагорби традицію східного чернецтва преподобний Антоній Печерський. Заснована ним Києво-Печерська Лавра стала духовною спадкоємицею Афону.

Зв'язок зі Святою горою протягом століть відігравав важливу роль у збереженні традиції духовного життя на нашій землі. Українські монастирі та подвижники благочестя завжди дивилися на Афонську чернечу республіку як на взірць. Прагнення віднайти справжнє джерело християнської духовної традиції приводило наших співвітчизників на Святу Гору. Саме досвід перебування на Афоні став тим фундаментом, на якому виросла духовна велич преподобних Антонія Печерського, Іоанна Вишенського, Паїсія Величковського та інших наших святих земляків.

Особливе значення має сьогодні афонська духовна та культурна спадщина для вітчизняної духовної освіти. Святитель Петро Могила, звертаючись до учнів Київської колегії, писав, що без благочестя будь-яка мудрість нічого не варта в очах Божих. Дійсно, знання, засвоєні в духовній школі, лише тоді матимуть вагу, коли вони органічно поєднуються з нашим власним досвідом духовного життя. Ми навчаємось у духовній школі для того, аби потім свідчити перед цим світом про правду Христову. Однак добрим свідком стає лише той, хто особисто знає Христа, хто перебуває в постійній молитві до Нього. Лише досвід життя у Христі робить нас Його вірними свідками. Якщо ж ми не живемо Христом і у Христі, то які б ми не казали гарні слова, вони не зможуть зворушити серце наших слухачів.

Про необхідність для пастиря Церкви свідчити про Христа не лише словами, а й усім своїм життям багато говорили отці Церкви. Наприклад, святий Григорій Двоєслов у своєму знаменитому «Правилі пастирському» писав: «Кожен проповідник повинен навчати більше справами, ніж словами, вказуючи своїм послідовникам не стільки витіюватістю красномовства, скільки прикладом доброго життя шлях і мету, куди вони повинні йти і чого прагнути» (Кн. III, гл. 42).

Тому вкрай важливо засвоїти за час навчання в духовній семінарії та академії досвід духовного життя, досвід молитви, досвід постійної пам'яті про Бога. Інколи вважають, що це виключно чернечі чесноти, які неможливо поєднати з подружнім життям. Це помилка. Усі ми покликані до досконалості, хоча і йдемо до неї різними шляхами. Кожен має вести боротьбу з гріхом, кожен має відсікати гріховні пристрасті, кожен має наповнювати своє життя молитвою. Тому перебування Київських духовних шкіл у стінах найдавнішої вітчизняної чернечої обителі — Києво-Печерської Лаври — є унікальною можливістю для студентів долучитися до багатого досвіду життя у Христі. Перебуваючи тут, у святій Лаврі, не гайте часу, намагайтеся насититися молитвою, спілкуванням із преподобними Печерськими. Це той досвід, який залишиться з вами на все життя.

Я б хотів згадати і ще про один ювілей, який цього року відзначає наша Церква. Це 200-річчя від дня народження видатного ієрарха та церковного вченого митрополита Макарія (Булгакова). Владика Макарій був випускником Київської духовної академії і протягом недовгого часу викладав у ній церковну історію. В його особі ми бачимо взірць церковного вченого, який поєднує інтелектуальну працю з молитовним подвигом. У ХХ ст. дослідники чимало сперечалися з приводу богословської спадщини митрополита Макарія. Думаю, що й на нашій конференції будуть обговорюватися полемічні питання, пов'язані з його творами. Однак цілком очевидно, що спадщина митрополита Макарія справи-

ла рішучий вплив на розвиток православної церковної науки. І для нас є вкрай важливим осмислення цієї спадщини в сучасному богословському та церковно-історичному дискурсах.

На завершення хочу побажати учасникам і гостям конференції благословенних успіхів у вивченні минулого та сучасності нашої Церкви. Впевнений, що цей науковий форум сприятиме розвитку вітчизняної богословської науки та освіти.



**ДО 1000-ЛІТТЯ  
ДАВНЬОРУСЬКОГО  
ЧЕРНЕЦТВА НА  
СВЯТІЙ ГОРІ АФОН**

*Митрополит Антоний  
(Паканич)*

---

**Русское монашество  
на Святой Горе Афон:  
1000 лет духовного подвига**

**С**вятая Гора Афон — это уникальный образец монашеского братства, объединяющего представителей разных стран и разных национальностей. Знаменитый выпускник и преподаватель Киевской духовной академии архимандрит Антонин (Капустин), много сделавший для изучения наследия и истории афонских монастырей, в своих «Заметках поклонника Святой Горы» писал: «Святая Гора Афон есть самое средоточное место православного мира — наилучшее и наиудобнейшее для сплетения подвижнического венца из разных народностей, в украшение давно ожидающей его невесты Христовой»<sup>1</sup>.

Точно установить, когда на Афоне появились первые иноки, чрезвычайно трудно. Документальных свидетельств об этом не сохранилось. Большая часть территории Святой Горы до сих пор почти не подвергалась археологическим исследованиям. Устные предания, сохранившиеся в афонских монастырях, как правило, возводят начало истории основания первых монашеских поселений к первым векам христианства и началу становления Византийской империи.

С X в., благодаря деятельности преподобного Афанасия Афонского и императора Никифора Фоки, усиливается духовное значение Афона в качестве всеправославного монашеского центра, в котором еще с VII в. оказались сконцентрированы традиции практически всех ветвей православного монашества: египетской, палестинской, сирийской. При Константине Погонате (занимал престол в 668–685 гг.), вскоре после VI Вселенского Собора, сюда были переселены иноки из Аравии, Африки и Палестины, изгнанные исламским нашествием из своих древних Лавр — первых очагов монашества.

---

<sup>1</sup> Антонин (Капустин), архим. Заметки поклонника Святой Горы. Серия «Русский Афон». М., 2013. С. 142–143.

Вскоре по благословиению преподобного Афанасия и при поддержке византийских императоров «появились на Афоне большие благоустроенные монастыри и Лавры, и в них еще во дни его поместилось около 3000 разнородных монахов, которые пришли из разных стран. Им он дал устав церковный, трапезный и келейный»<sup>2</sup>.

Греки, грузины, сирийцы, сербы, болгары устремились на Святую Гору и создали здесь свои монастыри. Кроме восточных стран, здесь имели свои представительства и западноевропейские государства. До середины XI в. на Афоне существовали три латинские обители: Римская, Амальфийская и монастырь Зигу, пользовавшиеся вниманием самого преподобного Афанасия.

Многонациональный состав святогорских насельников ясно свидетельствует о вселенском значении Афона. Иметь здесь свои представительства стремились центры как восточнохристианского, так и западнохристианского мира. Афон стал символом духовного единения народов, населяющих всю христианскую ойкумену. К этому духовному единству вскоре приобщилась и Киевская Русь.

Первые иноки-славяне на Афоне появились довольно рано. По крайней мере, есть основания считать, что отдельные выходцы из славянских стран пребывали здесь уже в VII-VIII вв. Известно о неоднократных набегах славянских воинских дружин на эти края, а также о службе славянских воинов-наемников в византийской армии. Такие отряды расквартировывались и на Афонском полуострове. Многие из славянских воинов, служа в византийской армии, принимали христианство, а некоторые из них впоследствии становились монахами.

Современные ученые полагают, что первые болгарские поселения вблизи Фессалоник и Афона появились еще в VII в.<sup>3</sup> По мнению известного византиниста Владимира Андреевича Мошина, «некоторые из числа этих болгарских поселенцев могли стать монахами на Афоне, а можно предполагать, что отдельные болгары могли появиться на Афоне и раньше, в эпоху завоеваний Симеона Великого во Фракии и Македонии <...> Традиция, записанная в так называемом сводном зографском хрисовуле, утверждает, что основатели болгарского монастыря на Афоне братья Моисей, Аарон и Иоанн Селина пришли на Святую Гору во время императора Льва Мудрого (886-912 гг.) и основали Зографскую обитель»<sup>4</sup>.

Сам факт славянского присутствия на Святой Горе в X в. не вызывает сомнений. Одно из ярких свидетельств тому — судебный акт Иверского монастыря (982 г.), древнейший датированный памятник, в котором

<sup>2</sup> Порфирий (Успенский), еп. История Афона. М., 2007. Т. 1. С. 441.

<sup>3</sup> См.: Le Millénaire du Mont Athos. 963–1963. Études et mélanges. Venise 1964. V. 2. P. 121.

<sup>4</sup> Мошин В. А. Русские на Афоне и русско-византийские отношения в XI–XII вв. // Из истории русской культуры. Т. II. Кн. 1. Киевская и Московская Русь / Сост. А. Ф. Литвина, Ф. Б. Успенский. М., 2002. С. 311.



встречаются глаголические буквы (подпись попа Георгия)<sup>5</sup>. Еще ранее, в 960 г., император Роман издает грамоту, в которой упоминает 40 освобожденных от податей париков (зависимых крестьян) монастыря Иоанна Колова, которые происходили из числа «славяно-болгар»<sup>6</sup>.

Зарождение духовных связей Киевской Руси со Святой Горой произошло вскоре после принятия христианства, то есть уже в конце X в., а возможно, и ранее.

Как известно, христианство на Руси стало распространяться задолго до принятия его в качестве официальной государственной религии. Более 10 византийских хроник сообщают, что уже после похода Руси на Константинополь в 860 г. часть дружины русов во главе с князем приняла христианство. К 940 г. в Киеве было уже несколько христианских храмов и «соборная церковь» св. Илии. В течение всего X ст. Русь поддерживала тесные связи и с Константинополем, и с Болгарией, принявшей христианство в конце IX в.

По мнению В. А. Мошина, на Афоне «между пришельцами из придунайских областей могли находиться и русские»<sup>7</sup>. В 963 г. в адресованном игумену Лавры императорском хрисовуле, а также и в других документах этих лет упоминаются воины-наемники из Руси, которые вместе с другими византийскими воинами были на Афоне<sup>8</sup>. Количество их едва ли могло быть значительным, но важно само предположение, что древнерусская община (или же отдельные иноки, происходившие из Киевской Руси) могла быть на Афоне и до Владимирова крещения.

После Крещения Руси в конце X в. прибывшие на Русь иерархи и священники принесли сюда сведения как о вероучении, Священном Писании, литургической и канонической практике, так и о географии святых мест, в том числе об Афоне. Информация о нём, вероятно, ложилась на уже подготовленную почву: о Святой Горе рассказывали вернувшиеся на родину воины древнерусских отрядов, сражавшихся в составе византийских войск, греческие, славянские и варяжские торговцы, а также, возможно, первые русские паломники. Так или иначе, известия о прославленном центре православного иночества проникали на Русь и привлекали на Афон выходцев из новопросвещенной страны, стремившихся к духовному подвигу.

Наиболее раннее сохранившееся до наших дней документальное свидетельство о присутствии древнерусских монахов на Святой Горе — это

<sup>5</sup> История Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне с древнейших времен до 1735 года. Серия: «Русский Афон XIX–XX веков». Афон: Русский Пантелеимонов монастырь, 2015. Т. 4. С. 47.

<sup>6</sup> Там же. С. 48.

<sup>7</sup> Мошин В. А. Русские на Афоне и русско-византийские отношения в XI–XII вв. С. 312.

<sup>8</sup> История Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне с древнейших времен до 1735 года. С. 66.

Акт Великой Лавры за февраль 1016 г., под которым в числе двадцати двух подписей настоятелей афонских монастырей стоит подпись «Герасима монаха, милостию Божией пресвитера и игумена обители Роса» (Γερασῖμος μ(ονα)χ(ος) ἐλε(ω) θε(ο)ῦ πρεσβυτερος κ(αι) ηγουμενος μονις του Ροσ)<sup>9</sup>. Исследователи отмечают, что уверенная греческая подпись игумена Герасима под указанным актом свидетельствует не только о его грамотности, но и, возможно, о хорошей образованности по византийским образцам<sup>10</sup>.

Известный исследователь истории Афона Владимир Мошин обращает внимание на то, что в этой грамоте слово «Рос» стоит в единственном числе (в то время как во всех более поздних актах оно употребляется исключительно во множественном числе; например: «обитель русов», μονῆ τῶν ρουσῶν). По мнению Мошина, это свидетельствует о том, что в то время обитель, которую возглавлял игумен Герасим, считалась «русской» по национальности ее основателя. То есть подпись игумена Герасима следует понимать так: «Милостью Божьей пресвитер и игумен обители, основанной русом». Если принять такую интерпретацию, то можно предположить, что основатель монастыря или был еще жив в 1016 г., или умер совсем недавно. По крайней мере, во время написания грамоты в монастыре еще помнили своего основателя. Значит, русская обитель на Афоне, вероятно, появилась незадолго перед 1016 г.<sup>11</sup>

В цитированном акте нет ясного названия этой древнерусской обители на Афоне. Однако большинство исследователей полагает, что это был монастырь Ксилургу в честь Успения Пресвятой Богородицы. Эта обитель впервые упоминается в акте 1030 г. (без указания национальности ее монахов)<sup>12</sup>. Документы XII в. однозначно свидетельствуют, что в этом монастыре жили выходцы из Киевской Руси. В частности, в описании имущества монастыря Ксилургу 1142 г. упомянуто 49 «русских книг», при этом о греческих книгах здесь упоминаний нет. Это указывает не только на национальность насельников обители, но и на одно из возможных их занятий — переписывание книг. Также в документе упомянута русская богослужебная утварь: «Русская золотая эпитрахиль... русский плат [енхирий] накидной... и другой [енхирий] старый русский... русский сосуд... русская шапка» (ἐπιτραχίλ(ιον) χρυσοῦν ρούσικον... ἐνχέριον... βλατ(ιον) ρουσί(κον)... (και) ἕτερον παλαι(όν) ρούσι(κον)... λεκάνι ρούσικον... κάπ(α) ρούσι(κη))<sup>13</sup>. В акте 1169 г. Ксилургу прямо назван «мо-

<sup>9</sup> Actes de Lavra / Édité par G. Rouillard et P. Collomp. Paris 1937. Vol. 1. № 18. P. 51–52.

<sup>10</sup> Бибииков М. В. Византийские источники по истории Древней Руси и Кавказа. СПб., 2001. С. 194.

<sup>11</sup> Мошин В. А. Русские на Афоне и русско-византийские отношения в XI–XII вв. С. 314.

<sup>12</sup> Actes de Saint-Pantéléémōn / Édité par Paul Lemerle, Gilbert Dagron, Sima M. Ćirković. Paris 1982. № 1. P. 30.

<sup>13</sup> Ibid. № 7. P. 73–76.

настырем русов» (Ἐβλουργου̅ μονῆ̅ ἤτοι τῶν ρουσῶν). Из этого документа также видно, что монастырь уже давно принадлежит русам. Игумен монастыря Лаврентий в 1169 г. так говорил о монахах-русах: «Невозможно отнять ее [обитель] у нас и отдать другому, так как в ней мы постригались и много потрудились над ее охраной и устройством, и в ней умерли отцы и сродники наши, которые содержали нас и давали нам средства для жизни». Из этих слов видно, что в монастыре Ксилургу к тому времени могло смениться уже не одно поколение русских монахов. И так, несмотря на фрагментарные свидетельства источников, можно сказать, что монастырь Ксилургу существовал на протяжении XI–XII вв. и имел определенные земельные владения<sup>14</sup>.

Таким образом, монастырь Ксилургу в честь Успения Божией Матери — это древнейшая русская православная обитель. По преданию, Ксилургу был основан попечением святого равноапостольного князя Владимира Киевского, Крестителя Руси, и его супруги, византийской царевны Анны<sup>15</sup>. Впоследствии князья Киевской Руси продолжали оказывать поддержку и помощь этому монастырю.

В указе византийского императора Константина IX Мономаха от 1048 г. древнерусская обитель Ксилургу уже именуется Лаврой<sup>16</sup>. Этот факт позволяет предположить, что древнерусский монастырь изначально формировался не как келлия или скит, но был основан (и узаконен императорским хрисовулом) как монастырь («Лавра») в рамках дипломатических отношений между византийскими императорами и киевскими князьями.

Древнерусская Успенская Лавра на Афоне стала центром духовно-просвещения для Руси. Именно из этой обители происходит один из древнейших памятников глаголического письма — так называемое Мариинское Евангелие (Codex Marianus). Это глаголическая рукопись Четвероевангелия, датируемая XI в. Ее основную часть (171 лист) нашел профессор Виктор Иванович Григорович в монастыре Ксилургу в 1840-х гг. После смерти Григоровича она поступила в Румянцевский музей в Москве (ныне Российская государственная библиотека), где хранится и поныне. Эта рукопись является ценнейшим памятником древнеславянской письменности, имеющим отношение к Киевской Руси. Тот факт, что она хранилась в древнерусской обители на Афоне, свидетельствует о важном значении Ксилургу как духовно-культурного центра.

<sup>14</sup> Бибииков М. В. Указ. соч. С. 195.

<sup>15</sup> Шумило С. В. Равноапостольный князь Владимир и Русский Афон. К вопросу об основании древнерусского монастыря на Афоне во времена св. князя Владимира Киевского // Русский Афон, православный портал [Электронный ресурс] / URL: <http://afonit.info/biblioteka/istoriyarusskogo-monastyruga/knyaz-vladimir-kievskiy-i-afon>

<sup>16</sup> Акты Русского на Святом Афоне монастыря св. великомученика и целителя Пантелеимона. К., 1873. С. 21.

С первых же времен существования этой обители посредством ее осуществлялся духовный и культурный обмен Руси и Византии. Ярким примером такого взаимодействия является жизненный путь преподобного Антония Печерского, который посетил Афон в первой половине XI в.

Дошедшие до нас сведения о жизни преподобного Антония крайне противоречивы. Это связано с тем, что древнее Житие преподобного Антония не сохранилось. В Печерском Патерике мы встречаем лишь упоминания о Житии преподобного Антония, которое было написано в последней четверти XI в. Однако это Житие было утеряно, вероятно, между серединой XIII и серединой XVI в. Лишь в XVII в. в Патерик было внесено новонаписанное Житие преподобного Антония, которое представляет собой позднюю компиляцию других текстов. Следы раннего Жития преподобного Антония сохранились в Повести временных лет. Хронология этого Жития существенно отличается от хронологии, которую мы встречаем в Житии преподобного Феодосия. Поэтому реконструкция жизненного пути преподобного Антония является весьма непростой задачей.

Известно, что преподобный Антоний еще юношей ушел на Афон, где принял монашеский постриг. В Повести временных лет под 1051 г. содержится рассказ о создании Печерского монастыря. Здесь, в частности, сообщается, что по возвращении с Афона в Киев преподобный Антоний поселился в пещере, которую ранее выкопал пресвитер Иларион (будущий Киевский митрополит). Когда вокруг Антония собралось 12 учеников, он выкопал себе новую пещеру, в которой безвыходно прожил 40 лет до самой своей смерти. Поскольку смерть преподобного Антония относится к 1073 г., это значит, что он должен был возвратиться с Афона не позднее 1033 г. Такая хронология событий является остатком несохранившегося древнего Жития преподобного Антония.

По другой («феодосиевской») хронологии, преподобный Антоний возвратился с Афона в Киев лишь в 1051 г., после чего и поселился в пещере. В этой версии также содержится рассказ о вынужденном уходе преподобного Антония из Киева в Чернигов незадолго до смерти. В настоящее время среди ученых нет единства относительно того, какую из этих двух хронологий следует признать более достоверной.

Весьма сомнительной является версия о двух путешествиях преподобного Антония на Афон, которая впервые фиксируется лишь в XV в. во второй Кассиановской редакции Печерского Патерика (1462 г.). По этой версии, первое путешествие на Афон преподобный Антоний совершил еще при жизни святого князя Владимира, а второе — сразу после его смерти (т. е. в 1015 г.) в связи с войнами, которые начались между сыновьями Владимира. Как отмечают современные исследователи, версия о двух путешествиях преподобного Антония на Афон была резуль-

татом стремления редактора Патерика «преодолеть хронологические противоречия своих источников»<sup>17</sup>.

В каком именно монастыре на Афоне жил преподобный Антоний, доподлинно неизвестно. Вероятнее всего, это был древнерусский монастырь Ксилургу<sup>18</sup>. Однако на рубеже XVIII–XIX вв. на Афоне появляется предание, что преподобный Антоний жил в монастыре Эсфигмену. Там и до сих пор показывают пещеру, в которой он якобы подвизался. Однако эта пещера позднего происхождения, и до начала XIX в. о ней нет упоминаний в источниках. Большинство исследователей, как светских, так и церковных, подвергают сомнению достоверность этого предания. Побывавшие на Афоне выдающиеся церковные историки и археологи, такие как епископ Порфирий (Успенский), посетивший Святую Гору в 1846 г., архимандрит Антонин (Капустин), паломничавший туда в 1859 г., а также академик Евгений Голубинский и другие были убеждены, что эсфигменское предание имеет позднее происхождение.

Несмотря на все эти дискуссии, по словам В. А. Мошина, всё же «можно считать несомненным фактом, что св. Антоний подвизался на Святой Горе и что это имело место в молодости преподобного»<sup>19</sup>.

Соборный храм Богородичной обители Ксилургу с древнейших времен посвящен Успению Пресвятой Богородицы. Примечательно, что и основанная преподобным Антонием Печерским по его возвращении с Афона Киево-Печерская обитель и соборный храм монастыря, тоже посвящены Успению Божией Матери. Подобное совпадение в названиях неслучайно. Это было как бы символической проекцией первообраза — Успенской древнерусской святогорской обители Ксилургу и ее соборного храма на Святой Горе, где, по преданию, духовно возрастал и принял постриг будущий авва и «начальник русского монашества» преподобный Антоний.

Продолжением этой традиции явилось то обстоятельство, что в дальнейшем главный храм Киево-Печерской Лавры послужил образцом для многих Успенских соборов на Руси, в частности, в Чернигове, во Владимире-Волынском, во Владимире-на-Клязьме, позже — в Почаевской и Троице-Сергиевой Лаврах. С тех пор влияние Афона и древнерусской

<sup>17</sup> Православная энциклопедия. М., 2001. Т. 2. С. 603.

<sup>18</sup> Макарий (Макиенко), иером. Русский монастырь на Афоне как фактор духовно-мистического влияния на Русь // Афонское наследие: научный альманах. Киев — Чернигов: Издание Международного института афонского наследия в Украине, 2015. Вып. 1–2. С. 15–31; Алексей (Корсак), иером. Русь и Афон: преподобный Антоний Киево-Печерский — основатель афонского подвижничества на Руси // Афон и славянский мир. Сб. 3. Материалы междунар. науч. конф., посв. 1000-летию присутствия русских на Святой Горе. Киев, 21–23 мая 2015 г. Русский Свято-Пантелеимонов монастырь на Афоне, 2014. С. 23–44; Шумило С. В. Преподобный Антоний Печерский и древнерусский Афон. Об афонских корнях русского монашества // Русский Афон [Электронный ресурс] / URL: <http://afonit.info/biblioteka/russkij-afon/antonij-pecherskij>

<sup>19</sup> Мошин В. А. Русские на Афоне и русско-византийские отношения в XI–XII вв. С. 313.

святогорской обители на духовное становление и развитие Руси играло решающую роль на протяжении всей ее тысячелетней истории. Связь с Афоном как с Уделом Пресвятой Богородицы глубоко заложена в древнерусской духовной традиции. Приобщиться к далеким и одновременно родным святыням Афона всегда было заветной мечтой для многих поколений наших соотечественников.

Важное событие в жизни русских монахов на Афоне имело место в XII в. Актом 1169 г. монастырю Ксилургу был передан опустевший монастырь «Фессалоникийца» (τοῦ Θεσσαλονικέως), который возник в конце X в. и был освящен в честь великомученика Пантелеимона<sup>20</sup>. Вскоре именно Пантелеимоновский монастырь становится главной русской обителью на Афоне.

Во времена Киевской Руси паломничество к святым местам становится довольно распространенным явлением. Оно воспринимается как своего рода аскетический подвиг. По мнению академика Е. Голубинского, традиция совершать паломничества на Афон берёт свое начало с момента зарождения древнерусского монашества<sup>21</sup>. Известно, например, что преподобный Аммон Печерский по благословению игумена странствовал на Святую Афонскую Гору и в Иерусалим. По возвращении оттуда он жил так благочестиво и свято, что даже старцы брали его себе за образец в иноческой жизни<sup>22</sup>.

Профессор Алексей Петрович Толочко, анализируя древнерусские летописи и иные источники, пришел к выводу, что Киевский митрополит Климент Смолятич, «книжник и философ, каких в Русской земле еще не бывало», после ухода в 1155 г. с Киевской кафедры уехал на Святую Гору Афон, где остаток дней провел простым монахом в древнерусском монастыре св. Пантелеимона, известном ныне как «Старый Русик»<sup>23</sup>.

В XIII в. галицкие князья Даниил и Василько пригласили с Афона иноков Иоасафа и Василия, которые занимали святительские кафедры на Руси<sup>24</sup>. Важное значение имело святогорское влияние в судьбе великого князя литовского Войшелка (1223–1267)<sup>25</sup>. Из древнерусских и других летописей и хроник известно, что сын основателя объединенного Литовского государства и первого литовского короля Миндовга Войшелк (Войшелго) под влиянием русского святогорского старца Григория

<sup>20</sup> Actes de Saint-Pantéléèmon. № 8. P. 82–86.

<sup>21</sup> Голубинский Е. Е. История Русской Церкви. Т. 1. Первая половина тома. М., 1901. С. 742.

<sup>22</sup> Патерик Печерский, или Отчник. К., 2008. С. 331–332.

<sup>23</sup> Толочко А. П. Климент Смолятич после низвержения из митрополии // Хорошие дни. Памяти Александра Степановича Хорошева. Великий Новгород, СПб., М., 2009. С. 547–551.

<sup>24</sup> См.: Горский А. В. О сношениях Русской Церкви со святогорскими обителями до XVIII столетия // Прибавления к творениям святых отцов в русском переводе. 1848. Ч. 6. С. 134.

<sup>25</sup> Шумило С. В. Святогорский след в судьбе вольнского православного монаха и великого князя литовского Войшелка (1223–1267) // Труды КДА. К., 2016. № 24. С. 236–243.

Полонинского († после 1268 г.) принял монашеский постриг и отказался от княжеской власти, передав добровольно трон великого князя Литовского своему другу и побратиму великому князю Галицкому Шварну (Сваромиру) Даниловичу, а сам поселился в волинском православном монастыре в Угровске, продолжая следовать духовным наставлениям святогорского старца Григория Полонинского, приезжавшего к нему в обитель, чтобы наставлять «на путь чернечский». По его благословению князь-инок и сам отправился в путешествие к Святой Горе Афон.

После опустошения Киевской Руси ордами Батыея духовно-культурные связи с Афоном не прервались<sup>26</sup>. С избавлением от монгольского ига начинается новый период активного общения в среде древнерусского и афонского монашества, что связано с так называемым исихастским возрождением. Главным центром и источником исихазма являлась тогда Святая Гора. Так, в XIV–XV вв. выдающимся афонитом, внесшим большой вклад в развитие отечественной духовности и культуры, был митрополит Киевский (1375–1406 гг.) свт. Киприан Цамблак. Другим выдающимся подвижником-исихастом был ученик афонских старцев — митрополит Григорий Цамблак († 1452), оставивший после себя больше трех десятков ценных литературно-богословских произведений<sup>27</sup>.

Яркими продолжателями и носителями афонского наследия на Руси этого периода были преподобные Сергей Радонежский и Кирилл Белозерский. Плодом их духовных трудов стал новый расцвет древнерусского монашества, который принято называть «Северной Фиваидой». Важный вклад в восстановление связей между Русью и Афоном совершили позднее афонит Максим Грек, а также преподобный Нил Сорский, который был подвижником древнерусской обители на Афоне. В своих странствиях на Святую Гору и обратно он путешествовал через земли современной Украины, входившие тогда в состав Великого княжества Литовского. По возвращении на родину он всячески пропагандировал приобретенные на Афоне духовные ценности, основав отдельное направление в русском монашестве, известное как «нестяжательство»<sup>28</sup>.

<sup>26</sup> Августин (Никитин), архим. Афон и Русская Православная Церковь (обзор церковно-литературных связей) // Богословские труды. 1997. № 33. С. 76–109.

<sup>27</sup> Порфирий (Успенский), еп. Первое путешествие в Афонские монастыри и скиты архимандрита, ныне епископа, Порфирия (Успенского) в 1845 г. К., 1877. Ч. 1. С. 418–461; Пелешенко Ю. Українська література пізнього Середньовіччя (друга половина XIII–XV ст.): джерела. Система жанрів. Духовні інтенції. К., 2004. С. 207–229; История Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне с древнейших времен до 1735 года. С. 330–335.

<sup>28</sup> Романенко Е. В. Нил Сорский и традиции русского монашества. М., 2003. С. 65–80; Архангельский А. С. Нил Сорский и Вассиан Патрикеев, их литературные труды и идеи в Древней Руси. СПб., 1882; Лихачёв Д. С. Развитие русской литературы X–XVII веков. Эпохи и стили // Избранные работы в 3-х томах. Т. 1. С. 113; Преподобные Нил Сорский и Иннокентий Комельский. Сочинения / Сост. Г. М. Прохоров. СПб., 2005. С. 70.

Глубоко почитается на Афоне выходец из Украины преподобномученик Антоний Русин Карейский (Афонский), подвизавшийся на Святой Горе и принявший от магометан мученическую смерть за веру в 1516 г.<sup>29</sup>

Важную роль Афон и его подвижники сыграли в борьбе с Брестской унией и возрождении православия в Украине в XVII в. Под их влиянием в Украине пишутся новые полемические произведения, открываются школы, переписываются и печатаются книги. В частности, тесные связи с Афоном поддерживал князь Константин-Василий Острожский, а в основанной им Острожской академии преподавали афонские монахи Иов Княгиницкий, Киприан Острожанин, Исаакий Борискович и другие. Основавший в 1615 г. Киево-Братскую школу игумен Исаия (Копинский) поддерживал тесные связи с афонскими подвижниками и испытал на себе их сильное влияние<sup>30</sup>.

В православном антиуниатском Соборе 1596 г., проходившем в Бресте под председательством экзарха Вселенского патриарха архидиакона Никифора, активное участие принимали представители Святой Горы Афон — архимандрит Русского Пантелеимонова монастыря Матфей и архимандрит монастыря Симонопетра Макарий. Другой афонский старец Иосиф, проповедник и протосинкел Александрийского патриарха, помогал переводить святоотеческие творения. Как пишет профессор Антон Владимирович Карташев, в борьбе с унией «героические курсы из афонского монашества делали это дело с вдохновением»<sup>31</sup>.

Самым выдающимся из украинских афонитов того времени был преподобный Иоанн Вишенский<sup>32</sup>. С ним тесно были связаны другие украинские афониты — преподобный Иов Княгиницкий, блаженный Киприан Острожанин, Исаакий Борискович, Афанасий Межигорский, Иоасаф Густинский, Иосиф Кориатович-Курцевич и другие.

Тесные духовно-культурные связи с Афоном в это время поддерживали Киево-Печерский, Почаевский, Трахтемировский, Самарский, Манявский и многие другие монастыри Украины. Влияние Афона на духовно-культурное возрождение в Украине было таким значительным, что на Соборе Киевской Митрополии 1621 г. в специальном постановлении, известном под названием «Советование о благочестии», предлагалось «посылать русинов, склонных к благочестию, на Афон, как в школу духовную»<sup>33</sup>.

<sup>29</sup> История Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне с древнейших времен до 1735 года. С. 415–416.

<sup>30</sup> Шумило С. В. Основатель Киево-Братской школы митрополит Исаия (Копинский) и его участие в возрождении православия в Украине // Труды КДА. К., 2015. № 23. С. 135–147.

<sup>31</sup> Карташев А. В. Очерки по истории Русской Церкви. М., 1993. Т. 2. С. 273.

<sup>32</sup> Шумило С. В. Старец Иоанн Вишенский: афонский подвижник и православный писатель-полемист. К., 2016. 208 с.

<sup>33</sup> Советование о благочестии. 1621 // Памятники, изданные Временной комиссией для разбора древних актов. 1845. Т. 1. С. 247–248.



На Афоне запрашивали святоотеческие труды князь Константин Острожский, епископ Гедеон Балабан, святитель Пётр Могила и многие другие. Известно, что при митрополите Петре на Афоне заказывались книги и рукописи, а также приглашались искусные иконописцы, которые в Киеве расписывали храм Спаса на Берестове<sup>34</sup>.

Выдающимся афонитом, чья судьба тесно связана с Украиной, был святитель Афанасий III (Пателарий), патриарх Константинопольский, Лубенский чудотворец († 1654)<sup>35</sup>.

При участии украинских афонских подвижников в православных монастырях Украины в XVII в. была проведена своего рода монастырская реформа: обители переводились на строгий афонский устав, что способствовало их превращению в духовно-культурные центры, вокруг которых происходило возрождение православия в крае.

Украинское казачество также поддерживало тесные связи с Афоном, приглашало оттуда опытных наставников и старцев, делало щедрые пожертвования на монастыри Афона, осуществляло паломничества, а нередко казаки и сами принимали на Афоне монашеские постриги и подвизались в монастырях Святой Горы<sup>36</sup>. Из помянников афонских монастырей XVII–XVIII вв. мы узнаём, что ктиторами афонских обителей были украинские гетманы Иван Самойлович, Иван Мазепа, Даниил Апостол, представители знатной казачьей старшины, такие как Семён Палий, Яков Лизогуб, Пётр Калнышевский и многие другие. По словам игумена Петра (Пиголя), в XVIII в. наибольшее число вкладов в Пантелеимоновом и других монастырях Афона приходится на Левобережную Украину, «где богатые пожертвования делали представители верхушки казачьих полков вплоть до генерального писаря и гетмана»<sup>37</sup>.

При активной поддержке украинского казачества на Афоне в середине XVIII в. были созданы украинские скиты «Черный Выр» и в честь святого пророка Илии, в которых подвизались преимущественно бывшие запорожские казаки, принявшие монашество. Основателем афонского казачьего скита «Черный Выр» был потомок казачьего гетмана Олифера Голуба, бывший запорожский казак и бунчуковый товарищ

<sup>34</sup> Питателева Е. В. Поствизантийские реминисценции в орнаментике лаврской церкви Спаса на Берестове // Афон и славянский мир. Сб. 3. Материалы междунар. науч. конф., посв. 1000-летию присутствия русских на Святой Горе. Киев, 21–23 мая 2015 г. Русский Свято-Пантелеимонов монастырь на Афоне, 2016. С. 373–381; История Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне с древнейших времен до 1735 года. С. 335–336.

<sup>35</sup> История Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне с древнейших времен до 1735 года. С. 447–451.

<sup>36</sup> Шумило С. В. Преподобный Паисий Величковский и Запорожская Сечь. Киев — Серпухов: Международный институт афонского наследия в Украине; Наследие Православного Востока, 2015. С. 34–41.

<sup>37</sup> Пётр (Пиголь), игум. Русские иноки на Афоне в XVIII — нач. XX в. // Православная энциклопедия. М., 2002. Т. 4. С. 154–159.

Григорий Голуб (Голубенко), принявший на Афоне схиму и основавший здесь в 1747 г. отдельную казачью обитель. Эта совершенно забытая ныне в Украине афонская обитель являлась долгое время важным связующим звеном между центром православного аскетизма и исихазма на Афоне и Запорожской Сечью. Скит «Черный Выр» был пристанищем для склонных к благочестию и молитвенному уединению запорожцев. Связь с обителью, в качестве ктитора, поддерживал последний кошевой атаман — святой праведный Пётр Калнышевский, а многие запорожцы с любовью именовали свой святогорский скит «Духовным Запорожьем»<sup>38</sup>.

Другой выходец из семьи украинских казацких священников с Полтавщины преподобный Паисий Величковский (1722–1794) основал на Афоне знаменитый Ильинский скит. Позже он попытался заселить выходцами из Украины и древний афонский монастырь Ставроникита, добившись у Протата передачи этой обители «малороссийскому братству на вечные времена»<sup>39</sup>.

Старец Паисий в православном мире известен тем, что перевел на славянский язык святоотеческие творения «Добротолюбия» и возродил традиции афонского исихазма и старчества в Молдавии, Валахии, Украине, России, Белоруссии и даже Греции. По справедливому замечанию проф. А.-Э. Тахиаоса, многолетнего исследователя наследия этого выдающегося подвижника и духовно-культурного деятеля, «старец Паисий взял из греческого мира сокровища забытого православного духовного наследия и преподнес их всему православному миру... Таким образом, становится очевидным, что всё “филокалическое возрождение”, отзвуки которого доходят до наших дней, обязано исключительно личности и деятельности старца Паисия Величковского»<sup>40</sup>.

Среди выдающихся украинских афонитов стоит упомянуть Гавриила Святогорца и Самуила Бакачича. Последний прославился переводами на славянский язык многих святоотеческих произведений. Он же перевел на сербский язык известное произведение Иоанникия Галятовского «Мессия правдивый», которое в XVII–XVIII вв. пользовалось большой популярностью среди сербов<sup>41</sup>.

<sup>38</sup> Шумило С. В. «Духовное Запорожье» на Афоне. Малоизвестный казачий скит «Черный Выр» на Святой Горе. К., 2015.

<sup>39</sup> Преподобний Паїсій Величковський. «Повість про святий собор» та маловідомі листи. Київ, 2016. С. 44–64.

<sup>40</sup> Тахиаос А.-Э. Возрождение православной духовности старцем Паисием Величковским (1722–1794) // Тысячелетие Крещения Руси. Международная церковная научная конференция «Богословие и духовность». Москва, 11–18 мая 1987 г. М., 1987. С. 266.

<sup>41</sup> Радојичић Ђ. Стари српски писци руске народности од краја XV до краја XVII века // Годиншњак Филозофског факултета у Новому Саду. 1960. № 5. С. 199–200; Ангелов Б. Ст. Самуил Бакачич в јужнославјанских литературах // Труды Отдела древнерусской литературы. Л., 1968.

С 1747 по 1750 г. на Афоне подвизался выпускник Киево-Могилянской академии — иеромонах Иезекииль (Диаковский), который позже стал священником при Токайской торговой миссии в Австро-Венгрии. С 1751 по 1761 г. на Афоне подвизался известный украинский филолог и переводчик, бывший префект Киево-Могилянской славяно-греко-латинской академии иеромонах Иаков (Блонницкий). Посещал Афон и другой известный выпускник Черниговского коллегиума и Киево-Могилянской академии — священномученик иеромонах Константин (Кирилл Политанский, † 1742). После пяти лет послушания на Афоне он служил духовником при русском посольском храме в Константинополе, где в 1742 г. принял мученическую смерть и был впоследствии причислен к лику святых<sup>42</sup>. Родом из Украины был и другой афонский святой, от магометан за веру убиенный, — преподобномученик Пахомий Русин († 1730)<sup>43</sup>.

С юных лет воспитывался на Святой Горе Афон, где и принял монашеский постриг, святитель Игнатий (Гозадинос, † 1786) Мариупольский, митрополит Готфский и Кефайский<sup>44</sup>. Три года на Афоне пребывал и будущий Киевский митрополит Гавриил (Банулеско-Бодони). Афонскими архимандритами были епископ Анатолий (Мелесь) и один из последних кошевых атаманов Задунайской Сечи Семён Мороз.

Дважды посещал Афон киевский монах и путешественник Василий Григорович-Барский (1701–1747), оставивший в наследство неопределимые описания афонских монастырей<sup>45</sup>. Ценные сведения об Афоне XVIII в. в своих паломнических записках оставили также иеромонах Черниговского Борисо-Глебского монастыря Ипполит (Вишенский), монах Матронинского монастыря Серапион, полтавский иеромонах Леонтий (Зеленский-Яценко) и другие<sup>46</sup>.

Т. 23. С. 293–299; История Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне с древнейших времен до 1735 года. С. 337.

<sup>42</sup> Леонид (Кавелин), архим. Иеромонах Константин Неаполитанский (Новгородский), капеллан русского императорского резидента в Константинополе // Чтения в Императорском обществе истории и древностей Российских при Московском университете. 1869. Кн. 1. Смесь. С. 23–30; Здравомыслов К. Мученическая кончина иеромонаха Константина Неаполитанского (к истории русской православной церкви в Константинополе) // Русский архив. 1894. Кн. 3. Вып. 11. С. 306–318; Киево-Могилянська академія в іменах, XVII–XVIII ст.: енциклопедичне видання / Упоряд. З. І. Хижняк. За ред. В. С. Брюховецького. К., 2001. С. 431; Бурева В. В. Собор святых Киевской духовной академии: установление празднования и иконография // Труды КДА. К., 2013. № 18. С. 223–224.

<sup>43</sup> История Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне с древнейших времен до 1735 года. С. 574–577.

<sup>44</sup> Там же. С. 410–414.

<sup>45</sup> Григорович-Барский В. Мандри по Святых місцях Сходу з 1723 по 1747 рік. К., 2000. С. 136, 567, 602, 607–608, 624–625.

<sup>46</sup> Житенев С. Ю. Паломничества на Афон черниговского иеромонаха Ипполита (Вишенского) и чигиринского монаха Серапиона в XVIII в. // Афонское наследие: научный альманах.

Их дело в XIX в. продолжили викарий Киевской епархии, епископ Чигиринский Порфирий (Успенский), выпускник и преподаватель Киевской духовной академии архимандрит Антонин (Капустин), возобновитель Святогорской Лавры преп. Арсений (Митрофанов), выдающийся славист и филолог профессор Виктор Иванович Григорович (1815–1876), киевлянин Андрей Николаевич Муравьев (1806–1874), подольский помещик и меценат граф Николай Павлович Игнатьев (1832–1908), выпускник Киевской духовной академии митрополит Арсений (Стадницкий) и многие другие.

Это далеко не полный список тех, чья судьба была тесно связана с Украиной и Афоном в XVIII–XIX вв.

Своего рода «воротами на Афон» в XIX–XX вв. становится Одесса, где действовали подворья афонских обителей — Пантелеимоновского монастыря, Ильинского и Андреевского скитов. Именно через Одессу тысячи паломников со всей Российской империи отправлялись в паломничество на Святой Афон. Через Одессу осуществлялась и связь украинских и российских монахов Афона с родиной. С Одесским подворьем Афонского Ильинского скита связана судьба настоятеля этой знаменитой казачьей святогорской обители — преподобного Гавриила Афонского († 1901)<sup>47</sup>.

Стоит отметить, что до 1913 г. на Афоне насчитывалось свыше 2500 монахов из Украины, тогда как греков — 3900, болгар — 340, румын — 288, сербов — 120 и грузин — 53<sup>48</sup>. Только в одном т. н. «малороссийском» Ильинском скиту насчитывалось до 500 монахов — в основном, выходцев из Украины. Значительное число выходцев из Украины подвизалось и в русском Пантелеимоновском монастыре, а также в многочисленных келлиях и каливах Афона. Так, в Пантелеимоновом монастыре в конце XIX — начале XX в. в числе насельников обители были выходцы из следующих губерний: Подольской — 340; Херсонской — 243; Киевской — 187; Полтавской — 148; Черниговской — 140 человек<sup>49</sup>.

Тесные связи с Афоном в этот период поддерживали Киево-Печерская, Почаевская и Святогорская Лавры, а также многие православные монастыри в Украине. На Афоне они заказывали иконы и литературу, направляли туда на послушание и обучение послушников, которые

Вып. 3–4. Киев — Чернигов: Издание Международного института афонского наследия в Украине, 2016. С. 158–165.

<sup>47</sup> История Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне с древнейших времен до 1735 года. С. 475–478.

<sup>48</sup> Шкаровский М. В. Русские обители Афона и Эладская Церковь в XX веке. М., 2010. С. 24.

<sup>49</sup> Монахологий Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне. Серия: «Русский Афон XIX–XX веков». Афон: Русский Пантелеимонов монастырь, 2013. Т. 2. С. 6.

по возвращении продолжали нести свое служение в украинских монастырях.

Так, при участии афонских монахов при Почаевской Лавре был образован новый Свято-Духов скит, в котором был введен афонский устав. Оказывали монахи Афонского Пантелеимонова монастыря помощь и в создании Георгиевского монастыря на «Козацких Могилах», на месте героической битвы украинских казаков за православную веру под Берестечком. В знак благословения Святой Горы Афон этой обители из Пантелеимонова монастыря была послана копия чудотворной иконы Божией Матери «Скоропослушница»<sup>50</sup>.

Следует отметить, что Афонский Пантелеимонов монастырь в начале XX в. занимался активной миссионерско-просветительской деятельностью и проповедью православия среди украинских греко-католиков Австро-Венгрии (Закарпатье и Галичины). В 1903-1905 гг. старцы Пантелеимонова монастыря вели переписку с представителями Львовского ставропигиального института (бывшее Львовское братство), а также с представителями возрожденной православной общины Георгиевского храма во Львове. В дар от Пантелеимонова монастыря им были переданы с Афона списки чудотворных икон Божией Матери «Избавительница» и «Тихвинская-Слезоточивая»<sup>51</sup>. Последняя икона прославилась во Львове многочисленными чудесами, в связи с чем в 1997 г. Священный Синод Украинской Православной Церкви признал ее местной чудотворной иконой.

Особую роль сыграл Афон в возрождении православия в Закарпатье. Следует отметить, что, находясь под властью Австро-Венгрии, Православная Церковь в Закарпатской Украине после насильственного введения в 1646 г. Ужгородской унии была полностью уничтожена. В крае вплоть до начала XX в. не существовало ни православных приходов, ни монастырей. Их возрождение непосредственно связано с влиянием Святой Горы Афон и, в частности, Афонского Пантелеимонова монастыря.

В последнем 8 июля 1908 г. принял православие будущий апостол Закарпатье Александр Кабалюк, ныне известный как преподобный Алексий Карпаторусский. Приняв православие и причастившись Святых Таин, он получил тогда из рук архимандрита Пантелеимонова монастыря Мисаила афонскую икону Божией Матери «Акафистная» со словами: «Примите от меня эту икону Божией Матери и отвезите ее в свой край как благословение Святой Горы». С этого акта, по благословению старцев Афонского Пантелеимонова монастыря, началось возрождение

<sup>50</sup> Гайдай Н. Історія Свято-Георгіївського монастиря на Козацьких Могилах. Івано-Франківськ, 2015. С. 61.

<sup>51</sup> Дары из Афона // Газета «Галичанин». Ч. 211. Львов, 21 сентября (4 октября) 1905. С. 2–3.

православия в Закарпатском крае, которое возглавил преп. Алексей (Кабалюк).

В 1910 г. преподобный Алексей уже в сане иеромонаха вновь посетил Святую Гору. Здесь игумен Пантелеимонова монастыря архимандрит Мисаил радушно принял его, разрешил служить в монастыре, а также добился разрешения у Протата Святой Горы на служение о. Алексея во всех монастырях и скитах Афона. Четыре месяца преподобный жил на Афоне, пока в начале 1911 г. не получил от архимандрита Мисаила официальное удостоверение о том, что он является насельником Афонского Пантелеимонова монастыря. После этого он отбыл в Константинополь к Вселенскому патриарху, а от него обратно на родину. Таким образом, Святая Афонская Гора имела самое непосредственное отношение к возрождению православия в Закарпатье<sup>52</sup>.

Семена православной веры, посеянные преподобным Алексием (Кабалюком) и его сподвижниками, дали скорые и обильные всходы. В 20-е — 30-е годы XX в. в Закарпатье наблюдается массовое возрождение православия, расцвет монашеской жизни, основываются новые православные монастыри, где вводятся строгие афонские уставы. Большинство этих новообразованных обителей поддерживало тесные связи с Афоном, а наиболее ревностные искатели подвижнической жизни и сами уходили на Святую Гору, преимущественно в Пантелеимонов монастырь, где со временем они начинают составлять значительную часть братии. Особенно ярко это проявилось после революции 1917 г., когда выходцы из Закарпатья (находившегося за пределами Советского Союза, в составе Чехословакии) прибывали на Афон и пополняли число братии Афонского Пантелеимонова монастыря. Так, только в 1920-е гг. в Афонский Пантелеимонов монастырь поступило более 20 закарпатцев<sup>53</sup>. Благодаря этому в 1960-е гг. Пантелеимонов монастырь был спасен от запустения и вымирания, тогда как величественный Андреевский скит и десятки русских келейных обителей во второй половине XX в. из-за отсутствия притока новых монахов пришли в полное запустение.

Одним из ревностных закарпатских искателей подвижнической жизни был и будущий игумен Афонского Пантелеимонова монастыря Гавриил (Легач). В 1924 г. он вместе с группой молодых земляков прибыл на Святую Гору Афон, где 4 июня 1924 г. поступил послушником в Пантелеимонов монастырь. Через два года, 24 марта 1926 г., он здесь принял постриг в рясофор с именем Гавриил, а 20 марта 1930 г. — в мантию

<sup>52</sup> Данилець Ю. В. Православна Церква на Закарпатті у першій половині XX ст. Ужгород, 2009. С. 43–81.

<sup>53</sup> Данилець Ю. В. Духовний вплив Святої Гори Афон на відродження та становлення православ'я на Закарпатті (XX ст.) // Афонське насліддя: научний альманах. Вып. 1–2. Киев — Чернігов: Издание Международного института афонского наследия в Украине, 2015. С. 205–215.

с тем же именем. В 1965 г. отец Гавриил был избран наместником Пантелеимонова монастыря, а 26 апреля 1971 г. стал игуменом этой святогорской обители<sup>54</sup>.

Из числа закарпатских афонитов — насельников Русика, помимо схииархимандрита Гавриила (Легача), наиболее известны иеродиакон Давид (Цубер, в схиме Димитрий) и иеросхимонах Серафим (Текза)<sup>55</sup>. Примечательно, что в недавно найденных в архиве Пантелеимонова монастыря не издававшихся ранее записках преподобного Силуана Афонского есть воспоминание старца о том, что «карпатские добре живут и подвижаются; лица у них светлы, и видно, что благодать Божия просвещает их». Так отзывался преподобный старец Силуан о новых насельниках монастыря из Закарпатья, которые со временем спасли обитель от полного запустения в период тяжких лихолетий XX века.

Важную роль в сохранении в Украине православия в годы советских атеистических гонений сыграл афонский постриженник преп. Кукша (Величко) Одесский<sup>56</sup>. Другой постриженник Афонского Пантелеимонова монастыря — иеромонах Дамаскин (Малюта) — в 1920-е гг. около 10 лет возглавлял Почаевскую Лавру в качестве ее наместника, не допустив ее передачи греко-католикам. В 1941 г. он стал первым украинцем, возглавившим Черновицко-Буковинскую кафедру, а в 1944 г., после гибели митрополита Алексия (Громадского), он был избран местоблюстителем предстоятеля Автономной Украинской Православной Церкви. После прихода советской власти он был арестован НКВД и погиб в сталинских концлагерях в Сибири<sup>57</sup>.

Судьбу этих подвижников разделили в СССР и многие другие бывшие афонские монахи, возвратившиеся с Афона на родину в 1913–17 гг. Так, в Соборе святых новомучеников и исповедников, от безбожной власти пострадавших, числятся бывшие афонские монахи — преподобномученики Мефодий (Федоренко, † 1918), Иоанн (Лаба, † 1937), Данакт (Калашников, † 1937), Антоний (Корж, † 1938), Илия (Ганжа) Макеевский († 1946) и другие<sup>58</sup>.

<sup>54</sup> Схииархимандрит Гавриил (Легач) // Русский Афонский Отечник XIX–XX веков. Серия «Русский Афон XIX–XX вв.» Т. 1. Святая Гора, Русский Свято-Пантелеимонов монастырь на Афоне, 2012. С. 504–507.

<sup>55</sup> Данилець Ю.В. Згад. праця. С. 205–215; Русский Афонский Отечник XIX–XX веков. С. 502–508.

<sup>56</sup> Преподобный Кукша // Биографические сведения о братии Киево-Печерской Лавры, пострадавшей за православную веру в XX столетии / Сост. Л. П. Рылкова. К., 2008.

<sup>57</sup> Шумило С.В. Архиепископ-мученик Дамаскин (Малюта) — афонский монах, наместник Почаевской Лавры и глава автономной Украинской Православной Церкви // Труды КДА. К., 2015. №22. С. 238–257.

<sup>58</sup> Шкаровский М.В. Указ. соч. С. 51–52, 166–167, 170–173; Емельянов Н.Е. Святогорцы — новомученики и исповедники Российские // Труды конференции «Россия — Афон: тысячелетие духовного единства». Москва, 1–4 октября 2006 / Изд-во ПСТГУ. 2008. С. 66–73; История Рус-

Как видим, тесные духовно-культурные и исторические связи Афона и Украины не прерывались на протяжении всего тысячелетия — с момента появления на Святой Горе первых древнерусских иноков до наших дней.

В завершение еще раз подчеркнем, что речь идет о взаимодействии. С одной стороны, Афон выступал определенным эталоном монашеского делания, приобщиться к которому стремились многочисленные выходцы из русских земель. Именно поэтому на Афоне на протяжении веков подвизались тысячи русских монахов. С другой стороны, выходцы с Афона приходили на Русь и приносили сюда святогорскую традицию. А эта традиция влияла не только на монашеское делание, но и на иконопись, архитектуру, литературу. Так Афон стал неотъемлемой частью отечественной духовной культуры.

Сегодня мы вновь имеем возможность посещать Афон, общаться со святогорскими старцами и впитывать их опыт жизни во Христе. Афон стал важным фактором духовного возрождения в нашей Церкви. Будем надеяться, что традиция общения со Святой Горой сохранится и в будущем.



*Шумило С. В.*

---

**Преподобный Иоанн  
Вишенский Святогорец  
и монастырская реформа  
в Украине в XVII в.**

**П**реподобный Иоанн Вишенский Святогорец (1550–1620-е гг.), канонизация которого в лике святых состоялась в Украинской Православной Церкви в этом году, принадлежит к числу выдающихся отечественных подвижников, сыгравших важную роль в возрождении православия в Украине в XVII в.<sup>1</sup>

Духовно-литературное наследие подвижника, несмотря на то что произведения его широко известны благодаря особому вниманию со стороны светских писателей и исследователей XIX–XX вв., по сей день остается мало понятным с духовной точки зрения, а то и вовсе искаженным<sup>2</sup>. Одна из причин кроется в том, что большинство исследователей пыталось изучать творения старца в отрыве от византийско-святоотеческого, мистико-исихастского богословия, под воздействием которого формировалось мировоззрение автора и в категориях которого он большую часть мыслил<sup>3</sup>.

Нередко послания старца и его самого пытаются рассматривать и оценивать с точки зрения литературно-социальных и даже общественно-политических позиций. Однако такой подход ошибочен. Ведь, как афонский подвижник, аскет и отшельник, он, на самом деле, не ставил перед собой подобных целей.

---

<sup>1</sup> Шумило С. В. Старец Иоанн Вишенский: афонский подвижник и православный писатель-полемист. Материалы к жизнеописанию «блаженной памяти великого старца Иоанна Вишенского Святогорца». К.: Издательский отдел УПЦ, 2016. С. 21–35; Шумило С. В. Влияние Святой Горы Афон на духовную, культурную и политическую жизнь Украины XVIII в. // Афон и славянский мир. Сб. 1. Материалы междунар. науч. конф., посв. 1000-летию присутствия русских на Святой Горе. Белград, 16–18 мая 2013 г. Русский Свято-Пантелеимонов монастырь на Афоне, 2014. С. 116.

<sup>2</sup> Шумило С. В. Старец Иоанн Вишенский: афонский подвижник и православный писатель-полемист. С. 19–20.

<sup>3</sup> Там же. С. 119–136, 141–142.

На Святой Горе Афон, удалившись от суеты «мира сего», отец Иоанн Вишенский пытался постичь основы святоотеческой аскетике, опыт святогорского исихастского подвижничества и обрести молитвенное уединение и безмолвие. Однако окончательно изолироваться от «мира» и затеряться среди безвестных афонских отшельников-исихастов ему так и не удалось.

Приходившие из родного края известия об отступлении высшей иерархии от православия, о подготовке и принятии Брестской унии с Римом заставили подвижника включиться в борьбу за чистоту православия. Именно с Афона, в ответ на поступающие из Украины неоднократные обращения и просьбы, он начинает отправлять свои знаменитые послания, которые дали мощный импульс украинской полемической литературе конца XVI — начала XVII в.

Уже в 1596 г. на Афон старцу Иоанну пишет местоблюститель Константинопольского патриаршего престола, патриарх Александрийский Мелетий I Пигас (1549–1601). В своем письме святитель Мелетий обращался к Иоанну Вишенскому такими словами:

«Пойми эту тайну, чадо мое, и не оставайся в пустыне с целью жить только для себя одного, да и то, пожалуй, не вполне довольный. Не порицаю я пустыни, потому что и сам я ее сторонник, но, заботясь о спасении ближних, зову тебя в боевые ряды сынов Божиих. Братьям твоим, мучительные заботы которых общи с твоими, грозит в Польше опасность потерять святыни. Православные жители Польши остаются даже беспомощными пред людьми, мыслящими неправо. Нашего старанья мало; нужно и вам поусердствовать для Бога Вседержителя. Ведь и Илия-пустынник изобличил Ахава и избил жрецов Иезавелиных. Стало быть, мы знаем, что Илия, предтеча евангельской благодати, одновременно с пустынными занятиями не переставал провозглашать народам путь ко спасению и даже не колебался умереть за истину»<sup>4</sup>.

Ответом на такое обращение патриарха и стали первые полемические послания старца Иоанна, которые должны были подготовить почву (и последователей) для его приезда в Украину.

До наших дней сохранилось 16 произведений старца. Три из них были составлены до Брестской унии: «Писание до всех обще, в Лядской земли живущих» (1588) и «Извещение краткое о латинских прелестях...» (1588–1589), а также «Новина, или Вѣсть об обретении тела Варлаама, архиепископа Охридскаго...» Остальные 13 написаны после унии 1596 г. и посвящены преимущественно апологии православной веры и обличению епископата и духовенства, отступивших от православия<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Крымский А. Иоанн Вишенский, его жизнь и сочинения // Крымский А. Твори в 5 томах. Т. 2. К.: «Наукова думка», 1972. С. 402–403.

<sup>5</sup> Шумило С. В. Старец Иоанн Вишенский: афонский подвижник и православный писатель-полемист. С. 66–68, 91, 137–139.

После нескольких лет интенсивной переписки с соотечественниками старец Иоанн Вишенский, наконец, решает покинуть затвор и около 1604 г. приезжает в Украину. Он встречается со своими единомышленниками, посещает ряд православных монастырей в Галиции и на Волыни.

Судя по косвенным сведениям из Жития преподобного Иова (Княгиницкого), одним из первых старец Иоанн посещает Дерманский Свято-Троицкий монастырь неподалеку от Острога<sup>6</sup>, попечителем которого был князь Василий-Константин Острожский<sup>7</sup>. Игуменом обители в это время был давний приятель и сподвижник отцов Иоанна Вишенского и Иова (Княгиницкого) — отец Исаакий (Борискович) Святогорец, который, судя по всему, и стал одним из главных инициаторов приглашения старца Иоанна. Именно на момент приезда Иоанна Вишенского в Украину князь Константин и игумен Исаакий пригласили преподобного Иова (Княгиницкого) в Дермань для оказания помощи в устроении в монастыре афонского общежительного устава<sup>8</sup>.

Во всяком случае, Житие преподобного Иова (Княгиницкого) впервые упоминает о приезде в Украину старца Иоанна Вишенского именно в контексте проводимых отцом Иовом реформ в Дерманском и Угорницком монастырях, отмечая, что «в том часе отец Иоанн, Вышенский друг его, от Святы Горы приїде и пожи с ним неколикое время»<sup>9</sup>.

Судя по всему, приезд в это время старца Иоанна Вишенского вызван был не столько соображениями полемической деятельности, и уж тем более не инициативами Львовского братства, сколько необходимостью оказать помощь преподобному Иову (Княгиницкому) и игумену Исаакию (Борисковичу) в осуществлении затеянной ими при поддержке князя Острожского масштабной монастырской реформы. Ее целью был перевод ряда украинских монастырей на афонский устав, с тем чтобы они в противостоянии с унией были не церковно-феодальными хозяйственными корпорациями, но подлинными духовными центрами православия и мистико-исихастской традиции.

Как призывал старец Иоанн в одном из своих посланий: «Русь жития чистого ищет, тепер в нас цноты, учтивости и доброго сумненя видѣти прагнет... Манастирѣ, на благочестие наданые, от фолваркового имени на общее житие пременѣте, зане нынѣ владыкове проклятые фолварки собѣ починили з опщих манастирев и мысливства прекормлюют в них, а не душѣ, спасаемые на живот вѣчный»<sup>10</sup>.

<sup>6</sup> Иеромонах Игнатий из Любарова. Житие и жизнь преподобного отца нашего Иова // Великий Скит у Карпатах. У 3 т. Т. 1.: Патерик Скитський. Синодик. Івано-Франківськ, 2013. С. 61–62.

<sup>7</sup> Франко Іван. Зібрання творів. У 50 т. К., 1980. Т. 28. С. 260–278.

<sup>8</sup> Иеромонах Игнатий из Любарова. Житие и жизнь преподобного отца нашего Иова. С. 61–62.

<sup>9</sup> Там же.

<sup>10</sup> Иван Вишенский. Сочинения / Под ред. И. П. Ерѣмина. М. — Л., 1955. С. 41, 24–25.

Как мы знаем, в рамках затеянной при участии старца Иоанна Вишенского монастырской реформы в это время по афонскому образцу были преобразованы, помимо Дерманского, Угорницкий, Уневский, Почаевский и другие монастыри, а также основан знаменитый Манявский скит, имевший важное значение в возрождении православного монашества в Западной Украине<sup>11</sup>.

Плоды такой деятельности не заставили себя долго ждать. Под влиянием «афонитов» оставшиеся верными православию монастыри постепенно преобразовывались в национальные духовно-культурные очаги. Возрожденные при участии афонских подвижников обители становятся в Украине теми центрами, вокруг которых и начинается духовное, культурное и политическое возрождение. Как отмечал И. Власовский, «начатые с унии преследования православия и православных в Польско-Литовском государстве возбуждали ревность к монашеской жизни, — в украинской шляхте, кто из нее оставался верным своей Церкви, а также и среди простого народа усиливается набожность, которая проявляется в создании новых монастырей, которые были бы крепостями православия при наступлении на него католичества и местами духовного молитвенного спокойствия для исповедников в свирепые времена»<sup>12</sup>.

Несмотря на гонения и притеснения, многие украинские православные монастыри в течение XVII в. численно возрастают до 100-200 монахов<sup>13</sup>, появляется до 55 новых обителей<sup>14</sup>, и почти все они обустроены по афонскому уставу, в них возрождаются афонские исихастские традиции, открываются школы, переписываются или печатаются книги. Так что этот период справедливо можно назвать «украинским исихастским возрождением» XVII в.

Для более ясного понимания царивших тогда настроений позволим себе процитировать высказывания исследователя той эпохи П. Кулиша: «Существовало в Малороссии целое общество людей, которые на панские конфедерации и съезды смотрели как на дела еретические... Во главе этого общества стояли тихие, молчаливые иноки, которых Афон живым примером своих подвижников воспитывал помимо науки... Удалялись они <...> на Афон, “яко в духовную школу”. Там проживали они по многу лет, утверждаясь в незыблемости православия... Об этих строгих аскетах по близким и далеким обителям шла усладительная для добрых иноков молва... Их словесные и письменные наставления действовали тем шире, чем больше был сосредоточен в богомыслии пламенный дух их... С этой

<sup>11</sup> Шумило С. В. Влияние Святой Горы Афон на духовную, культурную и политическую жизнь Украины XVIII в. С. 115.

<sup>12</sup> Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви. Нью-Йорк, 1956. Т. 2. С. 265–266.

<sup>13</sup> Каргашев А. В. Очерки по истории Русской Церкви. М., 1992. Т. 2. С. 275.

<sup>14</sup> Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви. Т. 2. С. 265–266.

знаменитой Горы не переставали приходить к нам люди, вооруженные глубоким разумением тех пунктов православной веры, которые, по словам “Советования о благочестии”, были облиты кровью... Они продолжали дело основателей Печерского монастыря, и, так сказать, поддерживали на маяке огонь, когда весь Малорусский край был объят бурей и мраком. Не знаемые ни миром, ни бытописанием, они, тем не менее, имели многих последователей своего богомыслия и в общении с ними хранили целостность Восточной Церкви в нашей земле, наполненной иноверными пришельцами... Один из таких преподобных мужей, россов, упомянутый в “Советовании о благочестии”, Иоанн Вишенский, должен был иметь особенно сильное влияние на соотечественников, судя по самородному красноречию его посланий, приносимых в малорусские монастыри питомцами афонской школы»<sup>15</sup>.

Именно такой видится нам миссия старца Иоанна Вишенского, ради которой он и решился оставить дорогой его сердцу уединенно-исихастский образ подвижничества на далеком Афоне.

После пребывания в Дерманском монастыре и, вероятно, в Остроге, расположенном рядом с обителью, старец Иоанн отправляется следом за преподобным Иовом (Княгиницким) в Угорницкий монастырь близ местности Отыния (ныне Коломыйский район Ивано-Франковской области), откуда был родом другой выдающийся подвижник и современник старца — преподобный Иов (Желизо) Почаевский (ок. 1551-1651). Из Жития последнего известно, что постриг он принимал в Угорницком монастыре, где подвизался первые десять лет<sup>16</sup>.

По всей видимости, после Брестской унии Угорницкая обитель пришла в упадок, в связи с чем около 1603 г. по просьбе Адама Балабана, племянника Львовского епископа Гедеона, преподобный Иов (Княгиницкий), вернувшись с Афона, принялся обустроить здесь по афонскому образцу новую общежительную обитель, чтобы «начать скитствовать сам»<sup>17</sup>. Его Житие сообщает, что за довольно короткое время вокруг него собралось немало иноков, а иные, из других монастырей, стали обращаться к нему за духовными наставлениями, как к старцу<sup>18</sup>.

Житие преподобного Иова (Княгиницкого) также уточняет, что старец Иоанн Вишенский в Угорницкой обители «пожи с ним неколикое время»<sup>19</sup>. О том, что отец Иоанн не просто гостил в Угорницком монастыре, мы узнаём из краткого упоминания в Житии, что оба стар-

<sup>15</sup> Кулиш П. А. Отпадение Малороссии от Польши. Т. 1. С. 170–173.

<sup>16</sup> Огієнко І. Преподобний Іов Почаївський / Огієнко І. Життєписи великих українців. К., 1999. С. 94–95.

<sup>17</sup> Иеромонах Игнатий из Любарова. Житие и жизнь преподобного отца нашего Иова. С. 60.

<sup>18</sup> Там же. С. 60–61.

<sup>19</sup> Там же. С. 61–62.

ца «совещаше, жесточайшаго безмолвнаго жития желающе»<sup>20</sup>. Что это было за «совещание», Житие не уточняет, однако после него преподобный Иов (Княгиницкий) оставляет Угорницкую обитель и начинает подвизаться отшельнически — один в пустынной местности среди девственных лесов Карпатских гор. На этом месте пустынных подвигов преподобного и был им основан по афонскому образцу знаменитый Манявский скит<sup>21</sup>.

Таким образом получается, что уединение преподобного Иова (Княгиницкого) и основание Манявского скита произошли по благословению и при участии старца Иоанна Вишенского. В этом же скиту, вскоре по основании, вместе с преподобным Иовом поселился и сам Иоанн, которому Иов на время затвора вручил для духовного воспитания своего племянника Дмитра, «бо и той любя безмолвие»<sup>22</sup>. Житие сообщает, что когда Иоанн Вишенский снова возвращался на Афон, то завещал преподобному Иову не отлучаться «от гор сих и пустыни», поскольку место это наиболее подходило для молитвенно-исихастского уединения и подвига<sup>23</sup>. И далее автор Жития отмечает, что эти слова старца Иоанна сбылись, «ибо по отшествии его начаша приходи́ти» сюда многие иноки и миряне, ревнующие о спасении<sup>24</sup>, благодаря чему очень скоро в Манявском скиту собралось довольно большое братство.

Этот факт имеет важное значение как в биографии старца Иоанна Вишенского, так и в истории создания Манявского скита. Впоследствии вокруг этой обители и под ее прямым влиянием в XVII в. в Западной Украине образовалась целая сеть из нескольких десятков монастырей и скитов, которые служили форпостами православия в крае и в которых действовали строгие афонские традиции и уставы<sup>25</sup>. Имел влияние Манявский скит даже на монастыри соседней Молдо-Валахии<sup>26</sup>.

Из Жития преподобного Иова (Княгиницкого) видно, что еще до переезда в Манявский скит, побыв какое-то время у него в Угорницкой обители, старец Иоанн вместе с племянником его Дмитрием оставили его. О том, куда они направились, мы узнаём из послания Иоанна Вишенского «к старице Домнии»<sup>27</sup> (в Житии Иова (Княгиницкого) она именуется «старицей Домной»). В этом документе, составленном в Уневском монастыре на Львовщине, сообщается важная деталь, а именно, что ста-

<sup>20</sup> Иеромонах Игнатий из Любарова. Житие и жизнь преподобного отца нашего Иова. С. 62.

<sup>21</sup> Там же. С. 62–64.

<sup>22</sup> Там же. С. 65.

<sup>23</sup> Там же. С. 67.

<sup>24</sup> Там же.

<sup>25</sup> Шумило С. В. Влияние Святой Горы Афон на духовную, культурную и политическую жизнь Украины XVIII в. С. 115.

<sup>26</sup> Долотко В. Устав Манявського скиту Животворчого Хреста. Розвиток Уставу і його вплив на інші монастирі. Івано-Франківськ, 2005. С. 46–63, 115–140.

<sup>27</sup> Иван Вишенский. Сочинения. С. 162.

рец Иоанн странствовал по Западной Украине и посещал Львов, где имел встречи с руководством и членами Львовского ставропигиального братства. Кроме этого свидетельства, о пребывании Иоанна Вишенского во Львове упоминается также и в одном из отчетов Львовского братства за 1605 г., где сообщается, что братством была выделена отцу Иоанну некая материальная помощь<sup>28</sup>.

Судя по всему, встреча с Львовским братством не являлась основной целью визита старца Иоанна в Украину. Она носила второстепенный характер и была связана, скорее всего, с попыткой афонского подвижника убедить братчиков вернуться к консервативно-традиционалистским идеалам византийско-святоотеческого наследия, отказавшись от «латинского мудрования» и иезуитско-схоластических стандартов преподавания в братской школе.

В послании «к старице Домникии» Иоанн Вишенский подробно описывает причины разногласий, возникших у него с руководством Львовского братства и, в частности, с влиятельным львовским мещанином и меценатом Юрием Рогатинцем.

Не найдя взаимопонимания с представителями Львовского братства, старец Иоанн из Львова «до Унева отидох»<sup>29</sup>. Здесь он останавливается в Успенском монастыре, где и пишет послание к «старице Домникии», поддерживавшей духовное общение с преподобным Иовом (Княгиницким). Однако отъезд отца Иоанна в Уневский монастырь вряд ли был случайным или внезапным, как это полагают некоторые авторы. Из Жития преподобного Иова известно, что его стараниями здесь, как и в Угорницком и Дерманском монастырях, также предпринимались попытки перевести обитель на афонский общежительный устав<sup>30</sup>. Поэтому посещение прп. Иоанном Вишенским Уневской Успенской обители, вероятнее всего, было связано, как уже отмечалось, не с «бегством из Львова» и желанием вести полемику и споры, но с проводимой в это время сторонниками афонских традиций монастырской реформой<sup>31</sup>.

Здесь, в Уневском монастыре, Иоанн Вишенский получил письмо от Ю. Рогатинца, который, судя по всему, в довольно резких тонах укорял старца за нежелание принять участие в деятельности братства и настаивал, чтобы тот приступил к активной общественно-полемической деятельности, ссылаясь на «народно ожидание»<sup>32</sup>. Неизвестно, отве-

<sup>28</sup> Шустова Ю.Э. Документы Львовского Успенского Ставропигийского братства (1586–1788): источниковедческое исследование. М.: «Рукописные памятники Древней Руси», 2009. С. 154.

<sup>29</sup> Там же. С. 161.

<sup>30</sup> Иеромонах Игнатий из Любарова. Житие и жизнь преподобного отца нашего Иова. С. 55–56.

<sup>31</sup> Неменский О.Б., Пидгайко В.Г. Иоанн Вишенский // Православная энциклопедия. Т. 23. М., 2010. С. 387–389.

<sup>32</sup> Иван Вишенский. Сочинения. С. 168.

тил ли старец Рогатинцу, однако в послании к «старнице Домникии» он сообщает о своем, «ради отшедшаго в пустыню на покаяние», категорическом нежелании участвовать в мирских делах и общественных проектах Львовского братства.

После Уневского монастыря старец посетил еще ряд монастырей Западной Украины. В частности, он приходит к преподобному Иову (Княгиницкому) в пустынное место, где тот впоследствии основал Манявский скит. Здесь они вместе подвизались какое-то время в уединении, посте и молитве, после чего отец Иоанн вновь возвратился на Афон, оставив с преподобным Иовом уже духовно окрепшего его племянника Дмитра<sup>33</sup>.

На основе косвенных свидетельств Иван Франко считал, что, помимо посещения Львовского братства, Угорницкого, Уневского, Дерманского и других монастырей, старец Иоанн Вишенский также посещал Острог и встречался со своим старым благодетелем князем Константином Острожским<sup>34</sup>. Однако между ними, как полагают многие исследователи, имелись разногласия, из-за чего отношения могли быть прохладными<sup>35</sup>. В частности, Иоанн Вишенский осуждал то, что сын князя Константина перешел из православия в католицизм<sup>36</sup>.

В этот же период, по мнению ряда исследователей, старец Иоанн пересекался со странствующим просветителем и книгопечатником иеромонахом Павлом (Домжив-Лютковичем, † 1634)<sup>37</sup>.

Кроме того, есть основания полагать, что во время пребывания в Украине старец Иоанн встречался с преподобным Иовом Почаевским, который был не просто его современником и земляком, но и единомышленником, и старец Иоанн даже мог иметь духовное влияние на него.

Вероятнее всего, преподобный Иов (Желизо) был знаком с Иоанном Вишенским и Иовом (Княгиницким) еще с конца 1580-х гг., когда князем Константином Острожским был приглашен в Острог и Дубно. Здесь, в Дубенском монастыре, он стал игумениарисом (помощником игумена) и благочинным, а затем и игуменом обители, возглавляя ее, как свидетельствует Житие преподобного, более 20 лет (с конца 1580-х по 1605–07 гг.). В ту пору Дубенский Крестовоздвиженский монастырь был важным центром православного монашества, просвещения и полемики с католиками. Это была одна из фамильных обителей князей Острожских. Здесь же князь Константин в монашеском облачении и по мо-

<sup>33</sup> Иеромонах Игнатий из Любарова. Житие и жизнь преподобного отца нашего Иова. С. 65–67.

<sup>34</sup> Франко Иван. Зібрання творів. У 50 т. К., 1980. Т. 28. С. 260–278.

<sup>35</sup> Ульяновский В. И. Князь Василь-Костянтин Острозький: історичний портрет у галереї предків та нащадків. К., 2012. С. 101; Неменский О. Б., Пидгайко В. Г. Указ. соч. С. 387–388.

<sup>36</sup> Иван Вишенский. Сочинения. С. 34.

<sup>37</sup> Колосова В. П. Иван Вишенский и Павел Домжив-Люткович // Федоровские чтения, 1979. М., 1982. С. 24–34; Ее же. Новые данные к биографии Павла Домжив-Лютковича // Федоровские чтения, 1982. М., 1987. С. 24; Неменский О. Б., Пидгайко В. Г. Указ. соч. С. 387–389.



настырскому уставу любил проводить Великий пост<sup>38</sup>. Будучи тесно связан с Острожским кружком и его покровителем, преподобный Иов (Желизо) просто не мог не быть знаком с Вишенским и Княгиницким, служившими в ту пору у князя и выполнявшими важные его поручения церковного характера<sup>39</sup>. Более того, как доказала В. П. Колосова, монашеский постриг Иоанн Вишенский принимал в соседнем Дубенском Преображенском монастыре<sup>40</sup>, что также подтверждает мнение о давнем знакомстве двух «дубенских» подвижников.

На момент возвращения старца Иоанна Вишенского с Афона в Украину преподобный Иов Почаевский по какой-то причине был отстранен от игуменства в Дубенском монастыре. Вместо него настоятелем обители становится отец Виталий из Дубно, автор произведения «Диоптра, сиречь Зерцало, албо Изображение известное живота человеческого в мире»<sup>41</sup>. В написанном в Уневском монастыре весной 1605 г. послании к «старнице Домникии» Иоанн Вишенский сообщает об имевшемся у него в ту пору конфликте с игуменом Виталием, от которого ему довелось претерпеть «поношение и уничижение». Упомянув об этом, святогорец так отзывается о новом дубенском настоятеле: «Сей же глас, мню, в первых пан Виталий, казнодѣя волынскій, отрыгал»<sup>42</sup>. Кроме того, старец Иоанн уличал отца Виталия в склонности к «мудрованиям латинским».

До этих событий преподобный Иов Почаевский, хоть и был отстранен от игуменства, продолжал оставаться в Дубенском монастыре. Однако именно в период с 1605 по 1607 г. преподобный неожиданно для всех «тайно оставил» родную обитель, которой отдал более 20 лет, и переехал в пустынное место в окрестности Почаевской горы, где поселился в пещере для молитвенного уединения и аскетических подвигов<sup>43</sup>.

Как мы знаем, в это же время, по совету Иоанна Вишенского, так же поступает и преподобный Иов (Княгиницкий), оставивший Угорницкий монастырь и удалившийся в пустынное место, «жесточайшаго безмолвнаго житія желающе»<sup>44</sup>.

<sup>38</sup> Ульяновский В. И. Згад. праця. С. 871–872; Иов Почаевский // Православная энциклопедия. Т. 25. М., 2011. С. 267–280.

<sup>39</sup> Шумило С. В. Старец Иоанн Вишенский: афонский подвижник и православный писатель-полемист. С. 22–28, 85–90.

<sup>40</sup> Колосова В. П. Автограф Ивана Вишенского // Федоровские чтения, 1978. М., 1981. С. 128–132; Ее же. Иван Вишенский и Павел Домжив-Люткович // Там же, 1979. М., 1982. С. 24–34.

<sup>41</sup> Виталий Дубенский // Православная энциклопедия. Т. 8. М., 2004. С. 557–558; Иов Почаевский // Православная энциклопедия. С. 267–268.

<sup>42</sup> Иван Вишенский. Сочинения. С. 163.

<sup>43</sup> Левицкий В. Жизнь и деятельность преподобного Иова (Железо) на пользу Почаевской Лавры // Волинские епархиальные ведомости. 1914. № 13. С. 205–208; Иов Почаевский // Православная энциклопедия. С. 267–280.

<sup>44</sup> Иеромонах Игнатий из Любарова. Житие и жизнь преподобного отца нашего Иова. С. 62.

События эти совпадают как по времени, так и по характеру. Оба современника удаляются в пустыню для молитвенного уединения, а затем на месте своего отшельничества основывают новые обители — Манявскую и Почаевскую, ставшие новыми центрами и светочами православной духовности и монашества в крае<sup>45</sup>.

Со временем почаевские иноки, видя глубокий аскетизм Иова (Желизо), пригласили его стать игуменом Почаевской обители, где старец вводит афонский общежительный устав. Примечательно, что именно около 1607 г. в Почаевском монастыре значительно увеличилось число насельников<sup>46</sup>, что связано, скорее всего, с переходом туда следом за преподобным Иовом части братства из Дубно<sup>47</sup>.

Введение афонского общежительного устава требовало определенно-го духовного руководства и благословения со стороны опытного афонского подвижника и старца, каковым на тот момент уже был прп. Иоанн Вишенский. Поэтому, помимо упомянутых монастырей, старец Иоанн, скорее всего, во время своего «странствования» по Галиции и Волыни побывал и в Почаевской обители. Не случайно, видимо, преподобный Иов (Желизо) в схиме принял имя Иоанн — как бы в память о своем наставнике и сподвижнике Иоанне Вишенском, так же как Иезекииль (Княгиницкий) в схиме принял имя Иов — в память о единомышленнике и сподвижнике Иове (Желизо), что должно было символизировать их духовное родство и братство. Этот факт тоже может служить дополнительным подтверждением мнения об их тесном знакомстве и взаимодействии. Скорее всего, и конфликт Иоанна Вишенского с новым дубенским игуменом Виталием тоже был как-то связан с делом преподобного Иова Почаевского<sup>48</sup>.

В любом случае, одинаковые действия всех трех подвижников в одном и том же регионе и в одно и то же время по введению афонского общежительного устава свидетельствуют об их взаимосвязи. Всё это совершалось в рамках масштабной монастырской реформы, затеянной ревнителями афонского исихастского наследия и традиций.

Выполнив главную задачу своего визита в Украину по оказанию помощи в утверждении афонского устава и проведении монастырской реформы, старец Иоанн Вишенский около 1607 г. вновь возвратился на Святую Гору. При этом он завещал преподобному Иову (Княгиницкому) не покидать Манявскую пустынь, обоюдно облюбованную ими для мо-

<sup>45</sup> Шумило С. В. Старец Иоанн Вишенский: афонский подвижник и православный писатель-полемист. С. 85–90.

<sup>46</sup> Хойнацкий А. Ф., прот. Преподобный Иов Почаевский и схимонах Иов (Княгиницкий) // Волынские епархиальные ведомости. 1879. № 13. С. 491.

<sup>47</sup> Иов Почаевский // Православная энциклопедия. С. 267–280.

<sup>48</sup> Шумило С. В. Старец Иоанн Вишенский: афонский подвижник и православный писатель-полемист. С. 85–90.

литвенно-аскетических подвигов, предсказав ей важную роль в будущем. Именно эта обитель не только стала центром монашества в землях Галиции, но и дольше всех продержалась в православной вере, оставаясь единственным в крае оплотом православия вплоть до насильственной ликвидации скита католическими австро-венгерскими властями в 1785 г.<sup>49</sup>

В Украине старец Иоанн пробыл около трех лет. По возвращении на Святую Гору он пишет новые свои произведения: «Зацепка мудрого латынника з глупым русином» (1608–1609), «Послание Иову Княгиницкому» (1610), «Послание Львовскому братству» (1610) и «Позорище мысленное» (1615–1616).

Подвизаясь на Афоне, он продолжал сохранять связи с монашескими Украиной через переписку с прп. Иовом (Княгиницким) и другими.

В последние годы жизни, «жесточайшаго безмолвнаго жития желающе», старец Иоанн Вишенский поселился в отшельнической пещере неподалеку от болгарского Зографского монастыря<sup>50</sup>.

Одно из последних прижизненных упоминаний о старце Иоанне Вишенском имеется в определении Собора 1621 г., прошедшего в Луцке под председательством Киевского митрополита Иова (Борецкого)<sup>51</sup>. Судя по содержанию этого документа, в 1621 г. о. Иоанн Вишенский был еще жив. Более того, Церковный Собор Киевской Митрополии от лица всей Церкви именует в нём старца Иоанна «преподобным мужем» и «блаженным», «в житии и богословии цветущим»<sup>52</sup>. Тот факт, что Собор отдельным постановлением предписывает пригласить «блаженного старца» с Афона в Украину, свидетельствует о его почитании и высоком духовном авторитете на родине еще при жизни.

Точная дата преставления старца Иоанна Вишенского доподлинно неизвестна. Всю жизнь удаляясь от мирской славы и суеты, он ушел в мир иной, как и подобает афонским подвижникам, тихо и незаметно, не оставив об этом никаких следов. Так и уходит большинство афонских старцев, и лишь с годами, особым Промыслом Божиим, о некоторых из них становится известно в миру. Именно так и случилось со временем со старцем Иоанном.

В письме инока Манявского скита Леонтия от 9 сентября 1633 г. впервые упоминается старец Иоанн Вишенский как преставившийся.

<sup>49</sup> Великий Скит у Карпатах. Т. 2: Великий Скит у документах і матеріалах XVII–XXI ст. / ред. М. Кугутяк. Івано-Франківськ, 2015. С. 273–287.

<sup>50</sup> Шумило С. В. Старец Иоанн Вишенский: афонский подвижник и православный писатель-полемист. С. 94–109.

<sup>51</sup> Неменский О. Б., Пидгайко В. Г. Указ. соч. С. 387–389.

<sup>52</sup> Советование о благочестии. 1621 // Памятники, изданные Временной комиссией для разбора древних актов. 1845. Т. 1. С. 247–248.

Более того, о. Леонтий пишет о нём с глубочайшим почтением и называет: «Блаженной памяти великий старец Иоанн Вишенский Святого-рец»<sup>53</sup>.

Таким образом, на основании этого документа можно однозначно констатировать, что скончался старец не позднее 1633 г.

Влияние сочинений и идей старца Иоанна прослеживается в трудах и деятельности прп. Иова (Княгиницкого), прп. Иова (Желизо) Почаевского, Стефана Зизания, Исаакия Борисковича, Киприана Острожанина, Елисея Плетенецкого, митр. Исаии (Копинского), прпмч. Афанасия (Филипповича) Брестского, прп. Паисия Величковского и многих других. Всех их можно считать продолжателями дела, начатого старцем Иоанном Вишенским.

По убеждению Пантелеимона Кулиша, именно старец Иоанн Вишенский и его последователи сумели силою своего внутреннего подвига и верности сохранить чистоту православия под натиском польско-католической экспансии<sup>54</sup>.

Убежденный последователь исихастского учения святителя Григория Паламы, сподвижник преподобных Иова (Княгиницкого) Тисменицкого и Иова (Желизо) Почаевского, старец Иоанн Вишенский принадлежит к числу выдающихся отечественных подвижников благочестия. Уйдя в пещерный затвор на Святой Горе Афон, он, сам о том не помышляя, оставил бессмертный след в истории Православной Церкви в Украине, повлияв на ее возрождение после событий Брестской унии 1596 г.<sup>55</sup>

Наследие старца Иоанна — бесценная духовная и литературная сокровищница. Незаслуженно забытое сегодня, оно является важной составляющей как отечественной культуры, так и мировой православной цивилизации. В наше время это наследие обретает новую актуальность и требует более глубокого изучения и возрождения.

---

<sup>53</sup> Цитата из письма инока Манявского скита Леонтия члену Львовского братства Н. Золоторуцкому от 9 сентября 1633 г. // Голубев С. Киевский митрополит Пётр Могила и его сподвижники. К., 1898. Т. 2. Прил. С. 35.

<sup>54</sup> Кулиш П. А. История воссоединения Руси. СПб., 1874. Т. 1. С. 318–319.

<sup>55</sup> Шумило С. В. Старец Иоанн Вишенский: афонский подвижник и православный писатель-полемист. С. 15–20.

*Журова Л. И.*

---

**Преподобный Максим  
Грек и митрополит  
Даниил: послания  
об иноческом жительстве**

**И**нтерес к Афону имеет богатую историю в России<sup>1</sup>. В XIV–XV вв. Святая Гора, по мнению М. Н. Тихомирова, сделалась «центром славянской и греческой взаимности»<sup>2</sup>.

В первые годы пребывания в России Максимом Греком было составлено три сочинения об афонских монастырях. Первое написано по просьбе великого Московского князя Василия III — «Послание об устройстве афонских монастырей» (1518–1519 гг.)<sup>3</sup>. Государь, вовлеченный в дискуссию о нестяжательности монастырей на Руси, высказывал желание узнать от греков, как обустроены знаменитые афонские обители. Востребованность темы обусловлена дискуссией о вотчиновладении монастырей и организации иноческой жизни на Руси.

Последнее сочинение Максима Грека о Святой Горе — «Сказание об афонских монастырях» — относится к концу его жизни, оно сохранилось в единственном списке, не имеет названия, написано по просьбе некоего «преподобия»<sup>4</sup>.

Посвященные одной теме, сохранившие основную идею, эти два послания отличаются объемом, отбором и систематизацией материала, логикой построения и интонацией речи. В первом сочинении Максим Грек на примере Великой Лавры и Ватопеда как особых монастырей

---

Работа выполнена в рамках поддержанного РГНФ научного проекта № 15–04–00503.

<sup>1</sup> Сеницына Н. В. Послание Максима Грека Василию III об устройстве афонских монастырей (1518–1519 гг.) // Византийский временник. 1965. Т. 26. С. 113–115.

<sup>2</sup> Тихомиров М. Н. Россия и Византия в XIV–XV столетиях // Сборник радова византологскогo института. Београд, 1961. Кн. 7. С. 35.

<sup>3</sup> Преподобный Максим Грек. Сочинения. М., 2008. Т. 1. С. 119–132. Название: «Изложение отчасти пребывания и чина сущих въ Святѣи Горѣ святѣиших монастырей общих и глаголемых особных и отчасти сказание, яко не от человекъ, ниже человеки, но от божественаго промышления и помощи съблюдается Гора она до днесь».

<sup>4</sup> Публикация: Ржига В. Ф. Неизданные сочинения Максима Грека // Byzantinoslavica. Praha, 1935–1936. Т. 6. P. 95–99.

и Дионисиевой и Зографской обителей как общежительных предлагает судить о двух типах иноческого жительства. Пространный неспешный рассказ об истории, топографии, устройстве, труде и быте святогорских обителей, о должностях и чинах, управлении монастырским хозяйством и чудесах, ниспосланных для сохранения святости места, Максим Грек ведет в виде задушевной беседы и надеется, что великодержавный князь проникнется к Святой Горе любовью<sup>5</sup>. Нельзя исключать, что еще одной целью этого послания был ответ хулящим афонские монастыри.

В «Сказании об афонских монастырях» церковный писатель обещает вкратце поведать о живущих в Святой Горе, потому что писать «ему велми притрудно: очесемъ, уже же притупающимся, и руцѣ, частѣ болѣзнующи». Основная тема сочинения — особое и общее иноческое жительство. В самом начале он заявляет: «Вси бо монастыри без имѣниих, рекше, без сел живут, одними своими рукодѣли и непрестанными труды и в потѣ лица своего добывают себѣ вся потребна житийская». Т. е. нестяжательство монастырей — ведущий мотив повествований Святогорца об Афоне даже тогда, когда на Руси в середине XVI в. окончательно победила идеология иосифлян.

Максимом Греком дана краткая, но выразительная характеристика церковному чину и уставу, строгому быту и каждодневному труду иноков, рассказано о поставлении игуменов и преодолении «безгодия» афонскими монахами: «В таких бѣдах живут смиреннии они старци и всѣх сих трѣпят доблеьствене за вѣру и любовь яже в Господа Иуса Христа». Особо автор подчеркнул, что «чиста есть Святаа Гора от сцевых непохвалных прибытков», т. е. нет сомнительных доходов. Таким образом, рассказы об афонских монастырях интересны не только с познавательной точки зрения, но и как примеры истинного служения монашества.

К раннему периоду творчества относятся два небольших послания Максима Грека об Афоне. Так, в статье «О Святой Горе и афонских монастырях» (в рукописях названия не имеет)<sup>6</sup> дано очень краткое описание афонских обителей и отмечено, что общежительные и особные монастыри «вси без имениих». В «Сказании старца Максима Святыя Горы къ старцу Васиану о Святой Горѣ жительства»<sup>7</sup>, составленном по просьбе Вассиана Патрикеева для его Кормчей, сведения об афонских монастырях, ставших примером нестяжания, изложены в кратком виде, они служили предисловием к каноническому сборнику. Послания Максима

<sup>5</sup> В кратком заключении «Изложения» Максим монах предлагает князю поддержать афонские обители и священный Ватопед, который принимал от его прародителя, приснопамятного Палеолога, богатые дары. Известно, что московские князья поддерживали святогорские монастыри.

<sup>6</sup> РГБ. Ф. 256. Румянцевское собр. № 264. Л. 133 об.—134. Сочинение не издано.

<sup>7</sup> Преподобный Максим Грек. Сочинения. Т. 1. С. 341–342.

Грека об Афоне носят просветительский характер, они окрашены воспоминаниями и ностальгией. Следует отметить, что в его рассказах не упомянуты пустыни, тогда как преподобный Нил Сорский, проведший на Афоне несколько лет, покоренный монастырскими порядками святогорцев, вернувшись на Русь, основал скитское жительство, чем спровоцировал обсуждение в русской публицистике вопроса о пустынном и общем житии монахов.

Обратим внимание, что Максим Грек не высказывался о порядках в русских монастырях, где он по обвинению Московского митрополита Даниила, инициировавшего Соборы 1525 и 1531 гг., провел большую часть своей жизни в России: Иосифо-Волоколамском (1525–1531 гг.), Тверском Отрочем (1532–1547 гг.), Троице-Сергиевом (1551–1555 гг.)<sup>8</sup>.

О положении дел в русских обителях можно судить по сочинениям отечественных церковных писателей. Так, преподобный Иосиф Волоцкий в своем духовном завещании изложил устав иноческого общежительства. Его преемник по игуменству Даниил (впоследствии — Московский митрополит) своими письменными трудами распространял учение патрона. Речи архипастыря порождены той или иной ситуацией, сложившейся в общественной среде.

Правила общего жительства и соблюдение монастырского устава митрополит Даниил обсуждает в послании игумену Владимирского Никольского монастыря Пафнутию<sup>9</sup>. Сочинение спровоцировано слухами о том, что «не по обычаю общаго монастыря презвитеры и диаконы емлют по рукамъ милостыню, лихоимству радующеся, а монастырский уставъ разоряюще». Обеспокоенный алчностью, процветающей в монашеской среде, Московский митрополит обращается к братии с наставлениями об исправлении дурных нравов. Игумену он предлагает наказывать виновников: так, с пресвитерами или простыми иноками, уличенными в проступках, сначала сотворить духовные беседы наедине, а затем разговаривать при двух-трех «послухах» (т. е. свидетелях). Если не исправятся, советует митрополит, то наказывать их сухоядением, если и это не поможет, то отлучать от Святого Причастия или вовсе изгонять таких из обители. Даниил напоминает, что самому пастырю надо быть праведным, тогда «да возможесть врачевати здравымъ учениемъ и лукавнующихъ обличати, и уклонятися отъ всякаго неправеднаго гнѣва, такоже и отъ суда неправеднаго». Митрополит составляет кодекс о должных

<sup>8</sup> Синицына Н. В. Максим Грек. М., 2008. С. 234.

<sup>9</sup> Послания митрополита Даниила цитируются по рукописи РНБ. Софийское собр. № 1281. 20–30 гг. XVI в. Сильвестровский сборник. Листы указаны в скобках. «Послание грешнаго и худаго инока Даниила, милостию Божию митрополита всея Руси, в Володимер, во обитель святого чудотворца Николы на Волосово въ общий монастырь митрополии всеа Руси игумену Пафнутию и съ братиею о благочинии и крѣпости монастырскаго устава. Слово 1». Л. 221–224.

отношениях игумена со священниками и старцами и правила поведения монахов. Требования элементарны: на трапезе не беседовать, не смеяться, на чужое место не садиться, после вкушения пищи в трапезной не оставаться, по монастырю праздно не шататься, из монастыря без благословения игумена не выходить, из кельи в келью не бродить, сидеть в своей келье с молчанием. Во время службы каждый инок должен стоять на своем месте благообразно, соединив ноги и смежив очи, «мысль свою отвращая от суетныхъ прелестнаго сего жития», не шептаться, не смеяться, просфору и кутью вкушать благочинно. Такие простые наказания не случайны в трудах митрополита. Известно, что порядки общего жития в русских монастырях XVI в. были далеки от совершенства, поэтому митрополит ставил вопрос о роли и ответственности настоятеля за организацию жизни в монастыре и советовал: «Подобаеть бо пастьрю милостиву и страшну быти, смиренну же и високу», дабы с честью исполнить свои обязанности.

Митрополит Даниил проповедовал суровый аскетизм, что послужило причиной его конфликта с братией его родного Волоколамского монастыря во времена игуменства. Иноки Волоколамского монастыря пожаловались на Даниила некоему старцу Ионе<sup>10</sup>, и митрополит ответил на это посланием «О иноческом законѣ и правилѣ общаго житиа въ святей обители Преславныя Богородица во общем Иосифове монастыре... Слово 7» (Сильвестровский сборник. Л. 270 об.–282 об.), по которому можно судить о жизни монашества на Руси XVI в. Даниил обсуждает общежительный закон и правило о личной собственности иноков: «Положим себѣ начало еже не держати стяжания особнаго, и вещи, и особных, и рукодѣлия особнаго, но всѣм довлѣтися из казны монастыря вкупѣ общими потребами». Как всегда, церковный писатель поддерживает свои наставления авторитетом отцов Церкви, здесь он ссылается на слова святого Василия Великого, толкования пресвитера Аммона Деяний апостольских, на 6-е Правило Перво-Второго (Двукратного) Собора в Константинополе (861 г.) и др. Его заключение таково: святые отцы глаголют, «яко не подобает иноком стяжания особнаго имѣти». Согласно уставу иноческого жительства, нужно соблюдать обет нестяжания, потому что «ищет Бог от инок да съвершенное умершвление от мира и нестяжание».

Считая личную собственность инока в общежительном монастыре недопустимой, он запрещал хранение книг и икон в кельях, чем спровоцировал недовольство братии. Максим Грек в «Сказании об афонских монастырях» считал книгу в келии желательным предметом: «В келиах их не найдешь ничто же ино, развѣ их одѣяния и обувания, и книжку,

<sup>10</sup> Послание волоколамских иноков // Жмакин В. Митрополит Даниил и его сочинения. М., 1881. Приложение. С. 55–57.



которую еще кто грамотъ умѣет». Даниил был сторонником соборного чтения, а не келейного. Митрополит обосновывал свою позицию тем, что монахи неспособны самостоятельно понять Писание, апостольские и отеческие предания, а потому могут впасть в ересь, и только проповедник имеет право на произнесение и толкование святых слов. Для украшения икон монахами собиралось серебро, что было, по мнению Даниила, чревато любостыжанием.

Даниил рисует идеальный портрет монаха: «Имѣяху образ смирен, сирѣчь и лица не умываху, и одѣяние худо, и обычаи простъ, и глаголь недвоесловен, и ступание нетщеславно, и худость ризная, и глас срѣдная мѣры, и в нищете житъе, и конечное нестяжание, паче же всѣх умное хранение, и трезвение, и пождание во всѣх съ долготерпѣниемъ стяжаша. Се суть истиннии иноцы, иже тако Христа ради на земли пожиша». В. Жмакин упрекал митрополита Даниила за то, что тот больше описывал внешнюю сторону жизни монахов, недостаточно уделяя внимания духовной. Преподобный Максим Грек в описании братии отмечал их труд: «Тѣм обща вся: и труды, и работы монастырския без лѣности и роптания и на мори, и на земли, и на горах... Сами плотники, сами кузнецы, прѣтные, мастера, и сапожники, и кожевники».

Видимо, болезненным был вопрос об имуществе и особом положении иноков знатного рода. Здесь позиция митрополита твердая, и выражена она образно и эмоционально: «И никтоже да не глаголет, яко аз рода царскаго есмь, ниже да мудрствует, яко аз от бояр великих рода есмь. И кто же да не възносит на высоту брови своя, глаголя, яко мы убо от свѣтлых и благородных родителей есмы рождени и воспитани, а си от убогих и нищих рода есмь и от худых родителей воспитание и оного рабъ есмь. Ни, братие, ни, любимицы, да никто же сие помышляет, да никто же сиа дерзнет!». Максим Грек в посланиях об афонских монастырях высказывался на эту тему мягче: «Будет кто богат, стрижеться у них и принесет им серебро от своего произволения, принимают, а покой ему ровен с всею братею, и не прибавляют ему ничего же, ни он же просит, ни облегчат его от служб монастырских, развѣ еще болен есть или добрѣ стар и немощен». Если слова Максима Грека сыграли просветительскую роль, то речи митрополита Даниила интересны как пастырские проповеди, наполненные осуждением человеческих пороков и наиданиями.

В русской церковной публицистике был поднят вопрос, какой тип иноческого жительства — киновия или пустынь — предпочтительнее. В практике монастырской жизни на Руси уживались эти две внешне непохожие формы<sup>11</sup>.

<sup>11</sup> Карбасова Т. Б., Руди Т. Р. О формах монашеского жизнеустройства в средневековой Руси (на материале древнерусских житий XI–XVII веков) // Русская литература. 2016. № 2. С. 5–18.

Послание «О различии иноческаго жителства: инако вельми удобно къ спасению общее житие; и аще по Бозѣ имѣтъ разумъ свои, тако же и пустынное житие; и яко творяи волю Божию на всякомъ мѣстѣ спасение обрящеть. Слово 5» (Сильвестровский сборник. Л. 235 об.–249) представляет ответ митрополита Даниила иноку, склонявшемуся к уединению и пожелавшему разобраться, какой тип иночества: пустынное или общежительное — более всего способствует спасению души. Сам митрополит был сторонником киновии, но в своем сочинении он стремился дать объективную характеристику различным формам иноческого жития: пустынному, общему и особному, ссылаясь на учение преподобного Иоанна Лествичника. Похвала общему житию, митрополит Даниил отмечает, что «повсюду приятно есть безмолвие, и внимание, и молитва, и прочитание, и рукодѣлие, и нестяжание и худость; или в пустыни, или во общем житии безмолвие любити всѣмъ потребно есть, и въ общем житии пустыня внутреняя». Он приводит слова святых Никиты Стифата, Василия Великого, Ефрема Сирина, Исихия Иерусалимского, Симеона Нового Богослова, Кирилла Александрийского о смысле иноческого служения, различии киновии и пустыни, о силе молчания («молчание бо начало очищения души есть») и уединения в монашеской жизни. Даниил признаёт достоинства пустынножителства, которое избрали многие святые отцы, но считает, что некоторые иноки, ведомые плотской волей и разумом нерассудным, «отшествие совершают неразумно». А тихое житие, безмолвие, уединение в молитвах благоприятно и в общем житии, и в пустыни, если стараться «творити угодная Богу», поэтому он призывает своего адресата, которого называет «любимиче», к смирению: «Смири себѣ, быв послушав до смерти». Неоднократно митрополит напоминает об обязанностях монаха: соблюдать нестяжание, худость, чтение священных книг и отеческих поучений, а «которые же до инок Богови обещаетца, еже отрещися мира и пребывати в пощении, и цѣломудрии, и послушании, тѣрпѣти же всяку скорбь и тѣсноту иноческаго жития и прочая обдержныя заповеди и предание иноческое обещаетца, и в мѣстех, в нихже постригошася, терпѣти единомушно». Иноческое житие построено на обете терпеть нищету, признавать нестяжание, хранить молчание и удаление от мирских дел, но, заключает митрополит, «зѣло бо вредно есть съвокуплении иноких».

В жизни русского общества первой половины XVI в. по инициативе мирян была поднята тема об уходе в монастырь, и церковные писатели на него откликаются.

Преподобный Максим Грек составил ответ на просьбу некоего, пожелавшего перейти в иноческое житие: «Словцо къ хотящимъ оставля-

ти жены своя без вины законныя и ити въ иноческое житие»<sup>12</sup>. Другое название этого же сочинения вписано почерком Максима Грека на поле уникального, раритетного по составу Румянцевского сборника: «Почучение, яко мощно и легко есть спастися и мирском жителстве»<sup>13</sup>, определившем точку зрения автора — о защите достоинства брака. Обращаясь к адресату («любезныи ми брате и друже»), автор надеется «малыми писмены исцѣлвити помыслы» его и излагает свои рассуждения о законной и богоугодной жизни человека с женой, часто ссылаясь на послания апостола Павла.

Преподобный Максим Грек объясняет, что уход в иноческую жизнь совсем не обязателен, если хочешь служить Богу, главное — хранить в себе «прилѣжно испльнение спасителныхъ заповѣдей божественаго и поклоняемаго Христова Евангелия, сирѣчь всяка правда, всяка милость, и милосердие, любы нелицемѣрна, смирение сердечное, кротость, цѣломудрие, презрѣние богатства гыблющаго, славы мирския, и чести, и тще славиа, и всякого лихоимания отложение». Наличие этих добродетелей в мирском человеке приближает его к идеалу иноческого жителства.

Он считает, что не монашеской одеждой и воздержанием от еды и питья «благовѣрие христіанское състоится», а воздержанием от злобы и страстей плоти и духа. Его наставления общеприняты: *«Но аще поистиннѣ желаете большему спасению, разрѣшите себе самѣхъ от всякыя злобы, неправды, лукавства, лихоимания, хищения чюжихъ имѣний, лъжи, клеветы, зависти, лихарадства и всякого безчеловѣчиа, възлюбите же всякыя правды и человѣколюбие, и милость и милосердие, и благость и святыню, сирѣчь довольни бывайте своими супружницами, а чюжия не желайте...»*.

Если соблюдаем три заповеди, повторяет ватопедский инок: веру, суд и милость, эти три «неложныхъ образа боголюбиваго жителства», тогда и сможем благоугодити Владыке в мирском чину. Поэтому, заключает Святогорец, не ищите разлучения с женами, живя с ними по закону и детей питая.

Обращает внимание преподобный Максим и на поведение, недостойное монахов. Видимо, оно было вызвано наблюдениями Святогорца за нравами монахов в русских обителях. Так, он пишет, что одетый в иноческое платье, но не соблюдающий Спасовых заповедей и отеческих преданий, «бесчинно и недостойнѣ ихъ ходитъ и жителствуеть, напиваяся всегда и объядаяся несытнѣ, и сребролюбьствуя лихоимателнѣ, и лихарадствуя съ лукавством. Таковыи ризами точию разликуеть от безчиннаго бѣлца». Тот же, кто с прилежанием и глубокой верою

<sup>12</sup> Преподобный Максим Грек. Сочинения. М., 2014. Т. 2. С. 286–289; Журова Л. И. Авторский текст Максима Грека. Новосибирск, 2011. Ч. 2. С. 85–92.

<sup>13</sup> РГБ. Ф. 256. Собр. Румянцева. № 264. Л. 122.

исполняет Спасовы заповеди, угождает Богу и «наречется инокъ, хоти и въ бѣльском чину от жития сего изыдетъ», заключает афонца.

В кратком послании «Къ нѣкому, желающу отрещися мира и ити въ иноческое житие, коснящу же, а уже нужею ни единою обдрѣжим, и еще просящу у него притчи, и ганания, и словесе темна»<sup>14</sup> Максим Грек отвергает «словеса темные» и предлагает «притчи светлыя и зело полезныя». Путь иноческого служения начинается с того, пишет церковный проповедник, когда человек «внѣ всякыя суетныя мльвы и плищеи себе сѣтворь, въслѣдъ гоняше непрестанным желаниемъ премирнаго рачения, задних убо всегда забывая, на праведная же простираяся, достигнути желая почестъ вышняго звания, его же ради и конечное мльчание въсприать, весь же разум свои въ себѣ събравъ и затворивъ». Прибежищем и греховному, и целомудренному человеку служит святая Церковь, одним она дает врачевание и исцеление, другим — утверждение и сохранение.

С рассуждениями об иноческом жителстве обращается Максим Грек в пространном «Слове въспоминателном о исправлении иноческаго жития къ нѣкимъ честным инокыням»<sup>15</sup>. Примечательна работа церковного писателя над этим текстом, включенным автором в прижизненные собрания. Так, в Румянцевском сборнике, сохранившем, как правило, первоначальные варианты сочинений, читаем: «...в них же схожение не противится заповѣдемъ Владычнымъ и отечьскимъ иночьскимъ уставомъ», в Иоасафовском и Хлудовском собраниях автор разворачивает понятие иноческого устава: «...в них же схожение не противится заповѣдемъ Владычнымъ, ни разаряеть отечьскыя уставы иночьскыя, яже суть нестяжание, безмльвие, непечително житие, несребролюбие, нелихоимство, смиреномудрие, кротость, любы нелицемѣрна, милосердие и благоутробие къ всякому, въ бѣдах живущему».

Врукописи Иоасафовского собрания (РГБ. Ф. 173. Собр. МДА/І. № 42. Л. 346 об.) сохранилась вставка, сделанная рукой Максима Грека, поясняющая библейскую цитату: «Аще убо поистинѣ желаю избыти страшнаго послѣдняго осуждения, да рѣвную прилѣжно онѣхъ, о них же поеть Божьи пророкъ, глаголя: *«Ходяще, рече, хождаху и плакаху, метяюще сѣмена своя, грядуще же приидутъ съ радостію, вземлюще рукоятіи своя»* (Пс. 125:6). Сію священную рѣчь не точию о мучьничьскихъ страдалецъ изглагола Духъ Святый, но и о преподобныхъ иноцѣхъ, къ всякой скръби и тѣснотѣ волею себе уготовающихъ и ходящихъ нелѣпно шествиемъ еже по Бозѣ, и съ многими слезами, и труды, и постничьскими поты метяющихъ сѣмена своя духовная, сирѣчь благаа дѣвания».

<sup>14</sup> Не издано. РГБ. Ф. 37. Собр. Большакова. № 285. Л. 155 об.–158.

<sup>15</sup> Преподобный Максим Грек. Т. 2. С. 308–316; Журова Л. И. Авторский текст Максима Грека. С. 106–122.

Адресатам, решившим «отрещися мира», митрополит Даниил отвечает в двух посланиях. Знатному мирянину, пожелавшему уйти в монастырь<sup>16</sup>, Даниил излагает учение об иноческой жизни, сопряженной со множеством трудностей, которые могут быть не по силам всякому человеку. Проповедник настоятельно советует сначала испытать себя: «Трудом и подвигомъ искушение жития приимати, и благородие свое не щадѣти, и учитися благоговѣинству въ всем: и в дѣлех, и словесѣх, и въ позорѣ, и хождении, и долу понича». Известны случаи, когда некоторые постриженники малодушествуют и отказываются от своих обетов, «не могуще терпѣти иноческаго тризнища, к любоплодному сластному житию, увы, окаянно паки възвращаютца». Спасение души, считает архипастырь, можно заслужить и в мирской жизни. Ссылаясь на святого Василия Великого, церковный писатель напоминает, что «обоя сия житиа (супружное и девственное) требуютъ внимания и трѣзвѣνια», и супружество налагает на человека многие тяготы «от молвы, и плища, и попечения суетнаго». Богу благоугодить можно и в мирской жизни, сохраняя чистоту и целомудрие<sup>17</sup>. Даниил заключает: «Тѣм же, о любезне, аще отрещися, восхотѣвши мира и ко высокому потщатися житию, и вмѣсто мирянина инокъ быти, и благым Божиимъ получитьи, иже възлюби, и възжелѣ, и се вѣждь, яко неуспѣание и претыкание твори души, еже и вещеным стяжаниемъ попечение и тщание». Человек, пожелавший «тещи вѣслѣд Христа», должен «в души своей умрети первие, неже не отступати живонаснаго сего взыскания».

Таким образом, преподобный Максим Грек и митрополит Даниил, представляя разные идеологические направления в общественной жизни Московской Руси первой половины XVI в. и два стиля в церковной публицистике XVI в., сходятся в стремлении использовать проповедническое слово для исправления иноческого жительствова.

<sup>16</sup> «О наказании, якоже прияхом от Бога и от святых апостолъ и богоносных отецъ нашихъ церковная предания и закон, сице съдрѣжати и вѣровати и почитати подобает; и како от Бога научени святии апостоли чловѣческое житие на двѣ жизни уставивша: на дѣвственное, сирѣчь на иноческое, и на супружное; и яко хотящему притещи во иноческое житие, преже искушатися подобает; и яко лѣпо есть пришедшему к законному браку съхранити цѣломудрие и чистоту, сирѣчь, кромѣ законныя его жены, не смѣситися любодѣйством, понеже целомудрие и чистота многажды от смерти избавляет чловѣка. Слово б». Сильвестровский сборник. Л. 249–270 об.

<sup>17</sup> Эту тему Даниил продолжил еще в одном послании «О целомудренем и благоговѣинѣмъ житии»: Сильвестровский сборник. Л. 296–296 об.

*Исаченко Т. А.*

---

**Афон — Унговлахия — Русь  
в пересечении судеб,  
путей и связей (вторая  
половина XVII в.)**

**А**фон как сакральный локус межправославного и межславянского общения и единения после завоевания османами Константинополя стал осознаваться более рельефно. Падение Константинополя определило тот рубеж, с которого Святая Гора оказывается в средоточии не только духовных, но и геополитических процессов — как место встречи, по сути дела, трех основных на тот момент религиозных и культурных традиций: византийской (греческой), османской (турецкой) и русской. Как справедливо отмечал в своем недавнем юбилейном выступлении игумен Дионисий (Шлёнов), «несмотря на экономический и административный прессинг, Афон оставался «оазисом», где гонимые христиане могли вдохнуть относительную земную свободу и абсолютно предаться подвигам безмолвия, аскезы и молитвы»<sup>1</sup>.

Здесь невольно вспоминаются заключительные строки «сказания» о Святой Горе Афонской, составленного в 90-е гг. XVII ст. иеродиаконном Чудова монастыря Дамаскином. Говоря об Афоне, автор рисует образ птицы, распростершей крылья над миром православия, «парящей в пустыни сей двема крилы, орла велика, сиречь двема языки, греческим и словенским, Бога славословящих жителей — до времени, дондеже исполнится Совет Господень». Проводя различие между двумя свободами — физической и духовной, чудовский иеродиакон усматривает в покровительстве Афону турецких властей Божий Промысел, ибо, под протекторатом турок, по его словам, Афон стоит «яко столп непоколебимии»: на это постоянство «грозящиеся грызут зубы еретицы латиницы, яко не покаряются им. Но и от сих прещения избавляет их Бог, судебно чрез владительство турецкое...». Дамаскин, по всей видимо-

---

<sup>1</sup> Дионисий (Шленов), игум. 1000-летие русского присутствия на Афоне: в преддверии юбилея // Московская Духовная Академия [Электронный ресурс] URL: [http://www.mpda.ru/site\\_pub/3676293.html](http://www.mpda.ru/site_pub/3676293.html).

сти, противопоставляет материальное величие «турецкого царства», где души «пленены» диаволом, духовной сущности «греческого царства» — завоеватели не принуждают греков отступать от веры, и духовная сущность народа сохраняется<sup>2</sup>.

С сер. XVII в., после поездок на Восток Арсения Суханова, Афон оказывается втянут в орбиту эсхатологии последнего царства, интерес к нему усиливается. В греческом и славянском мире получает новую жизнь концепция «эстафеты империй» («*translatio imperii*»), «Москва — Новый Константинополь», в связи с чем обращает на себя внимание педагогическая, литературная и дипломатическая деятельность валашского логофета Николая Спафария. Прежде всего, его «Хрисмологион», обращенный к московскому царю (тема отдельного исследования, которой мы здесь не будем касаться). Подобно Лихудам, Николай Спафарий занимался обучением молодого Петра, вблизи которого, судя по документам, он находился и впоследствии. Сохранился автограф Николая Спафария 1705 г. — его письмо Ф. А. Головину, в котором Спафарий в доверительных интонациях передает Петру слова Фессалонийского митрополита: «Скажи там северному князю <Петру>, чтоб поганцам <туркам> отнюдь не верил, потому что они, конечно, готовятся к войне»<sup>3</sup>. Известно, что Спафарий много находился в Воронеже, где создавался первый российский флот<sup>4</sup>.

Приехав в Россию в правление Алексея Михайловича (1671 г.), он оказался причастен к следующему временному отрезку русской истории, начавшемуся правлением Софьи и продолжавшемуся правлением Петра I (на первом этапе не единоличным), активно участвуя в дипломатических переговорах Константинополя с Московским царством (особенно в правление Валашского господара Константина Брынковяну, с 1688 г.). В очень острый период второго Крымского похода и последующей внутривосточной нестабильности в Московском государстве Спафарий трудился в России не только как профессор богословия, ученый, но и как дипломат.

Начиная с 70-х гг. XVII в. Россия придавала большое значение установлению связей с Молдавией и Валахией, справедливо рассматривая их как возможные опорные пункты в борьбе против Турции. Укрепление связей Москвы с Дунайскими княжествами приобрело в конце

<sup>2</sup> См.: «Краткое повествование, чем разнствует Святая Гора Афон от нашего Соловецкого монастыря, и чем разнствуют монастыри Святой Горы от обители Соловецкой» иеродиакона Чудова монастыря Дамаскина († 1705) / Т. А. Исаченко, отв. ред. С. М. Шумило; Рос. гос. б-ка. Москва, 2015.

<sup>3</sup> Оригинал письма хранится в коллекции академика Гамеля (СПб ИИРАН. Ф. 175. Оп. 3. № 21, автограф). Публ.: Исторические связи народов СССР и Румынии в XV — начале XVIII в. Документы и материалы. М., 1970. Т. 3. № 66. С. 223–224.

<sup>4</sup> РГАДА. Ф. 68. Оп. 1698. Д. 1. Л. 238–249.

XVII — начале XVIII в. особый смысл. Русское правительство рассчитывало получить из Молдавии и Валахии подробные сведения о турецких и трансильванских делах, о положении на Балканах. Угроза Северной войны, маячившая на горизонте, заставляла Россию стремиться к сохранению мирных отношений с Турцией.

С 1680-х гг. можно считать регулярной переписку Валашских господрей с Московским правительством и обмен посланниками. Наиболее известен приезд в Москву в 1688 г. архимандрита Исаяи с просьбой Валашского господаря Щербана Кантакузена о помощи в освобождении Валахии в обмен на признание Валахией русского сюзеренитета. Подобная же просьба была передана московскому царю в 1697 г. через посла Георгия Кастриота и Молдавским господарем Антионом Кантемиром в 1698 г. — через его посла Савву Константинова.

После поражения под Веной (1683 г.) и очевидного ослабления военной мощи Османской империи международный авторитет России усиливается. Вступление ее в 1686 г. в «Священную лигу» европейских государств антитурецкой направленности, крымские походы 1687 и 1689 гг., взятие Азова в 1696 г. еще больше усилили тягу Молдавии и Валахии к России, укрепляя веру в то, что освободиться от турецкой зависимости можно только с помощью русского оружия.

Исключительный интерес в этом отношении представляют документы, связанные с именем Валашского господаря Константина Брынковяну, который является третьим по счету (тайным) кавалером российского Ордена св. Андрея Первозванного (данные архива И. Х. Гамеля; Санкт-Петербургский Институт истории РАН. Ф. 175. Оп. 3).

Действительно, замечательная личность Константина Брынковяну недостаточно полно обрисована в русской историографии. Брынковяну вззошел на престол поздней осенью 1688 г. после скоропостижной кончины своего предшественника — Константина Щербана Кантакузина (дяди по крови), с именем которого были связаны активные шаги в направлении сближения с Москвой. Константин Брынковяну был ценителем книжности и покровителем церковного искусства, ктитором афонских и валашских монастырей. Находясь на протяжении всего своего правления (1688–1714) в непрерывном контакте с российским правительством, он добивался присоединения валашских областей к России, стремился к объединению усилий по освобождению балканских народов из-под ига Блистательной Порты. Осенью 1688 г. вышла в свет Библия на румынском языке (так называемая Библия Щербана 1688 г. — кириллическое издание на румынском языке; перевод Николая Спафария)<sup>5</sup>. Национальная Библия, таким образом, осветила эпоху правления Брын-

<sup>5</sup> Экземпляр этого ценного издания имеется и в Российской государственной библиотеке (Москва).



ковяну уже в самом начале, предопределив, может быть, в какой-то степени, финал великого правителя — мученическую кончину с четырьмя сыновьями в Константинополе.

Имя валашского правителя вынесено в славословие, читающееся на обороте титульного листа печатного издания «Проскинитария Святой Горы Афон» Иоанна Комнина Моливда («Προσκυνητάριον τοῦ ἁγίου ὄρους τοῦ Ἄθωνος...») — сразу под гербом династии Кантакузинов: Φαίδιμος ἐκ προγόνων Κωνσταντίνος Βασαράμπα Κοίρανος Οὐγγροβλάχων, οὗς διέπει μακάριως Χριστὸν ἔχων ἐπίκουρον ἑῆς βιοτῆς ἰδ' ἐπόπτην Πρεσβείαις κλειτῆς Θειοτόκου Μαρίας<sup>6</sup>.

Этого текста в славянском переводе ярославского списка XVII в. нет, поэтому мы приводим этот перевод дословно: «Славный из старейших Константин Басараб / Повелитель Унговлахийцев, которыми правит счастливо, / Христа имея Помощника своей жизни и Смотрителя, славит / Предстательство Богородицы Марии».

Перевод всего остального текста, сделанный чудовским иеродиаконом Дамаскином, читается в рукописи Ярославского Архиерейского Дома под № 15357 на л. 59–137 об.<sup>7</sup> На титульном листе выведено «Описание Святыя Горы Афон». Запись на л. 59 гласит: «Списася и напечатася при тишайшей державе благочестивейшаго и высочайшаго господаря и игемона всея Унговлахии господина господина (именно так! — Т. И.) Иоанна Константина Вассарава воеводы обетовася же Преосвященнейшему Митрополиту Унговлахийскому господину господину Феодосию тщанием и трудами изящнейшаго доктора господина Иоанна Комнина.// Да дается туне (в дар) благочестивым душевнаго его ради спасения»<sup>8</sup>.

Рукопись, подлинность которой сегодня не ставится под сомнение, хранится в университетской библиотеке «М. Эминеску» в Яссах под шифром 1-13 и имеет то же название — «Проскинитарий Святой Горы Афон», с расширением текста на титульном листе: «При тишайшем правлении Богом прославленного светлейшего и высочайшего Господина всей Унговлахии господина господина Иоанна Константина Бассараба Воеводы Бранковану. Архиерействующего преосвященного и богоизбранного митрополита Унговлахии богохранимого господина господина Феодосия. Написан в 1698 году от Рождества Христова».

<sup>6</sup> Προσκυνητάριον τοῦ ἁγίου ὄρους τοῦ Ἄθωνος. Συγγραφὴν μὲν καὶ τυπωθὲν, ἐπὶ τῆς γαληνοτάτης ἡγεμονίας τοῦ εὐσεβεστάτου ἐκλαμπροτάτου καὶ ὑψηλοτάτου Αὐθέντου καὶ ἡγεμόνος πάσης Οὐγγροβλαχίας κυρίου κυρίου Ἰωάννου Κωνσταντίνου Βασσαράβα Βοεβόνδα. Ἀφιερωθὲν δὲ, τῷ πανιερωτάτῳ Μητροπολίτῃ Οὐγγροβλαχίας κυρίῳ κυρίῳ Θεοδοσίῳ. Σπουδῆ καὶ δαπάνῃ τοῦ ἐξοχωτάτου ἱατροῦ κυρίου Ἰωάννου τοῦ Κομνηνοῦ. Ἴνα δίδωται χάρισμα τοῖς εὐσεβεσί διὰ ψυχικὴν αὐτοῦ σωτηρίαν. Τύποις Ἀνθίμου Ἱερομονάχου τοῦ ἐξ Ἰβηρίας. Ἐν τῇ μονῇ τοῦ Συναγώβου, αψα' (1701). Σ. 2.

<sup>7</sup> Русским читателям XIX в. текст был известен по публикации архим. Леонида (Кавелина) 1883 г., но эта публикация полна неточностей, поскольку повторяет ошибки писавшего.

<sup>8</sup> См.: Ἰωάννης Κομνηνός. Προσκυνητάριον τοῦ Ἁγίου Ὄρους τοῦ Ἄθωνος. Σ. 2.

«Проскинитарий Святой Горы Афонской» является наиболее известным из произведений Иоанна Комнина Моливда (Ἰωάννης Κομνηνός Μόλυβδος), в монашестве Иерофея, митрополита Дристрского<sup>9</sup>. Это один из редких текстов, бытование которого актуально как для Афона, так и для истории России. Текст интересен и для истории Греции, и для современной Румынии, равно как и для Молдавии, а также Грузии. Текст соединяет в себе душевные устремления нескольких величественных фигур, стоявших у истоков его появления: (1) «митрополита святейшия митрополии Угровалахийския и экзарха плагинов Феодосия», которому посвящено сочинение; (2) валашского господаря Константина Брынковяну, о котором Иоанн Комнин говорит: «пресветлость его явился в настоящая времена велий предстатель и помощник тоя же горы, яко же и иных премногих церквей и монастырей» (Л. 67 об.), (3) выдающегося книжника — типографа Антима Иверяну, издателя снаговской типографии, (4) самого автора — греческого вельможи, доктора Иоанна Комнина Моливда и (5) чудовского иеромонаха Дамаскина.

Из письма, которое Иоанн Комнин отправил из Бухареста в мае 1701 г. митрополиту Феодосию, известно, что ранее он жил на Святой Горе и вполне мог оценить эти места. Во вступлении к своему сочинению он говорит о причинах, которые подвигли его взяться за написание труда: «Откликаясь на просьбы друзей, он создал свой труд с надеждой на то, что князь Константин Брынковяну примет решение посетить Святую Гору, несмотря на трудности и опасности, которые обычно причиняют подобные путешествия»<sup>10</sup>.

История появления «Проскинитария» отчасти проясняет малоизученные аспекты биографии Иоанна Комнина Моливда. Есть известия о том, что в 1692–1694 гг. Иоанн Комнин Моливд находился в Москве, по крайней мере, нами обнаружено его короткое письмо Николаю Спафарию, старшему выпускнику той же Константинопольской академии. Вполне вероятно допустить, что Иоанн Моливд и Николай Спафарий имели общий круг знакомств в среде греческих ученых Константинополя. Оба были близки Иерусалимскому патриарху Досифею Нотара и его племяннику Хрисанфу Нотара (в будущем также патриарху Иерусалимскому)<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> Архим. Леонид (Кавелин) указывает на составленный им указатель к Творениям Св. Иоанна Златоуста («Новая греческая филология. Константин Сафо. Афины, 1768. С. 397»), но нам этой книги обнаружить не удалось.

<sup>10</sup> Цитируя эти подробности переписки Иоанна Комнина, мы опираемся на текст предисловия иеромонаха Иустиноса к фототипическому переизданию: Ἰωάννου του Κομνηνοῦ Προσκυνητάριου του Αγίου Ὀρους του Ἀθωνος. Ἀνατύπωση ἀπο την α' ἐκδόση του ἔτους 1701. Καρυές Αγίου Ὀρους, 1984.

<sup>11</sup> Б. А. Фонкич относит обучение Спафария к промежутку времени между концом 20-х и концом 30-х гг. XVII в.: Фонкич Б. А. [Рец. на]: Mihail Z. Nicolae le Spathaire Milesco à travers ses

Вот обрывок короткого письма доктора Комнина Николаю Спафарию, датированного весной 1697 г.:

«Из Адриополя (так! — *Т. И.*), апрель 6, 1697 письмо к Спафарию. Вашей словесности верный друг и слуга Иоанн Комнин — с Богом Достур (с припиской: «кланяйся Степану Игнатьевичу»). Л. 224.

Паломничество Иоанна Комнина Молива по Святым местам Востока (между 1694 и 1698 гг.), вероятно, совпало по времени с путешествием иеродиакона Дамаскина на Афон (через Валахию). В рукописи Ярославского Архиерейского дома оригинальная и две переводные «афонские» статьи Дамаскина соседствуют. В тексте оригинального сказания Дамаскина присутствует фраза, указывающая на его пребывание в Валахии. Описывая плоды каштана, он пишет, где он видел эти плоды ранее: «Яко мы видехом во Влахии, на торгу продают его весом не дешево»<sup>12</sup>. Протоиерей Иоанн Яхонтов, опирающийся при своем пересказе на три письма Дамаскина митрополиту Иову,<sup>13</sup> сообщает, что Дамаскин «ушел на Афонскую гору» после того, как Иов «сделался архиереем» (хиротония с переводом на Новгородскую кафедру в 1697 г.). Следовательно, пути книжников могли пересечься и в Москве, и на Афоне, и в Валахии.

6. Изучение славянского перевода «Проскинитария Святой Горы Афон» Иоанна Комнина важно и интересно «унговлахийскими» событиями и связями. Внимание к Афону как сакральному центру греко-славянского мира со стороны московских и греческих книжников было обоюдным — за стенами Москвы и Афонских монастырей шла неустанная работа по созданию и сохранению ценностей в самых разных областях — живописи, архитектуре, книгопечатного дела, литературы. В это созидание были вовлечены грекофилы — как русские, так и этнические греки, посещавшие Москву в те годы и работавшие в ней<sup>14</sup>.

Нет необходимости повторять, насколько исторически ценным представляется греческое издание «Проскинитария», увидевшее свет в типографии монастыря Снагов (в 30 км от современного Бухареста в Румынии) в 1701 г. Не менее ценным, вне всякого сомнения, для нас является русский перевод «Проскинитария», выполненный иеродиаконом Чу-

---

manuscripts. București, 2009 // МОСХОВІА: Проблемы византийской и новогреческой филологии: К 60-летию Б. А. Фонкича. М., 2001. С. 739–744.

<sup>12</sup> Л. 412 об. Цит. по рукописи РГБ. Муз. собр. № 3058. Л. 403–435. 1731 г.

<sup>13</sup> Нам из них известно лишь одно, помещенное в начале и в конце рукописи: Библиотека Академии наук. Отдел рукописей. П.І.В.7.

<sup>14</sup> См.: Лебедева И. Н. Поздние греческие хроники и их русские и восточные переводы // Палестинский сборник. Вып. 18 (81). Л., 1968. С. 132–139; Александропулос О. «Сказание об убиении Даниила Суздальского и о начале Москвы» и его перевод. К вопросу о греческих переводах начала 90-х гг. XVII в. // МОСХОВІА: Проблемы византийской и новогреческой филологии: К 60-летию Б. А. Фонкича. С. 39–69; Ястребов А. О. Венецианский след в жизненном пути Палладия Роговского // Вестник ПСТГУ. I: Богословие. Философия. 2014. Вып. 4. С. 9–28.

дова монастыря Дамаскином. Текст содержит сведения о жизни Святой Горы, ее строениях и сокровищах в относительно раннюю эпоху. Ни на Руси, ни в Европе до появления путевых заметок Василия Григоровича-Барского (1723–1725 гг.)<sup>15</sup> подобного описания не существовало<sup>16</sup>. Кроме двадцати монастырей, включенных Иоанном Комниным в описание, им также представлены Протат и скит Святой Анны. Одни описания в записях Комнина более пространны (описание Ватопеда), другие менее (монастырь Григориата). Автор предисловия к фототипическому изданию 1984 г. иеромонах Иустинос замечает, что при описании «святого монастыря русских» Иоанн Комнин касается не современного монастыря возле моря, но того, который находится в одном часе пути вглубь полуострова, известного как Палиомонастырь. Комнин упоминает, что в его дни монастыри Хиландар, Зограф, Ксенофонт и Святого Павла находились у сербов и болгар. Сегодня сербы проживают в Хиландаре, а болгары в Зографе.

Многие храмы и трапезные монастырей, которые описал Комнин, сегодня, к сожалению, не существуют. Они либо сгорели, и на их месте построили новые, либо пришли в ветхость и были обновлены. Не сохранились до наших дней и некоторые живописные произведения, о которых упоминает автор: сегодня уже утрачены изображения трапезной монастыря Ставроникита — корень Иессея и «древние философы с Сивилой». Характеризуя стиль писавшего, который отчасти передает перевод Дамаскина, иеромонах Иустинос отмечает живость описаний и легкость выражений, искренность, чистоту, и благонравие, с которыми передается взгляд на жизнь монашествующих на Афоне.

### Заключение

Мы стремились в нашем сообщении показать, что интерес к Афону в российской истории неразрывно был связан с процессами как духовными, так и геополитическими.

Появившиеся одновременно и почти забытые сегодня описания русского иеродиакона и константинопольского вельможи (будущего митрополита Дристрского Иерофея), посещавших Афон в одно и то же время, дают развернутую картину хождений, возникших в рамках одно-

<sup>15</sup> Три древних сказания о святой горе Афонской и Краткое описание св. горы, составленное в первое посещение оной Василием Барским (1725–1726 г.). М., 1882; Григорович-Барский В. Г. Пешехода Василия Григоровича-Барского-Плаки-Албова, уроженца киевского, монаха антиохийского, Путешествие к святым местам, в Европе, Азии и Африке находящимся, предпринятое в 1723, и оконченное в 1747 году, им самим писанное. Ныне же на иждивении его светлости князя Григорья Александровича Потемкина, для пользы общества изданное в свет, под смотрением надворного советника, правящего должность директора над новороссийскими училищами. СПб., 1778 (1-е изд.).

<sup>16</sup> Известное на Руси со времен Максима Грека повествование об Афоне преподобного Стефана Святогорца, вероятно, Иоанну Комнину было неизвестно.

го мироощущения. Эти описания близки по эмоциональному напряжению, которое вызывает у верующих людей соприкосновение со святыней. Оба повествования составлены исключительно на основе личных впечатлений. Они представляют собой краткие, но содержательные рассказы об увиденном на Святом Афоне; при этом русская статья возникла за пределами византийской традиции, а греческая переводная — внутри нее.

*Кондратюк А. Ю.*

---

**До питання щодо участі  
афонських іконописців  
у розписах церкви Спаса  
на Берестові 40-х рр. XVII ст.**

**Д**ослідження пам'яток, подібних до розписів церкви Спаса на Берестові 40-х рр. XVII ст., є досить непростим. Ця пам'ятка церковного живопису виконана на території, що знаходилася на перехресті латинської і візантійської культур, у період, який отримав назву «Byzance après Byzance» («Візантія після Візантії»; вислів відомого румунського дослідника Н. Йорга)<sup>1</sup>. Важливим є питання: хто були виконавці цього видатного монументального ансамблю доби митрополита Петра Могили і якими були джерела натхнення для цих розписів. Відзначимо, що у приміщенні зовнішнього нартекса храму є широковідомий, неодноразово опублікований та перекладений ктиторський грецький напис<sup>2</sup>. У цьому тексті зазначено, що малярство було виконане «перстами греків», і відновлювальні роботи у храмі завершено 16 листопада 1644 р. Однак для атрибуції пам'ятки цього свідчення виявилось замало.

У вітчизняній науці з приводу національного і географічного походження майстрів — виконавців стінопису храму існує кілька гіпотез. Відомі дослідники XIX ст. П. О. Лашкар'єв<sup>3</sup> і М. І. Петров<sup>4</sup> вважали, що розписи інтер'єру Спасо-Преображенського храму виконані афонськими майстрами. Цієї ж думки дотримувався і мистецтвознавець початку XX ст. К. В. Шероцький. Він зазначав, що розквіт грецького малярства в умовах турецької неволі міг якнайповніше проявитися лише на Свя-

---

<sup>1</sup> Jorga N. Byzance apres Byzance. Continuation de l'histoire de la vie byzantine. Bucarest, 1925. P. 5–13.

<sup>2</sup> Петров Н. И. Древняя стенопись в Киевской Спасской на Берестове церкви (оттиск из журнала «Труды Киевской Духовной Академии»). К., 1908. С. 1–7.

<sup>3</sup> Лашкар'єв П. А. Что осталось от древней киевской церкви Спаса на Берестове // Труды Киевской Духовной Академии. 1867. № 7. С. 127–138.

<sup>4</sup> Петров Н. И. Вказ. праця. С. 3.

тій Горі. Отже, виконавцями розписів у церкві Спаса мали бути майстри саме з Афону<sup>5</sup>.

Так само вважали й деякі вітчизняні вчені другої половини ХХ ст. Зокрема, Г. Н. Логвин у двох своїх монографіях «Київ» 1960 і 1982 рр. зазначав, що існуючий у храмі розпис був виконаний грецькими майстрами з Афону в 1642–1644 рр.<sup>6</sup> Про це ж писав С. К. Кілессо у монографії «Киево-Печерская лавра»<sup>7</sup>. На цьому наполягав і П. М. Жолтовський<sup>8</sup>. Проте ситуація з виконавцями розписів виявилася набагато складнішою.

Незабаром виник інший, цілком протилежний погляд. Зокрема, Д. В. Антонович припускав, що храм розписаний «у старих українських традиціях», які лише вважалися за грецькі. Навіть сам вираз, що малярство виконане «перстами греків», слід розуміти в тому сенсі, що воно виконане у старому, так званому «грецькому» стилі, себто в старих українських традиціях декоративно-стилізованого малярства<sup>9</sup>. На цю точку зору пристав також мистецтвознавець і реставратор Л. Скоп. Він писав про національну самобутність розписів Могилянської доби та їхню генезу виводив зі старовинних українських зразків. Дослідник вважав також, що стінописи храму на Берестові ідейно та композиційно споріднені з виконаними майже в той самий час розписами Свято-Духівської церкви в Потеличі (1620–40-і рр.) і Воздвиженської церкви в Дрогобичі (1610-ті рр.). Грецький вплив, на думку Л. Скопа, виступає у київському храмі лише як своєрідне культурне тло<sup>10</sup>.

З цього приводу одразу хотілося б зазначити, що, при всій їхній оригінальності та самобутності, розписи дерев'яних храмів Потелича та Дрогобича все ж є народними примітивами, у той час як київську церкву Спаса розписували, безперечно, професійні майстри. Тому порівняння цих пам'яток, на наш погляд, є не дуже коректним.

Останнім часом з'явилися й інші думки щодо виконавців стінопису Спаса на Берестові. Зокрема, видатна дослідниця Л. С. Міляєва відзначила, що стилістично деякі композиції храму нагадують роботи болгарських майстрів<sup>11</sup>. На її думку, з точки зору стилістики розписи церкви Спаса не були чимось оригінальним у поствізантійському мистецтві.

<sup>5</sup> Шероцкий К. В. Киев. Путеводитель. К., 1917. (Репринтне видання. К., 1994.) С. 276.

<sup>6</sup> Логвин Г. Н. Киев. М., 1960. С. 192; Его же. Киев. М., 1982. С. 224.

<sup>7</sup> Килессо С. К. Киево-Печерская Лавра. М., 1975. С. 59.

<sup>8</sup> Жолтовський П. М. Монументальний живопис на Україні XVII–XVIII ст. К., 1988. С. 13, 15.

<sup>9</sup> Антонович Д. В. Українська культура. Цикл лекцій. К., 1993. С. 325–326.

<sup>10</sup> Скоп-Друзюк Г., Скоп Л. До проблеми фундації Петром Могилою розписів 1644 року в храмі Спаса на Берестові // Петро Могила і сучасність (до 400-річчя від дня народження). Тези доповідей і повідомлень Міжнародної конференції. Київ, 14–16 березня 1996 року. К., 1996. С. 42–43.

<sup>11</sup> Міляєва Л. С. Митрополит Петро Могила і духовне середовище Києва 30–40-х рр. XVII ст. // Хроніка — 2000. Український культурологічний альманах. 2004. Вип. 60. С. 411.

Вони відображають загальний досить високий рівень малярства цієї традиції у першій половині XVII ст.<sup>12</sup> На наш погляд, справді можна знайти певні аналогії у принципах організації системи розписів і стилістиці між стінописом церкви Спаса та храмів Несебра першої половини XVII ст. (зокрема, церков св. Стефана і Спаса Преображення).

Досить архаїчні за манерою, розписи Спаса на Берестові стилістично близькі також до стінопису XVI ст. монастиря Дохіар на Афоні. «Намісна» організація стінопису зовнішнього нартекса Спаса на Берестові (композиції «Христос Пантократор», «Богородиця Пантанасса» і храмовий образ «Преображення») має дуже близьку аналогію з розписами другої половини XVI ст. церкви св. Миколая у Верії (Грецька Македонія). Таких прикладів можна навести чимало. Вони є свідченням належності стінопису київського храму до малярства поствізантійської традиції та підтверджують тезу про те, що пам'ятки поствізантійського мистецтва не мали національного характеру.

У цитованій вище праці Л. С. Міляєвої було висловлено й іншу, цілком оригінальну гіпотезу: поставлено питання про можливу причетність до відновлення Спасо-Преображенської церкви італійського живописця й архітектора Октавіано Манчіні. Це був освічений художник, вихованець Болонської академії. Він втілював проекти святителя Петра Могили з відтворення найголовніших київських храмів, зокрема Св. Софії<sup>13</sup>. На думку Л. С. Міляєвої, Манчіні міг втручатись у практику київських малярів<sup>14</sup>.

Дослідниця наголошувала, що вирішення цього питання є суттєвим для того, щоб з'ясувати, коли в Києві сталися зміни в стилі образотворчого мистецтва<sup>15</sup>. Вона наводила цитату із записок архідиякона Павла Алепського про майстерність київських живописців: відомий сирійський мандрівник у середині XVII ст. писав, що кияни «...малюють як французи або ляхи...»<sup>16</sup>. Вона ж висловлювала переконання, що стилістична переорієнтація мистецтва Києва відбулася саме за часів Петра Могили, а не наприкінці XVII ст., як до тих пір було прийнято вважати у мистецтвознавчій науці<sup>17</sup>.

Останнім часом виникла гіпотеза, що авторами фресок Спаса на Берестові є православні грецькі «емігранти», які жили в суміжних з турецькими Балканами православних державах — Молдавському та Во-

<sup>12</sup> Міляєва Л. С. Вказ. праця. С. 411.

<sup>13</sup> Там само. С. 409.

<sup>14</sup> Там само. С. 411.

<sup>15</sup> Там само.

<sup>16</sup> Путешествие Антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII века, описанное его сыном, архидиаконом Павлом Алеппским: Пер. с араб. Г. Муркоса. М., 1897. Вып. 2: От Днестра до Москвы. С. 41.

<sup>17</sup> Міляєва Л. С. Вказ. праця. С. 411–412.



лоському князівствах. Одним із перших на цю точку зору пристав польський учений В. Делюга (W. Deluga)<sup>18</sup>. Він намагався створити для розписів церкви Спаса 40-х рр. XVII ст. широкий історико-культурний контекст. З цією метою було змальовано ситуацію, що склалася в духовному житті Києва у першій половині XVII ст. й наголошено, що доба Петра Могили — це період тісних дипломатичних і культурних контактів між Річчю Посполитою і Молдовою. Призначений у 1633 р. королем Владиславом IV на посаду Київського митрополита, Петро Могила доклав багатьох зусиль до розвитку шкільництва і друкарства не лише в Києві, але й у Яссах<sup>19</sup>. У Яссах, де господарем на той час був Василій Лупул, було збудовано багато святинь — і в архітектурі багатьох із цих храмів помітна стилістична близькість до тогочасних українських церков (це, зокрема, церкви св. Феодора, св. Димитрія, монастиря Агапіа та ін.). Було помічено також певні стилістичні аналогії між розписами київської Спасо-Преображенської церкви та стінописом деяких храмів Південної Буковини та Молдови (розписи церков у Борешті, Нямці, Каушанах та ін.)<sup>20</sup>.

Точку зору В. Делюги поділяють і деякі українські вчені. Зокрема, дослідник Є. П. Кабанець, присвятив стінопису Спаса на Берестові Могилянської доби низку публікацій<sup>21</sup>. В його працях наголошено, що питання мистецьких впливів на живопис Спаського храму досі остаточно не вирішене. Було згадано обидві основні гіпотези щодо виконавців розписів церкви Спаса: перша — «ці фрески перебувають під провінційним (діаспорним) впливом візантійського мистецтва»; друга — вони «відображають власний український національний колорит із суто зовнішнім сприйняттям рефлексуючої візантійської підоснови»<sup>22</sup>.

<sup>18</sup> Делуга В. Молдавсько-волоські елементи в церковних розписах Києва за часів Петра Могили // Петро Могила і сучасність (до 400-річчя від дня народження). Тези доповідей і повідомлень міжнародної конференції. Київ, 14–16.03.1996 р. К., 1996. С. 34–36.

<sup>19</sup> Deluga W. Przemiany ikonograficzne w malarstwie cerkiewnym Kijowa w XVII wieku i jego elementy moldawsko-woloskie (рукопис виступу на міжнародній конференції «Петро Могила і сучасність»), Київ, 14–16.03.1996. (Архів бібліотеки Національного Києво-Печерського історико-культурного заповідника). С. 1.

<sup>20</sup> Там само. С. 1.

<sup>21</sup> Кабанець Є. П. Дослідження стінопису церкви Спаса на Берестові // Реставрація музейних пам'яток в сучасних умовах. Проблеми та шляхи їх вирішення. Тези та матеріали доповідей міжнародної науково-практичної конференції, присвяченої 60-річчю Національного науково-дослідного реставраційного центру України / ННДРЦ. К., 1998. С. 58–59; Він же. Церква Спаса на Берестові та еволюція візантійських форм в українському малярстві XVII ст. // Історія релігій в Україні. Матеріали VIII міжнародного круглого столу (Львів, 11–13 травня 1998 року). Львів, 1998. С. 110–111; Його ж. Світильник, сяючий в літмі... // Людина і світ, 2003. № 8–9. С. 34–40; Його ж. Петро Могила та історія архітектурної реставрації церкви Спаса на Берестові. Хроніка — 2000. Український культурологічний альманах. 2004. Вип. 60. С. 466–478.

<sup>22</sup> Кабанець Є. П. Дослідження стінопису церкви Спаса на Берестові. С. 58–59; Він же: Церква Спаса-на-Берестові та еволюція візантійських форм в українському малярстві XVII ст. С. 111.

Так само, як і В. Делюга, Є. П. Кабанець вважав, що живопис храму має найближчі паралелі із стінописом церков Південної Буковини і Молдови: «Там існували чималі колонії грецьких переселенців. Сприйняті й засвоєні ними візантійські традиції могли збагатитися на місцевому ґрунті молдавсько-волооськими елементами і відтак із подвійним наповненням набути поширення на території багатонаціональної Речі Посполитої. Молдова перебувала під протекторатом, а пізніше — під сильним політичним впливом цієї держави в XIV–XVII ст. Саме тому греко-романські стінописи з виразно православними рисами з'явилися у готичних храмах Кракова, Любліна, Вислиці і Сандомира. Цим же можна пояснити їхню появу у спорідненому духовному середовищі Києва»<sup>23</sup>. Було зазначено також, що окремі аналоги до малярства церкви Спаса поширилися не тільки в ареалі межиріччя Бистриці, Молдови і Сірету, але й у Південній Бесарабії (Успенська церква в м. Каушани (Кеушень))<sup>24</sup>.

Думки, висловлені В. Делюгою та Є. П. Кабанцем, є досить переконливими. У XVI–XVII ст. культурні й мистецькі контакти між Україною і Молдовою були тісними. Про молдавсько-українсько-російські культурні й мистецькі зв'язки у XVI–XVII ст. багато писали, зокрема, й молдавські дослідники другої половини XX ст.

Так, Л. Чезза у монографічній праці «Плоды с дерева дружбы. Очерки о молдавском искусстве»<sup>25</sup> наводив кілька фактів запрошення руських малярів для розписів церков Молдови за часів господаря Василя Лупула. Зокрема, було зазначено, що в Яссах до 1642 р. працювали живописці Дейко Яковлев і Пронко Нікітін<sup>26</sup>. Ці факти важливі, оскільки розписи деяких храмів у Яссах (Трьох святителів (1638–1639) і церкви монастиря Голія (1650–1653)), що були виконані за правління цього господаря, теж мають, на наш погляд, стилістичну близькість зі стінописом церкви Спаса на Берестові.

Л. Чезза зазначав також, що за часів Василя Лупула посилюються культурні й мистецькі зв'язки Молдавського князівства зі Львовом. Коштом цього господаря у Львові була реставрована церква св. Параскеви (заснована 1607 р.). Василій Лупул подарував для неї гарний іконостас у молдавському стилі<sup>27</sup>.

У 1631 р. молдавським господарем Олександром Лепушняну була споруджена у Львові Успенська церква. У церковних церемоніях тут бра-

<sup>23</sup> Каюанець Є. П. Дослідження стінопису церкви Спаса на Берестові. С. 58-59; Він же: Церква Спаса-на-Берестовім та еволюція візантійських форм в українському малярстві XVII ст. С. 111.

<sup>24</sup> Він же. Церква Спаса-на-Берестовім та еволюція візантійських форм в українському малярстві XVII ст. С. 111.

<sup>25</sup> Чезза Л. Плоды с дерева дружбы. Очерки о молдавском искусстве. Кишинев, 1964.

<sup>26</sup> Там само. С. 17.

<sup>27</sup> Там само. С. 18.

ли участь представники руської знаті. Л. Чезза нагадував, що саме в цій церкві 1633 р. був висвячений на митрополита Петро Могила. Там само наведено й інші факти, що свідчать про постійний культурний обмін між Україною, Московською державою і Молдавським князівством<sup>28</sup>. Отже, ми можемо певним чином уявити історичний контекст для стінопису церкви Спаса на Берестові.

Серед публікацій останніх років, присвячених зазначеній проблемі, слід згадати дослідження О. В. Лопухіної, О. В. Пітателевої і В. Г. Ченцової, присвячені проблемі атрибуції розписів церкви Спаса. Цю пам'ятку авторки намагалися аналізувати на історичному тлі, залучаючи архівні джерела. Був також поданий широкий контекст візантійського і поствізантійського мистецтва. В одній із найбільш розгорнутих публікацій з цієї теми<sup>29</sup> дослідниці приписують виконання розписів церкви Спаса двом грецьким майстрам — Іоанну та Георгію<sup>30</sup>. Ці майстри були відомі й успішно працювали в молдавських землях. Київському митрополитові, на думку дослідниць, їх міг порекомендувати особисто знайомий з іконописцями протосинкел Константинопольської патріархії Мелетій Сиріг<sup>31</sup>. Цей відомий церковний діяч легендарно пов'язаний з укладанням «Канону Печерським святым»<sup>32</sup>. Так само, як деякі історики ХІХ ст., О. В. Лопухіна, О. В. Пітателева і В. Г. Ченцова вважають, що він відвідав Київ у 1643 р., жив у Печерському монастирі та зустрічався з митрополитом Петром Могилою<sup>33</sup>.

Однак факт перебування Мелетія Сиріга в Києві поки що не підтверджений. Є. П. Кабанець у кількох своїх публікаціях, присвячених історії канонізації Печерських святих, стверджує, що Мелетій Сиріг ніколи не був і не міг бути в Києві<sup>34</sup>. На думку вченого, автором «Канону Печерським святым» він також ніяк не міг бути, оскільки не володів церковнослов'янською мовою і не знався на давньоруських прологах і патерикових четіях. Імовірно, «Канон» був написаний у найближчому оточенні Київського митрополита, а з іменем грецького богослова його пов'язали навмисне, аби надати цьому тексту більшої ваги<sup>35</sup>. Є. П. Ка-

<sup>28</sup> Чезза Л. Плоды с дерева дружбы. Очерки о молдавском искусстве. Кишинев, 1964. С. 18.

<sup>29</sup> Лопухина Е. В., Питателева Е. В., Ченцова В. Г. Поствизантийские фрески церкви Спаса на Берестове в контексте письменных источников и художественно-иконографического анализа // Каптеровские чтения. Сборник статей. М., 2015. С. 179–220.

<sup>30</sup> Там само. С. 180.

<sup>31</sup> Там само. С. 185

<sup>32</sup> Кабанець Є. П. Історія печерської канонізації та стислі відомості про печерських святих // Дива печер лаврських. К., 1997. С. 48–49.

<sup>33</sup> Лопухина Е. В., Питателева Е. В., Ченцова В. Г. Вказ. праця. С. 184.

<sup>34</sup> Кабанець Є. П. Історія печерської канонізації та стислі відомості про печерських святих. С. 47–50; Він же. Історія Печерської канонізації // Людина і світ. 1997. № 1. С. 20–25.

<sup>35</sup> Кабанець Є. П. Історія печерської канонізації та стислі відомості про печерських святих... С. 48–49.

банець вважає, що святий Петро Могила міг бути знайомий із цим впливовим діячем православного Сходу лише опосередковано<sup>36</sup>. Бажано було б, щоб О. В. Лопухіна, О. В. Пітателева і В. Г. Ченцова прокоментували ці міркування Є. П. Кабанця і навели переконливіші докази на підтвердження своєї гіпотези.

Водночас у згаданій праці цих дослідниць здійснено пошук сюжетних і стилістичних аналогій з окремими композиціями церкви Спаса<sup>37</sup>. У вирішенні проблеми мистецьких впливів на майстрів — виконавців розписів храму такий підхід є найбільш плідним. Слід наголосити, що досі не було проведено достеменного стилістичного аналізу стінопису Могилянської доби, хоча у хрестоматійних працях з історії українського мистецтва XVII ст. це питання неодноразово обговорювалося.

У цитованих вище працях Г. Н. Логвина було визначено загальні особливості композиції та декорації інтер'єру церкви. У першому варіанті монографії «Київ»<sup>38</sup> міститься архітектурно-археологічний опис церкви Спаса. У загальних рисах охарактеризовано наявний ансамбль монументального живопису<sup>39</sup>.

У другому варіанті монографії 1982 р.<sup>40</sup> вчений доповнив викладену раніше інформацію про пам'ятку. Було здійснено аналіз малярства доби Петра Могили, хоча й доволі стислий. Зазначено, що майстри дуже добре пов'язали композицію фресок з архітектурою інтер'єру, перекритого зірковим нерв'юрним готичним склепінням<sup>41</sup>. Зауважено, що поряд із традиційною умовністю, у стінописі відчувається вплив західноєвропейського мистецтва раннього італійського Відродження. І це помітно не лише в загальному колориті розписів, але й у тлумаченні окремих деталей<sup>42</sup>.

Мистецтвознавець В. А. Овсійчук у монографії «Українське мистецтво XIV — першої половини XVII ст.»<sup>43</sup> також зробив певні зауваження щодо стилю розписів Спаса на Берестові. Було відзначено реалістичніше, порівняно з живописом попереднього періоду, тлумачення побуту, різних аксесуарів, окремих типів. Ці риси були пов'язані дослідником не з місцевою еволюцією художніх смаків, а з традиціями раннього італійського Відродження, своєрідно асимільованого афонськими майстрами, тобто виконавцями стінопису храму цей дослідник також вважав

<sup>36</sup> Кабанець Є. П. Історія печерської канонізації та стислі відомості про печерських святих... С. 49.

<sup>37</sup> Лопухина Е. В., Пітателева Е. В., Ченцова В. Г. Вказ. праця. С. 190–200.

<sup>38</sup> Логвин Г. Н. Київ. М., 1960.

<sup>39</sup> Там само. С. 188–190.

<sup>40</sup> Логвин Г. Н. Київ. М., 1982.

<sup>41</sup> Там само. С. 224.

<sup>42</sup> Там само.

<sup>43</sup> Овсійчук В. А. Українське мистецтво XIV — першої половини XVII ст. К., 1985.

майстрів з Афону<sup>44</sup>. Було зауважено глибину портретної характеристики у ктиторській композиції «Моління» («Дарунок Петра Могили»)<sup>45</sup>.

П. М. Жолтовський у праці «Монументальний живопис на Україні XVII — XVIII ст.» присвятив розписам церкви Спаса кілька сторінок. Ним було в загальних рисах проаналізовано систему розписів. Зауважено, що майстри прагнули, в міру тих можливостей, які давав інтер'єр досить тісного храму, дотримуватися схеми і стильових засад традиційних монументальних розписів<sup>46</sup>.

Було відзначено також основні проблеми, що виникли при виконанні стінопису: «Головна трудність полягала в тому, що в храмі не було центральної бані, в якій композиційно повинен зосереджуватися увесь храмовий розпис. Тому цей композиційний вузол було перенесено на склепіння вівтарної частини, розділене нерв'юрами на окремі поля з колом у центрі. У цьому колі, наче в круглій бані, вміщено зображення Христа-Вседержителя (насправді Христос презентований тут в типі Емануїла. — *А. К.*), довкола Його розміщені постаті апостолів та ангелів. У зображеннях апостолів використано досить сміливі ракурси, пристосовані до вигнутої поверхні вівтарних склепінь, на яких був уміщений той цикл зображень, що за традицією повинен знаходитися в бані храму та на його парусах»<sup>47</sup>.

Аналізуючи стилістику малярства могилянської доби, дослідник відзначив його явний традиціоналізм. Ця риса, на думку П. М. Жолтовського, ставала особливо виразною при порівнянні із сучасним йому станковим іконописом. Водночас учений відзначив і нові риси, насамперед у тлумаченні облич: «Обличчя, всупереч плоско зображеним фігурам, у багатьох випадках пластично модельовані за допомогою світлотіні. В такий спосіб мальовано обличчя архангела Михаїла. Серед інших зображень привертають увагу майстерно виписані обличчя зосередженого Меркурія, аскета і містика Кирила Александрійського, сповнене життя, енергійне, мужнє і разом з тим жорстоке обличчя Афанасія Александрійського»<sup>48</sup>. У цілому цей дослідник зазначав, що, незважаючи на певні риси нового, спасо-берестівський живопис є явищем консервативним, на тлі розвитку тогочасного іконопису — навіть архаїчним<sup>49</sup>.

Беручи до уваги слушні думки, висловлені у згаданих працях, водночас слід наголосити, що питання стилю й особливостей системи розписів церкви Спаса на Берестові розкрито недостатньо. Крім того, нині доступна для дослідження лише порівняно невелика частина оригіналь-

<sup>44</sup> Овсійчук В. А. Вказ. праця. С. 127.

<sup>45</sup> Там само. С. 127.

<sup>46</sup> Жолтовський П. М. Вказана праця. С. 13.

<sup>47</sup> Там само.

<sup>48</sup> Там само.

<sup>49</sup> Там само. С. 13–15.

ного живопису доби Петра Могили. Реставраційні роботи на стінопису храму не завершені, і значна частина композицій 40-х рр. XVII ст. перебуває під записами. Проаналізувати цілісний ансамбль буде можливо тільки після повного розкриття розписів.

Зазначимо, що пов'язувати майстрів — виконавців стінопису церкви Спаса з афонською традицією дослідникам давали підставу особливості не тільки його стилю, але й іконографії. До того ж, проблема іконографії розписів цього храму у вітчизняній науковій літературі розроблена ще менше, ніж питання стилю й атрибуції. Щодо витоків зображень церкви М. І. Петров обмежився твердженням, що розписи Спаса на Берестові загалом відповідають грецьким ермініям. Причому вченого більше цікавили не самі зображення, а написи, що їх супроводжують<sup>50</sup>.

Напевно, найбільше зауважень із приводу іконографії стінопису було зроблено П. М. Жолтовським. У цілому цей дослідник поділяв думку М. І. Петрова і писав, що в системі розпису, наскільки дозволяли архітектурні умови храму, були додержані приписи грецької «ермінії» в її афонських варіантах. «Грецьке» — східне, на його думку, тут було свідомо протиставлене західному<sup>51</sup>.

Учений відзначив наявність у системі розписів цілої низки святих грецького пантеону, таких як Антоній Великий, Сава Освячений, Єфрем Сирін та інші, й наголосив, що деякі, презентовані у стінопису святі (Артемій, Феофан, Епіфаній, Феодул, Яків Персянин), були мало відомі в Україні<sup>52</sup>.

До іконографічних новин розпису в церкві Спаса П. М. Жолтовський відносив два пояси Страсних сцен на західній стіні середньої частини храму. Він зауважив також, що на південній стіні храму вперше з'являється такий характерний для пізнішої української іконографії символічний сюжет, як «Недріманне око»<sup>53</sup>.

Більшість інших дослідників іконографії церкви Спаса переважно висловлювали зауваження щодо зразків для композиції «Моління» («Деїс із портретом Петра Могили») — у богословському задумі храму це одна з ключових композицій.

Так, польський учений П. Красний вважав, що композиція «Моління» була інспірована молдавською ктиторською фрескою з церкви Єпіфанія в Сучаві (Сочаві), заснованої Єремією Могилою 1596 р.<sup>54</sup>

<sup>50</sup> Петров Н. И. Вказ. праця. С. 15.

<sup>51</sup> Жолтовський П. М. Вказ. праця. С. 15.

<sup>52</sup> Там само. С. 13.

<sup>53</sup> Там само.

<sup>54</sup> Krasny P. Odbudowa kijowskiej cerkwi Spatha na Berestowie przez metropolit Piotra Mohyla a problem nawrotu do gotyki w architekturze sakralnej Rusi koronnej w XVII wieku // Biuletyn Historii sztuki. 2000. № 3–4. S. 348–349.

Зазначимо, що в монументальному малярстві Молдавського князівства XVI — XVII ст. ктигорські портрети господарів і бояр були поширеним явищем<sup>55</sup>. Митрополит Петро Могила в себе на батьківщині міг їх бачити у великій кількості, й у тому, що у відновленому ним київському храмі він вирішив зробити щось подібне, начебто, немає нічого дивного. Але в цей конкретний історичний період ктигорські сцени майже не зустрічаються в українському мистецтві (можемо це стверджувати, аналізуючи пам'ятки Західної України). За манерою зображення лик святителя Петра справді нагадує обличчя Єремії Могили з настінного розпису в Сучевиці. В обох композиціях продовжуються традиції візантійського мистецтва. Проте київський розпис виглядає архаїчнішим — митрополит Петро Могила стоїть у композиції уклінно.

Л. С. Міляєва була переконана, що поштовхом до виконання «Деїсису з портретом Петра Могили» була центральна частина незбереженої нині композиції групового портрета київських князів у Софії Київській<sup>56</sup>.

Отже, дослідниками XIX — XX ст. щодо іконографії розписів церкви Спаса були зроблені певні спостереження. Однак ґрунтовного іконографічного аналізу здійснено не було.

Підсумовуючи все сказане, зазначимо, що розписи церкви Спаса на Берестові 40-х рр. XVII ст. навряд чи можна пов'язати з впливом самої лише афонської традиції. Ранньомодерна доба у Східній Європі — це період, коли внаслідок західних впливів відбувається прорив в іконографії мистецтва Східної Церкви. І, водночас, спостерігається зворотне явище — вплив візантійського мистецтва на латинську культуру. Поствізантійське мистецтво в Центральній і Східній Європі було досить однорідним — і на цьому слід наголосити. Ця величезна територія мала до певної міри спільні художні принципи. Навіть слов'янська мова (у її місцевих варіантах) використовувалася тоді в церкві як у Речі Посполитій, так і в Молдавському та Волоському князівствах. Розглядаючи в цьому контексті монументальний ансамбль церкви Спаса на Берестові, можемо стверджувати, що ця пам'ятка є яскравим прикладом мультикультурних впливів: тут воєдино злилися поствізантійська традиція, мистецтво італійського Відродження і навіть маньєризму.

<sup>55</sup> Зевина А., Роднин К. Изобразительное искусство Молдавии. Кишинев, 1965. С. 30; Scurta istorie a artelor plastice in RPR. Vvol. 1: Arta Romineasca in epoca feudala. Bucuresti, 1957. Fig. 53, 77, 80, 158, 159.

<sup>56</sup> Міляєва Л. С. Вказ. праця. С. 413.







4. Румунія. Церква Арборе. Ктиторська фреска



5. Румунія. Церква у Сучевіці. Ктиторська фреска з портретом Єремії Могили

*Питателева Е. В.*

---

**Афонская художественная  
линия в поствизантийских  
фресках киевской церкви  
Спаса на Берестове**

**Ф**рески середины XVII в. киевской церкви Спаса на Берестове в художественном наследии Восточной Европы являются уникальным памятником поствизантийской монументальной живописи. По полноте и степени сохранности их следует расценивать как один из наиболее выразительных примеров храмовой росписи этого времени. На сегодняшний момент животрепещущую проблему авторства берестовских фресок можно считать разрешенной. Открытию, результаты которого были опубликованы Е. В. Лопухиной, Е. В. Питателевой, В. Г. Ченцовой в сборнике «Каптеревские чтения» за 2015 г.<sup>1</sup>, способствовало хранящееся в собрании Государственного исторического музея в Москве письмо греческих зографов македонского происхождения, братьев Иоанна и Георгия. Адресованное московскому патриарху Никону, оно содержит перечень храмов, расписанных художниками в течение нескольких лет. Среди них упоминается «церковь св. Владимира» в Киеве — каковой, по убеждению митрополита Петра Могилы, заказчика стенописи восстановленного им древнего берестовского храма, церковь Спаса и являлась. Роспись греческими зографами храма на Берестове стала следствием активных контактов Петра Могилы с дидаскалом Константинопольского патриархата Мелетием Сиригом, который, по мнению авторов публикации, протезировал греческих художников в вопросе получения ими заказа на росписи в Киеве.

В решении украсить «поднятый из руин» храм «перстами греков» усматривается сознательный выбор Киевского митрополита, поскольку для святителя Петра Могилы древняя церковь, находящаяся неподалеку

---

<sup>1</sup> Лопухина Е. В., Питателева Е. В., Ченцова В. Г. Поствизантийские фрески церкви Спаса на Берестове в контексте письменных источников и художественно-иконографического анализа // Каптеревские чтения — 13. Сборник статей. М., 2015. С.179–221.

от Лавры, имела особое значение — свидетельства непрерывного существования греческой веры на землях Киевской Руси.

Из текста письма следовало, что греки из Македонии Иоанн и Георгий были живописцами, переезжавшими в зависимости от получения работы с места на место. О таких небольших странствующих артелях, состоящих из 2–5 человек, писал В. Н. Лазарев. По его мнению, миграцией художников объясняется стилистическое сходство многих памятников, находящихся на значительном удалении друг от друга<sup>2</sup>.

Как полагает российская исследовательница Л. М. Евсева, после завоевания турками Константинополя и окончательного крушения Византийской империи художественная жизнь в Северной и Центральной Греции (здесь расположены Греческая Македония и Афон) имела возможность возрождаться именно в отдельных артелях живописцев, не связанных друг с другом единым центром<sup>3</sup>. Странствующие живописцы, по словам Евсейвой, расписывали храмы, строго придерживаясь византийской традиции, не посягая на изменение древней иконографии. Сохранять прочность следования древнему преданию художникам помогали Ерминии — сборники с описаниями сюжетов и их образцами.

Одной из важных особенностей живописи в киевской церкви Спаса на Берестове можно назвать вторичность программы и иконографии по отношению к образчикам храмовой декорации XIV–XVI вв. православных Сербии, Македонии и Афона. Это закономерно, поскольку в эпоху османского владычества преемственность в искусстве была ключевым условием сохранения веры. Сравнительный художественный анализ, предпринятый тремя вышеупомянутыми исследователями, показал, что в стенописи киевского храма прослеживаются особенности трактовки образов и композиций, нарочито связанные с искусством византийского прошлого балканских стран. Аналогии берестовским фрескам были обнаружены в древнем искусстве Охрида, Кастории, сербских церквей Студеницы и Грачаницы, высокогорной области Греции Аграфы, монастырей Метеоры и Афона. Однако в контексте данной статьи автор уделит внимание той линии, которую он характеризует как афонскую.

После османского завоевания Святая Гора Афон сохраняет роль не только важнейшего центра православия, но и хранителя многовековой художественной традиции. Еще в XIII–XIV вв. сюда приезжает много мастеров из Македонии. «Блестящая лучами живописного искусства, как некое солнце и светозарная луна», «воссиял» на Афоне солунянин Мануил Панселин, расписавший в 1310 г. знаменитый храм Прота-

<sup>2</sup> Лазарев В. Н. История византийской живописи. М., 1986. С. 100.

<sup>3</sup> Евсева Л. М. Изобразительное искусство. Поствизантийский период (1453 г. — XVII в.). В статье «Византийская империя» // Православная энциклопедия. М., 2004. Т. 8. С. 339.

та в Карее<sup>4</sup>. Мотивы его орнамента из собора Протата быстро обретают популярность за пределами Афона (например, в храме сербской Студеницы того же десятилетия имеются фрески с аналогичными узорами во фризах). Спустя двести лет, в XVI в., в святогорских монастырях (Великой Лавре, Ставрониките, Ивероне и часовне Св. Николая в Великой Лавре) работают уже художники с Крита — знаменитый мастер Феофан Критский, его сын Симеон, Франгос Кателан и др. Стиль их живописи, сам по себе эклектичный, оказал сильное влияние на церковную живопись материковой Греции, Валахии, Молдавии. К XVII в. «эталонная живопись Феофана Критского» делается объектом многократного копирования. В храмах афонских монастырей Дохиар, Дионисиат, Ксенофонт, Кутлумуш, в келии св. Стефана Пантелеимонова монастыря живописную стилистику этой эпохи определяют консервативные тенденции, которые базируются в основном на прочно усвоенных иконографических элементах и приемах критского письма. Эти стилистические качества сформировали так называемый «афонский академизм». Ни одна артель художников-монументалистов XVII в., родиной которых являлась Северная или Центральная Греция, не могла не иметь, как представляется, в своем арсенале практических наработок афонской живописи. Мастера из таких артелей, несомненно, должны были знать те выдающиеся примеры искусства афонских монастырей, высокий уровень которых позволял оказывать значительное и разнонаправленное влияние на художественные процессы в православном мире.

Вернемся, однако, к росписям церкви Спаса на Берестове. Характерным примером, позволяющим увидеть отчетливые переключки с афонским искусством, здесь служит изображение фигуры св. воина Меркурия. В композиции — шеренге воинов и мучеников, которая начинается на столбе с южной стороны нартекса и заканчивается в пределах алтарного пространства, он изображен первым. В живописи берестовского Спаса фигура Меркурия-воина практически полностью повторяет абрис фигуры Меркурия кисти Панселина из афонского Протата. Правая рука с мечом, левая — со щитом, колчан за поясом, лук на плече, шарф, край которого спускается на грудь, форма шлема — всё это с предельной точностью обнаруживается в афонском прототипе начала XIV в. Между тем, в пластической трактовке фигуры воина знаменитым выходцем из македонских Салоник Панселином специфичен его авторский прием, который можно условно обозначить как «хиазм». Благодаря способу переноса тяжести тела на правую ногу, левое плечо Меркурия оказывается в изображении приподнятым, что сообщает фигуре воина энергию и телесную гибкость человека, готового вступить в смертельную схват-

<sup>4</sup> Голубцов А. П. О греческом иконописном подлиннике. Из чтений по церковной археологии и литургике. Сергиев Посад, 1918.

ку. Берестовский художник, копируя Панселина, повторить суть выразительного приема, уходящего глубокими корнями в античность, всё же не сумел. Левое плечо его Меркурия отличается по высоте от правого тем же образом, что и у ставшего на Афоне выдающимся Панселина, однако эта деталь перенимается им у предшественника несколько формально — не вызывая поэтому у зрителя специфического ощущения предельного мышечного напряжения бойца, показанного за миг до сражения.

В двух произведениях, отдаленных друг от друга как по времени, так и по географической принадлежности — афонском и киевском «войне Меркурии», — подобную форму имеют и ножные доспехи святых — поножи. Приведем попутно пример изображения идентичных поножей у воинов-мучеников из поствизантийской росписи Преображенского храма афонского монастыря Кутлумуш. В целом становится очевидным, что образ берестовского св. Меркурия — это своеобразный и весьма профессиональный авторский синтез, базирующийся в большей степени на знании образцов из иконописных подлинников, в меньшей — на умении их творчески переосмысливать.

К изображениям мелких деталей, используемых в ряде композиций, обнаружить близкие афонские параллели, порой, оказывается нетрудно. Подтверждением тому может стать орнаментация престола Христа из фрески на бывшей фасадной стене храма (в нынешнем притворе). Архитектурно-декоративные вставки в нижней части престола, миниатюрный аркатурный пояс на спинке сиденья, витые столбики-рукоятки со «скульптурными» вставками в виде херувимов — всё это неоднократно использовалось в композициях «Христос Великий Архиерей» в росписях собора афонского Протата, церковью Крита, монастырской стенописи Метеоры. Самый же хронологически близкий к элементам декорации берестовского престола аналог был найден нами в иконе середины XVII в. св. Димитрия Солунского из афонского монастыря Пантократор и в изображении св. Николая на престоле в стенописи монастыря Ставроникита.

Несомненно, греческое происхождение имеют двойные полосы на руках саккоса Христа Великого Архиерея в композиции «Дар Петра Могилы» и изображении св. Афанасия Великого из алтарной фрески «Служба св. отцов». Для них отыскивается целый ряд параллелей в облачениях святых на афонских иконах XVI–XVII вв. и в сценах мученичества из росписей монастыря Дионисиат.

В живописных сценах Апокалипсиса трапезной Дионисиата неоднократно встречаются изображения облаков характерной формы, напоминающие клубы дыма или нанизанные друг на друга шары. Сходное по строению облако — цепочка шаров — изображено в нервюрном сво-

де киевского храма над одним из апостолов, такое же облако-цепь красным ореолом окружает полуфигуру Саваофа на южной стене церковного нартекса.

Любопытной живописной деталью в берестовской композиции «Распятие» является античный, так называемый греко-римский, шлем с гребнем у сотника Лонгина. Найти ему аналог в поствизантийском искусстве нелегко. Ближайшие по формальному сходству шлемы мы смогли отыскать в древней афонской миниатюре XIII в. «Взятие Иерихона» из рукописного собрания монастыря Ватопед.

Среди разнообразных ангельских чинов, расположенных на своде и примыкающих к нему стенных поверхностях, удалось рассмотреть несколько фигурок четырехкрылых Херувимов, прототипом которых могли стать легко узнаваемые в своей характерности Херувимы письма Феофана Критского из храмовой стенописи Метеор и Ставроникиты. Так, например, с левой стороны берестовской фрески «Собор Архангела Михаила» у Херувима, держащего в руках крошечные рипиды на пиках, помимо крыльев отчетливо просматриваются и человеческие ноги (попутно отметим, что подобная иконографическая тенденция возникла задолго до творчества Феофана Критского. В соборах XII в. в Монреале и Торчелло имеются композиции с фигуркой Херувима, у которого есть ножки. Это лишний раз подтверждает принцип традиции и наследования в живописных схемах поствизантийского времени). Заметим, однако, что трактовка ног херувима у Феофана Критского и у берестовского живописца диаметрально противоположны. Художник-монах, Феофан изображает херувимские ноги в виде тонких, «как спички», палочек. Автор херувимов в киевском храме ориентируется больше на античное наследие, дух гармонии которого никогда не исчезал в византийской живописи. Красиво очерченные, ноги Херувима у берестовского мастера мускулистые и крепкие в икрах.

Как говорилось выше, Феофан Критский оказал на живописцев, пришедших после него в искусство, масштабное по силе и продолжительности влияние. Отзвук его иконографических формул неоднократно встречается в росписях киевского Спаса. Многие детали обстановки, которыми насыщал свои сюжетные сцены Феофан Критский, отмечены и в евангельских сценах киевского храма. Так, отметим фреску «Тайная вечеря». По краю стола, за которым вкруговую сидят Христос с учениками, положено узкое белое полотенце. В сюжетах, изображающих последнюю трапезу, эта бытовая подробность встречается редко (нами найдено лишь несколько примеров из македонского искусства раннего XIV в.). Между тем, именно таким длинным узким полотенцем, удобным для вытирания рук, обводятся круглые столешницы в «Тайных вечерах» Феофана Критского на иконах Иверона и в росписях Ставро-

никиты, а также во фресках учеников — последователей Феофана в монастырской стенописи Дионисиата. От знаменитого критянина авторы берестовской «Тайной вечери» усвоили и форму посуды, и расположение на столе наискось лежащих ножей, и ритмическое чередование чаш и просфор — всё то, что позволяет характеризовать предметы трапезы как натюрморт.

Считаем необходимым отдельно упомянуть стеклянный кувшин на трех ножках, который представлен на переднем плане композиции «Омовение ног». Сосуды, похожие по форме, имеются в росписях Метеор, однако именно в берестовской композиции вызывает восхищение утонченное мастерство живописца, сумевшего передать прозрачность стекла, из которого кувшин сделан.

Трактуя сюжет «Вход Господень в Иерусалим», художники в церкви Спаса представили редкую мизансцену: осёл, на котором Христос въезжает в город, жуёт пальмовую ветку — её протягивает ему мальчик. Эту же трогательную сценку кормления животного удалось отыскать в церкви св. Николая в Метеорах (Феофана Критского) и в одноименной фреске монастыря Дионисиат. Однако афонским живописцам XVI в., очевидно, уже была хорошо знакома сценка с веткой, протягиваемой ослу: в композиции Панселина «Вход в Иерусалим», датируемой началом XIV в., ветку с сочными листьями предлагает ослику не мальчик, а мужчина из группы людей, вышедших навстречу Христу.

В нашем докладе, посвященном орнаментам церкви Спаса на Берестове<sup>5</sup>, упоминались фризы в апсиде церкви, где были изображены маскароны — орнаментальные мотивы, которые для православия не являются привычными. Между тем, недавно к этим маскаронам-гротескам, виртуозно включенным в витиеватую лозу берестовских живописных орнаментов, нами были отысканы афонские аналоги. Так, например, резной маскарон изображался в основании стола в композиции «Тайная вечеря» Панселина. Этот же мотив, разместив его в нижней части престола с восседающим Христом, использовал и Феофан Критский во фреске в Метеоре.

Подводя итоги, следует сказать, что художественная линия Афона, отобразившаяся в живописи киевской церкви Спаса на Берестове, наряду с другими творческими источниками (например, балканскими, речь о которых в данной статье не идет), является здесь по сути двойной. В русле афонской линии проявляют себя две взаимопроникающие струи: македонская, вобравшая в себя классические художественные принципы Византии максимально, и критская — более повествовательная, склон-

<sup>5</sup> Питателева Е. В. Поствизантийские реминисценции в орнаментике лаврской церкви Спаса на Берестове. Доклад на III Международной конференции «Афон и славянский мир» (Киев, 21–23 мая 2015 г.).

ная к подробной и скрупулезной детализации. Собственно, на Святой Горе монастырское искусство, «импортируя» и адаптируя художественные ценности, базировалось в поствизантийскую эпоху именно на этих двух источниках. Благодаря им православные художники смогли на высоком художественном уровне воплощать церковные заказы как на самом Афоне, так и на широком пространстве Центральной и Восточной Европы. Свидетельством и подтверждением тому является стенопись 1644 г. в киевской церкви Спаса на Берестове.



*Морозова Д. С.*

---

**Эллины и варвары в *Слове о монахах Святой Горы Афон* святителя Филофея Коккина и его славянском переводе прп. Паисия Величковского**

**Д**ихотомия понятий «эллины» и «варвары» играет важную роль в мировоззрении греческого апологета исихазма свт. Филофея, а также его славянского переводчика прп. Паисия, у каждого по-своему. Проследим роль этой дихотомии, опираясь на один текст и его перевод.

**Старец Паисий и эллины**

Тема встречи «эллинов» с «варварством» проходит через всю биографию прп. Паисия Величковского. Во многих отношениях он был тем человеком, который знакомил между собой Грецию — прежде всего Афон — и славянский мир, как бы странно это ни звучало, когда речь идет о XVIII в., а не о X в. Когда Паисий пришел на Святую Гору, русское монашество было в большой мере вытеснено оттуда из-за возросшего межнационального напряжения<sup>1</sup>. «Родимец полтавский» сумел радикально и надолго изменить образ своих земляков в глазах святогорцев других наций.

С другой стороны, прп. Паисию пришлось заново знакомить своих земляков и, шире, весь славянский мир со святогорскими традициями. В этом смысле его биограф Митрофан с полным правом называет его «подражателемъ преподобнаго и богоноснаго отца нашего Антонія Печерскаго, прадеда своего единоотечественна, Малороссія бо обоихъ произведе»<sup>2</sup>. Молодой паломник, как он сам свидетельствует, обходил всю Святую Гору в поисках древних рукописей, которых современные ему греки уже не понимали, и расспрашивал их о трудах древних отцов,

---

<sup>1</sup> «Яко мало бяше нашего Россійскаго народа тамо, и вѣдущаго Святое Писание» (Житие прп. Паисия, сост. его учеником Митрофаном // Прп. Паисий Величковский. Автобиография, Жития. ТСА, 2006. С.143). Термином «Россійский» Митрофан обозначал всех восточных славян вообще.

<sup>2</sup> Там же. С. 140.

о которых они сами мало что знали<sup>3</sup>. Сотрудничая с прп. Никодимом и другими колливадами, Паисий сыграл значительную роль в литургическом и патристическом возрождении<sup>4</sup>. Итак, можно без натяжки сказать, что он знакомил и сам Афон с его собственным Преданием.

И если это Предание было предано забвению даже на самой Святой Горе, очевидно, что тем более его не знали на родине прп. Паисия. Скажем, такой видный деятель эпохи барокко и мощный антилатинский полемист XVII в., как Захария Копыстенский, мог приводить список учителей «святой Церкви Восточной», куда входили: «Никиформ Грегорас... святой Григорий, архиепископ фессалоницкий, Палямас, Нил Кавасил... Варлаам Калаврийский» и другие ведущие исихасты — и их ведущие противники<sup>5</sup>. Чтоб упоминать эти имена через запятую, надо очень мало знать о каждом из них. Причем, это вряд ли было следствием упадка православной духовности, с которым связывают эпоху барокко. Как ни странно, острые дебаты между исихастами и гуманистами, эпицентром которых была Святая Гора, почти не затрагивали славянский мир. Как демонстрирует исследователь славянских рукописей этой эпохи о. Марко Скарпа, документы полемики почти никогда не переводились<sup>6</sup>. То есть православные христиане, не владевшие греческим языком, не только не принимали участие в Паламитских дебатах, но и практически ничего не слышали о них.

Конечно, это не означает, что славяне не были знакомы с исихазмом. Тот же ученый указывает, что монашеское возрождение XIV в. было международным, с Афона оно распространилось на славянские страны — Болгарию, Сербию и Русь. Аскетические труды прп. Григория Синаита, например, переводились на славянский язык буквально сразу его последователями из Тырновской школы, оказавшей влияние не только на южных славян, но и на прп. Нила Сорского (а затем и на прп. Василия Поляномерульского и того же прп. Паисия)<sup>7</sup>. Так что отсутствие доку-

<sup>3</sup> «Но отъ всѣхъ согласенъ таковъ отвѣтъ воспріяхъ, яко мы даже и доселѣ не точію таковыхъ книгъ не вѣмы, но ни имени сихъ святыхъ слышахомъ». Послание старцу Феодосию.

<sup>4</sup> Об этом «дистанционном сотрудничестве» см. напр.: Родионов О. Прп. Паисий Величковский и колливады: новые свидетельства? // Каптеровские чтения. № 11. С. 17–29; Морозова Д. Прп. Никодим Святогорец и прп. Паисий Величковский о практике частого причащения // Афонское наследие. № 1–2 (2015). С. 366–375.

<sup>5</sup> Захарія Копистенський. Палінодія II.XII. 4 (О новых докторов, то ест учителях Церкви Восточной) // Українська література XVII ст.: Синкретична писемність. Поезія. Драматургія. Бельетристика / Упоряд., приміт. В. І. Крעותня. К., 1987. С. 97–98.

<sup>6</sup> Из писаний св. Григория Паламы на славянский переведено лишь несколько праздничных гомилий (Изд.: Григорий Палама. Слова. София, 1987; Lazic M. Slovo na uspenije Bogorodice Grigorija Solunskog (Palame) u okviru hilendarskog srpskog zbornika iz XV veka // Arheografski prilozi Beograd. #12 (1990). P. 219–242) и фрагменты антилатинских трактатов. См.: Исихазм. Аннотированная библиография. М., 2004 (далее — ИАБ); Scarpa M. Manoscritti del XIV secolo contenenti le omelie di san Gregorio Palamas // Święta Góra Athos w kulturze Europy, Europa w kulturze Athosu. Gniezno, 2009. P. 88–108.

<sup>7</sup> Скарпа М. Аскетическое учение преподобного Григория Синаита и его рецепция у славян // Жизнь во Христе. М., 2012. С. 370–377.

ментов полемики свидетельствует не о том, что славянам не была знакома *практика безмолвной жизни*, а скорее о том, что их мало интересовала *культура догматической полемики*. В кириллическом пространстве так или иначе сохранялись традиции исихазма, — но история этих традиций и их богословское обоснование были известны очень слабо. Это неудивительно, ввиду вторичности теории умного делания по отношению к практике<sup>8</sup>. Таким образом, прп. Паисий был едва ли не первым человеком, который передавал славянам драматичную историю полемик о Невтарном Свете.

### Святитель Филофей и варвары

Прп. Паисий написал и перевел немало текстов, связанных с этой полемикой, но один из них особенно интересен нам сейчас, поскольку он прямо посвящен духовной традиции Афона. Его автор — свт. Филофей Коккин — заметный участник исихастских споров, философ-богослов, публицист, историк, агиограф, панегирист, и литургист<sup>9</sup>. Св. Филофей родился на рубеже XIII–XIV вв. в Фессалониках. Обучившись у известного филолога Фомы Магистра, он рано стал монахом на горе Синай. Оттуда, по словам его *Жития*, он перешел на «священный Афон, золотой и любезный»<sup>10</sup>. В Великой Лавре Коккин познакомился со свт. Григорием Паламой и стал одним из его ближайших соратников. Избранный Патриархом Константинопольским (1353–1354; 1365–1376), он канонизировал Паламу (1368) и его учение, осудив конкурирующую доктрину братьев Кидонисов. Деятельность св. Филофея характеризуют как «политический исихазм»: не будучи «собственно исихастом» по образу жизни, он многое сделал для апологии движения и формирования его идеологии<sup>11</sup>. Рассматривая политическую проекцию паламизма как возглавляемое Византией «православное содружество», святитель поддерживал «антилатинские» и «протурецкие» настроения императора Иоанна VI Кантакузина. При этом Коккин делал главную ставку на отношения с Московской Русью, а не на связи с Балканами и Литвой, как его богословский единомышленник и политический оппонент св. патриарх Каллист I (1350–1353, 1355–1363), соратник «западника» Иоанна V Палеолога<sup>12</sup>.

<sup>8</sup> Прохоров Г. М. Исихазм и общественная мысль в восточной Европе в XIV в. // Труды Отдела древнерусской литературы (далее — ТОДРА). 1968. Т. 23. С. 88–89.

<sup>9</sup> Прохоров Г. М. Указ. соч. С. 95.

<sup>10</sup> *Βίος και ακολουθία του αγίου Φιλοθέου (Κοκκίνου) ... Αθήνα, 1971. ζ. 67.*

<sup>11</sup> Прохоров Г. М. Указ. соч. С. 95; Мейендорф И. О византийском исихазме и его роли в культурном и историческом развитии Восточной Европы в XIV в. // ТОДРА. 1974. Т. 29. С. 291–306, особ. С. 301.

<sup>12</sup> Острогорський Г. Історія Візантії. Львів, 2002. С. 484–485; Мейендорф И. История Церкви и восточно-христианская мистика / Сост. и общ. ред. И. В. Мамаладзе. М., 2000. Византия и Московская Русь. Очерк по истории церковных и культурных связей в XIV веке. С. 461–466.

Отношения с «варварами» были важным аспектом писаний и бурной дипломатической деятельности патриарха. В том и в другом нельзя не отметить непредсказуемость его оценки окружающих народов. К примеру, в 1370 г. он призывает русских князей на войну против «огнепоклонника» (πυρσολάτρης) Ольгерда<sup>13</sup>, но уже через год выступает миротворцем между воюющими, прося митрополита Алексия, «сколько можно, имѣть къ нему (Ольгерду) такую же любовь и расположение, какъ и къ прочимъ князьямъ, потому что подъ его властію находится христомысленный народъ Господень»<sup>14</sup>. В стараниях консолидировать Русь Филофей делал ставку то на Москву<sup>15</sup>, то на Киев, куда он в 1375 г., по просьбе князя Ольгерда, назначил митрополитом свт. Киприана Цамблака<sup>16</sup>.

Понятно, что во всех этих стратегиях приоритетом для Филофея оставался Константинополь, сакральное влияние которого парадоксальным образом возрастало по мере ослабления империи (аналогично авторитету Римской кафедры на закате античности)<sup>17</sup>. Церковные контакты доминировали во внешней политике Палеологовской Византии, особенно в отношениях со славянами, что не могло не обуславливать особое внимание патриарха к теме «варваров». «Богъ поставилъ нашу мѣрность во отца по всей вселенной обрѣтающимся христіанамъ, — писал Филофей, — попечителя и блюстителя душъ ихъ; посему всѣ они поручены мнѣ, какъ отцу и наставнику»<sup>18</sup>.

### Никифор Григора — варвар?

Этот универсализм Коккина очень своеобразно выражается в тексте, который мы находим в Нямецкой библиотеке прп. Паисия Величковского<sup>19</sup>. Слово о монахах Святой Горы Афон<sup>20</sup> представляет собой последнюю часть *Антирретика против Григоры* в 12 книгах, написанного Филофеем в 1353–1354 гг. по просьбе Иоанна VI Кантакузина,

<sup>13</sup> Отлучительная грамота Русскимъ Князьямъ, не хотѣвшимъ принять участія въ войнѣ противъ Литовскаго Князя (іюнь 1370 г.) // Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви. СПб., 1888. Т. 4. Кн. 1. С. 334–335.

<sup>14</sup> Грамота къ Митрополиту Алексію съ увѣщаніемъ помириться съ Тверскимъ Княземъ Михаиломъ (1371 г.) // Русская историческая библиотека, издаваемая Императорскою археографическою комиссіею. СПб., 1908. Т. 6. Ч. 1. Стб. 155–160.

<sup>15</sup> Куда именно он официально перенес местопребывание митрополита Киевского и Всея Руси.

<sup>16</sup> Что прот. И. Мейендорф интерпретирует как «борьбу с московским сепаратизмом» (Указ. соч. С. 475 и далее).

<sup>17</sup> Мейендорф И. О византийском исихазме... С. 303.

<sup>18</sup> Грамота къ Русскимъ Князьямъ съ увѣщаніями повиноваться Митрополиту (іюнь 1370 г.) // Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви. СПб., 1888. Т. 6. Кн. 1. С. 335–336.

<sup>19</sup> В настоящее время ведется подготовка научного каталога славянских рукописей Нямецкой Лавры, в создании которого участвуют иером. Иов (Салиулин), П. Б. Жгун, Д. С. Морозова.

<sup>20</sup> Περὶ τῶν ἐν τῷ ἁγίῳ ὄρει τοῦ Ἁθῶ μοναστῶν, καὶ τῶν ἱεροσὶ καθ' ἡσυχίαν ἀσκουμένων.

в опровержение 10 антирретиков Григоры против томоса 1351 г.<sup>21</sup> Полный текст *Антирретика* опубликован в *Патрологии* Миня<sup>22</sup>. Отдельно *Слово о монахах* вошло в полемический сборник ТОМОС АГАПНΣ (Яссы, 1698) и было «переведено з греческаго на славенскій діалектъ отцемъ Паисіемъ старцемъ от книги святѣйшаго Досіфея Патриарха Іерусалимскаго, нарицаемья любви»<sup>23</sup>. Черновик перевода, писанный рукою самого старца, с многочисленными исправлениями, хранится в архиве монастыря Нямец: это рукопись № 247; с нее были сделаны списки БМН 150 (1783 г.<sup>24</sup>) и БМН 242 (1791 г.). Других переводов этого текста св. Филофея, насколько нам известно, не существует до сих пор.

Противоречивое отношение св. Филофея к варварам бросается в глаза уже с первых страниц текста. Критикуя противника умной молитвы философа, теолога и историка Никифора Григору (1295–1359), Коккин неожиданно обвиняет его в варварстве: «Григора от варвар... пришед» (Γρηγορᾶς... ἐκ βαρβαρων... ἔλθων<sup>25</sup>). Это указание, которое вроде бы не подтверждается никакими другими данными, автор столь же странно аргументирует тем, что Никифор «ведь происходил из Пафлагонской земли». Действительно, сам Григора называет себя «ираклийцем»<sup>26</sup>, т. е. выходцем из Гераклеи Понтийской в Пафлагонии, митрополит которой был его дядей<sup>27</sup>. Однако совершенно непонятно, почему Пафлагония ассоциируется с варварами. Эта область — древняя дорийская колония в Южном Причерноморье, выходцы которой основали Херсонес Таврийский; из Пафлагонии происходил, к примеру, такой почитаемый исихастами святой, как Симеон Новый Богослов. Прибыв в столицу, — продолжает Коккин, — Никифор кое-как приобщился «эллинской музе»<sup>28</sup>. Классическое образование (пайдейя) помогло ему оставить «варварские обычаи... и язык» (τὸ μὲν βαρβαρον ἦθος...καὶ τὴν φωνήν), но не изменило его варварского образа мысли и действий (τῶν δὲ τρόπων τε καὶ τῆς γνώμης τὸ βαρβαρον...; «нравов же

<sup>21</sup> В каталоге ИАБ — № 1391.

<sup>22</sup> PG 151. 773–1185.

<sup>23</sup> Запись на л. 215 об. рукописи БМН 150.

<sup>24</sup> На л. I владельческая запись: «Сія книга о соборахъ, из Книгъ Схімонаха Онуфріа, жившаго 25 лѣтъ во пустыни, над потокомъ Вороною, идѣже и преставися, и погребен бысть, 1789 года, марта 29 дня. Свидѣтельствую своеручно писавый сію книгу, и с нимъ на томъ же пустынномъ мѣсте жившый Схімонахъ Ніколай». На полях л. 1–2 киноварью запись писца: «Предисловие есть Паисиа грешнаго даже до зде». На л. 215 запись: «Списано сіе 1783 года, генваря 9 дня».

<sup>25</sup> PG 151.1110; в БМН 247. Л. 110.

<sup>26</sup> В диалоге «Флорентий, или О мудрости».

<sup>27</sup> Шалфеев П. Предисловие // Римская история Никифора Григоры, начинающаяся со взятия Константинополя латинянами. Т. 1 (1204–1341). СПб., 1860.

<sup>28</sup> Слово *μοῦσης* переводчик, похоже, ошибочно прочитал как *οὐδς*: «разума греческаго участник быв». Григора учился риторике у патриарха Иоанна Глики и астрономии у Феодора Метохита.

и произволения варварности<sup>29</sup> не возмозе отврещи»). Эту необоснованную биографическую характеристику можно объяснить лишь как реакцию на насмешки Григоры над происхождением самого Коккина. Как и прп. Паисий, свт. Филофей имел еврейские корни<sup>30</sup> — «факт, который смаковался в явно недоброжелательном смысле его идеологическими противниками Дмитрием и Прохором Кидонисами, а также Никифором Григорой... Григора сожалел, что Иоанн V не применил к Филофею репрессивных мер, введенных против евреев Константином I»<sup>31</sup>. Видимо, в ответ на антисемитские нападки Григоры Коккин не упускает случая представить его «варваром» (т. е., возможно, провинциалом?<sup>32</sup>). Слово «варвар» в этом контексте, несомненно, имеет пейоративный смысл.

Впрочем, этот факт нельзя свести только к личной перебранке двух богословов. Греческий термин «варвар» этимологически означает человека, говорящего на непонятном языке, не способного изъясняться по-гречески (*ἑλληνίζειν*), иначе говоря, чуждого высокой культуре. Греческий язык как «определение и критерий образования и культуры» (*ἕρος... παιδείας*) был необходимым условием причастности к общественной жизни<sup>33</sup> в глазах не только древних, но и византийских греков. Паламитские дебаты можно представить, среди прочего, и как борьбу за право говорить от имени «эллинской *найдеи*». Соответственно, подражание античным авторам, вообще свойственное Палеологовскому ренессансу, особенно характерно для документов этой полемики. Для примера, в нашем тексте Филофей ничтоже сумняся уподобляет гору Олимп «съ превосхождениемъ удивляемому чудному Афону», а насельников Афона — Атланту, держащему на своих плечах весь мир<sup>34</sup>, ссылается (недоброжелательно) на античных философов разных школ<sup>35</sup> и т. д. Да и сам изящный и почти не поддающийся переводу стиль «плетения словес», характерный для писаний исихастов<sup>36</sup>, коннотировал не только неот-

<sup>29</sup> Судя по черновику прп. Паисия, к этой странной субстантивированной форме он пришел не сразу; однако зачеркнутый им первоначальный вариант перевода прочитать невозможно.

<sup>30</sup> Но Филофей был евреем по матери (см.: Прохоров Г. М. Указ. соч.), а Паисий — только лишь по прадеду с материнской стороны (Автобиография. С. 43).

<sup>31</sup> Мейендорф со ссылкой на: Hist., XXVI, 15, ed. Vonn, III. С. 81.

<sup>32</sup> Но последнее предположение отнюдь не объясняет уверенности Коккина, что Григоре пришлось оставить родную речь, тогда как его соплеменники остаются «варварами по языку» (см. ниже). Далее в этом же тексте патриарх не раз утверждает, что нечестие Григоры превосходит даже нечестие иудеев (PG 151.1124–1125).

<sup>33</sup> Кассен Барбара. Вставка «Афины, или омофония мира» в статью «Греческий язык» // Европейский словарь философий (русская версия). К., 2015. С. 25.

<sup>34</sup> τῶν Ὀλύμπου πραγμάτων τὸν διαφέροντως...; Ἀτλάντᾶ τινᾶ... PG 151.1111; в БМН 247 — Л. 111–111 об.

<sup>35</sup> Напр., PG 151.1111.

<sup>36</sup> См., напр., Шумило Светлана. Поэтика повторов у Епифания Премудрого // Церковные ведомости [Электронный ресурс] / URL: [http://catacomb.org.ua/modules.php?name=Pages&go=print\\_page&pid=972](http://catacomb.org.ua/modules.php?name=Pages&go=print_page&pid=972).

мирность их высказываний, но в тоже время ее связь с «эллинской музой» (в особенности, позднеантичной). В этом дискурсе именование «варваром» не могло не иметь пейоративного значения<sup>37</sup>. Называя Григору «варваром», св. Филофей имеет в виду, что его уму недоступно такое подлинно эллинское дело, как священное безмолвие.

### Варвары и мысленное Солнце

Итак, удивительно не то, что Филофей отдает должное общепринятой риторике, а то, что, отвесив «комплимент» Григоре, он сразу спешит сделать оговорку. Оказывается, соплеменники философа, будучи «варварами по языку и обычаям», в отличие от него, не чужды не только милосердию и прочим добродетелям, но даже аристотелианскому идеалу калокагатии («доброблагости» в переводе Паисия)<sup>38</sup>. Конечно, это по-прежнему не объясняет, почему пафлагонцы — «варвары». Однако из дальнейшего текста ясно, что доброжелательная оценка патриарха распространяется не на них одних, а вообще на всех «варваров», христианское отношение к которым он рассматривает как высшую добродетель.

Действительно, описание чудес афонитов Филофей начинает не с их безмолвной жизни, бдений и постов, не с их благодатных даров, а именно с их *гостеприимства*. Перечень их добродетелей открывает ряд непереводаемых на современные языки греческих слов: *κοινωνία*, *φιλαλληλία*, *φιλοξενία*, *φιλαδέλφια*. В переводе прп. Паисия: «приобещность ихъ во всѣхъ и другдруголюбность: страннолюбіе, братолюбіе»<sup>39</sup>. По наблюдению Филофея, святогорцы проявляют братское расположение не только друг к другу, но и ко всем, попадающим на полуостров — паломникам, путешественникам, жертвам кораблекрушений и пиратов (очевидно, за исключением женщин, о которых в тексте нет ни слова). Это братолюбие, подчеркивает автор, они оказывают не из страха, а по доброй воле, не только эллинам, но и варварам, причем «варварам в буквальном смысле (*βαρβάρους ἀκριβώς*)<sup>40</sup> и тем, кто издавна на словах и на деле отвергает всё священное для нас. И не только им, а даже неверным и не знающим Христа»<sup>41</sup>. Эти слова Филофея о гостеприимстве по отношению к «неверным» — вероятнее всего, туркам — явно

<sup>37</sup> Примеров чего множество в текстах свт. Филофея. Например, он говорит об «исправлении грубых варварских нравов» жителей Лемноса (Свт. Филофей. Житие и подвиги свт. Григория Паламы. ТСА, 2004. С. 150).

<sup>38</sup> PG 151.1110; л. 110 об.

<sup>39</sup> БМН 247. Л. 113 об.

<sup>40</sup> Это упоминание о «варварах в буквальном смысле» позволяет предположить, что пафлагонцы, включая Григору, — все-таки варвары в переносном смысле.

<sup>41</sup> «Не греческимъ точию мужемъ и тождеплеменнымъ, но и варваромъ прилѣжнѣ, и от священныхъ нашихъ отгоргшимся древле дѣлы и словесы. И не симъ убо единѣмъ, но и самѣмъ невѣрнымъ глаголю, и Христа невѣдущимъ».

контрастируют с его призывом русских князей на войну против литовцев, «чуждых нашей вере, врагов Креста, не верующих в Господа нашего Иисуса Христа, но скверно и безбожно поклоняющихся огню»<sup>42</sup>. Интересно, что прп. Паисий, Драгомирнская обитель которого немало пострадала от «разорений варварских» в ходе русско-турецких войн, напротив, одобрял борьбу «христолюбивого воинства» Запорожского с «врагами Креста Христова» — мусульманами<sup>43</sup>.

Всех гостей монахи охотно принимают в своих жилищах — порой на всю зиму, кормят, одевают и обувают, чинят судна и отпускают с гостинцами, а то и со своими кораблями<sup>44</sup>. Конечно, сказанное касается киновитов<sup>45</sup>, а не отшельников — «исихастов» в первоначальном смысле слова. Но всё же, это свидетельство открытости подвижников довольно неожиданно в контексте полемического трактата, который отстаивает определенную богословскую позицию и воинственно опровергает аргументацию оппонентов. Оно говорит о завидной способности автора (при желании) видеть грань между чуждыми учениями и носителями этих учений. Более того, в ходе спора Филофей высказывает даже крамольную для многих византийцев мысль, что для православных не зазорно единомыслие с еретиками и инославными во всём, кроме собственно их заблуждений<sup>46</sup>. Ведь если, согласно Григору, не следует непрестанно молиться, поскольку так делают мессалиане, — то, значит, не следует и чтить Единого Бога, поскольку Его чтут иудеи, персы (ахемениды) и мусульмане (агаряне)<sup>47</sup>.

Универсализм, выражаемый этим текстом, основывается на твердом убеждении в единстве истинной веры, которая сама по себе очевидна для всех Божьих созданий, — а не для одних только питомцев грекоязычной святоотеческой традиции. Филофей неоднократно возвращается к излюбленной исихастами метафоре солнца, которое, оставаясь единым и недоступным для человека, наполняет весь космос животворящей энергией своего света. Причастные энергиям Божественной любви афониты изливают ее на всех по подражанию Господу, «иже сияет солнце свое на злыя и благія, и дождитъ на праведныя и на неправедныя»<sup>48</sup>. Только Григора и его соратники не способны увидеть свет добродетели афонских подвижников, светящий и городам, и морю, и эллинам, и вар-

<sup>42</sup> Отлучительная грамота Русскимъ Князьямъ... С. 334–335.

<sup>43</sup> В письме Кошевому атаману Петру Калнышевскому от марта 1772 г. См.: Шумило С. Прп. Паисий Величковский и Запорожская Сечь. К., 2015. С. 17, 53–56.

<sup>44</sup> PG 151.1113; л. 113об.–114.

<sup>45</sup> PG 151.1114; л. 114.

<sup>46</sup> Эта идея, впрочем, фигурирует в патристических текстах — напр. у блж. Феодорита Кирского.

<sup>47</sup> PG 151.1119.

<sup>48</sup> PG 151.1114; л. 114.



варам, «и в послѣдняя вселенная преестественнѣ проходящ»<sup>49</sup>. Чудеса от их мощей охватывают «и море, и страны и грады греческія вкупе и варварские», оставаясь незаметными только для Григоры<sup>50</sup>, нечестие которого вновь и вновь противопоставляется благочестию варварских народов. Свет добродетели преподобных Афона доступен всем, имеющим здоровые глаза, поэтому «востокъ же и западь, море купно и земля воспѣваетъ (их) чудеса»<sup>51</sup>.

### Ангелы, поющие, как варвары

В 1354 г. предводитель афонских исихастов свт. Григорий Палама был пленен турками и пробыл у них около года. Благодаря доброму расположению стражей и своему философскому отношению к этому приключению, святитель сумел использовать плен как миссионерское путешествие<sup>52</sup>. Более того, общение с турками, которых он прежде считал «самыми варварскими из варваров»<sup>53</sup>, позволило Григорию глубоко переосмыслить роль мусульман в Божием Промысле<sup>54</sup>. Этот эпизод, конечно, не мог не заинтересовать симпатизирующего туркам Коккина, который по свежим следам описывает пленение своего учителя<sup>55</sup>.

Как и прочие византийские авторы, Филофей упорно именуется турок «Ахаменидами», объединяя их с древними персами и арабами в некую обобщенную «восточную угрозу» (Паисий всё же педантично отмечает на полях, что «Ахемениды» — это персы<sup>56</sup>). По его рассказу, некоторые «варвары» проявляют жестокость к святителю, однако многие из них оценивают по достоинству премудрость посланного к ним нового апостола и принимают его проповедь. В результате плен Паламы приносит ему не позор, который ему прочил наученный бесом Григора, а славу и честь<sup>57</sup>. При возвращении святителя в Константинополь встречающие его на пристани слышат «гимны и таинственные песни» бесплот-

<sup>49</sup> τῆς οἰκουμένης ἐσχάτης PG 151.1112; л. 112.

<sup>50</sup> Л. 124 об.–125.

<sup>51</sup> Л.125 об.

<sup>52</sup> Об этом мы узнаем, прежде всего, из его *Послания Фессалоникийской церкви* и двух текстов его *Собеседований* с турками.

<sup>53</sup> Мейендорф И., прот. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. СПб., 1997. С. 234.

<sup>54</sup> «Мусульманское завоевание позволяет Богом для предоставления диалога между христианством и исламом, и для проповеди Евангелия мусульманам». Он надеется, что все мусульмане некогда обратятся ко Христу, если не в этой жизни, то, по крайней мере, во время Страшного Суда, когда пред Ним *всякое колено преклонится, небесных, земных и преисподних*. Максимов Ю. Святитель Григорий Палама об Исламе (<http://www.pravoslavie.ru/1652.html>); Ivanova Z. The Balkan Orthodox view on Islam in the context of the Ottoman conquest and rule during the 14th — 15th century (<http://www.geocities.com/umaximov/zlatina.htm>).

<sup>55</sup> В *Слове о монахах*, созданном в том же 1354 г., и позднее в *Житии* свт. Григория (в изд. ТСА. С. 167).

<sup>56</sup> БМН 247, л.133.

<sup>57</sup> PG 1130–1131.

ных. Удивляясь «новым песнопениям и мелодиям», они принимают ангелов за «варварских песнопевцев» (τῶν βαρβάρων μελωδοί) и понимают свою ошибку, лишь когда Григорий причаливает<sup>58</sup>. Любопытная путаница между бесплотными и «ахаменидскими» певцами отображает увлечение греков восточным мелосом, оказавшим огромное влияние на византийский распев (а может быть, даже аллегорически объясняет это влияние).

Эпизод обращения Паламой турок наводит св. Филофея на мысли о непосредственной связи всех народов с Богом — своим Творцом и Судьей. Ссылаясь на молитву Авраама о Содоме (Быт. 18:25), он напоминает, что у всего человечества один Судья — как у евреев, так и у Ахаменидов<sup>59</sup>. Этот эпизод с благоразумными варварами и ангельским пением на «ахаменидский» лад служит завершающим аккордом текста в переводе старца Паисия, — хотя в оригинале трактат продолжается рассуждениями о связи паламитских дебатов с традицией семи Вселенских Соборов и заканчивается убожением гонимых Христа ради (Мф. 5:11).

### Выводы

Итак, рассмотренный нами малоизвестный текст выражает колебания свт. Филофея между дискурсом хранения эллинской *пайдеи* и дискурсом универсализма, которому он в итоге, несомненно, отдает предпочтение. Спустя 10–15 лет после создания *Антирретики*, в конце 1360-х, этот универсализм проявится в проекте (так и не состоявшемся) Всеправославного собора с участием всех патриархов, а также Киевской и кавказских метрополий Константинополя, над которым святитель трудился вместе с Кантакузином. В связи с подготовкой этого собора Мейендорф отмечал его «убежденность, что говорить от имени востока — значит говорить от имени всей византийской ойкумены, “содружества”, в которое входит весь многонациональный православный мир, а не отдельные греческие патриоты, озабоченные тем, чтобы любой ценой сохранить античную мудрость»<sup>60</sup>. О. Диодор (Ларионов) рассматривает эту убежденность как общую черту мировоззрения паламитов и их последователей колливадов<sup>61</sup>.

<sup>58</sup> PG 151.1131 A–B.

<sup>59</sup> PG 151.1131 A; БМН 247 — л. 133 об.: «Понеже и Судія тойжде естъ вкупѣ всѣмъ челоуѣкомъ».

<sup>60</sup> Мейендорф И. История Церкви и восточно-христианская мистика. С. 405–410.

<sup>61</sup> «Колливады не только не одобряли “националистических” идей современников, но и выступали против освобождения своего народа от власти турок путем восстания. И наоборот, противоположную, так сказать “патриотическую”, позицию как в эпоху падения Византии, так и в эпоху национального восстания в Греции занимали как раз гуманисты и просветители» (Диодор (Ларионов), мон. «Pro domo sua: Несколько слов о Православии и национальном па-

Прп. Паисий несомненно разделял с Филофеем понимание исихазма как вселенского учения, доступного всем племенам земным. Тахиаос справедливо рассматривает его как «высокомудрого учителя-теоретика-самоучку, восстановившего и развившего православную мистику *во вселенском масштабе*»<sup>62</sup>. В отличие от греческого влияния, проводимого патриархом Никоном, которое привело к расколу, «греческое влияние, (проводимое Паисием), имея уже другое содержание и суть, было сдерживающим фактором, фактором единства, ибо это был возврат к подлинной православной традиции, в отношении которой не могло быть сомнений. *В ней все могли найти общее основание*»<sup>63</sup>.

При этом универсализм Паисия имеет отличия от универсализма Филофея, и дело тут даже не различии их взглядов на отношения с мусульманским миром. История политического противостояния между двумя патриархами-паламитами была хорошо известна старцу (она изложена в *Повести* о свт. Каллисте, переведенной им в той же рукописи БМН 247<sup>64</sup>), но, похоже, мало заботила его. В его библиотеке соседствуют тексты обоих святых<sup>65</sup>. Живя в другую эпоху, на пограничье других империй и испытывая последствия других коллизий, он не чувствовал себя обязанным занимать какую-либо сторону в этом конфликте. Универсализм Паисия уже не имел обоснования практически ни в каких политических реалиях<sup>66</sup>. Он ориентировался не на столицы империй — будь то Первый, Второй или Третий Рим, — а на духовные центры, среди которых для него, очевидно, доминировал «священный Афон... отечество монашествующих, Небесный Иерусалим и столица *церкви первородных*»<sup>67</sup>.

Еще одно важное отличие перевода от оригинала заключается в самой оптике восприятия «варварства». Св. Филофей рассуждает о нечестивых и благочестивых варварах в третьем лице, вписывая их в отвлеченные топосы византийской риторики. В то же время, его переводчику не остается ничего другого, как принимать именование «вар-

---

триотизме // Богослов.RU [Электронный ресурс] / URL: <http://www.bogoslov.ru/text/413489.html>).

<sup>62</sup> Тахиаос А.-Э. Возрождение православной духовности старцем Паисием Величковским // Тысячелетие крещения Руси. Международная Церковная научная конференция «Богословие и духовность». М., 1989. С. 263; курсив мой — Д. М.

<sup>63</sup> Тахиаос. Там же; курсив мой — Д. М.

<sup>64</sup> «Повѣсть о святѣмъ Каллиствѣ патріарсѣ Константи́на Града виписана з четвертаго тома Греческія Історическія Книги называемыя Византида» (л. 81–87 об.).

<sup>65</sup> Это рассмотренный текст Филофея и *Житие* прп. Григория Синаита патриарха Каллиста (БМН 85; рукопись представляет собой автограф Паисия, однако пока трудно сказать, его ли это перевод, или древний, XVI в., см. ИАБ. § 1584).

<sup>66</sup> Хотя, как недавно стало известно, он опирался на поддержку запорожцев, см.: Шумило С. Прп. Паисий Величковский и Запорожская Сечь. К., 2015.

<sup>67</sup> Так называет Святую Гору житие свт. Филофея: Βίος και ἀκολουθία του αγίου Φιλοθέου (Κοκκίνου) ..., *ibid* (цит. Евр.12:23).

варом» на свой счет. Как мы можем судить не только по этому переводу, но и по всей культурной деятельности Паисия, он не имеет ничего против дихотомии эллинства и варварства, последовательно проведенной в гомилии Филофея. Старец охотно принимает образ своей родной культуры как «варварской», *иностранной, иной* по отношению к языку оригинала и, так сказать, языку культуры оригинала. Пожалуй, именно этот взгляд на себя со стороны, видение себя как Другого и делает возможным его позицию переводчика и его философию перевода, благодаря которой духовность Афона стала в XIX в. одним из мощнейших факторов культуры для всего кириллического пространства.

*Сергий Е. В.*

**Искусство сакральной резной миниатюры Афона XVI–XVIII вв. (памятники из коллекции Национального Киево-Печерского историко-культурного заповедника)**

Среди многих видов пластичных искусств искусство миниатюрной резьбы является наиболее древним. Самым известным центром производства церковных изделий, выполненных в технике миниатюрной резьбы, являлась Святая Гора Афон. Производством деревянных резных панагий, икон и крестов занимались иноки греческих и сербских обителей Афона, устав которых предписывал заниматься разными рукоделиями, среди которых резьбе по дереву отдавалось особое предпочтение. Этот вид занятий считался «истинно монашеским», так как требовал от создателя «исключительной сосредоточенности, большого духовного и физического напряжения, почти подвижничества»<sup>1</sup>.

Обращаясь к теме церковной резной пластики Афона, исследователи прошлого<sup>2</sup> и настоящего<sup>3</sup>, отмечая изысканность и совершенство исполнения резного рисунка, уделяли внимание только отдельным аспектам этого удивительного вида искусства. К сожалению, в отечественной науке произведения сакральной резной миниатюры мало изучены и пока еще не полу-

<sup>1</sup> Залеская В. Н. Резьба по дереву // Афонские древности. Каталог выставки из фондов Государственного Эрмитажа. СПб., 1992. С. 38.

<sup>2</sup> Филимонов Г. Д. Значение луны под крестом, по афонским памятникам севастьяновского собрания. М., 1866; Муравьев А. Н. Описание предметов древности и святынь, собранных по святым местам. К., 1872; Порфирий (Успенский), еп. История Афона. Ч. II. Афон христианский. К., 1877; Кондаков Н. Памятники христианского искусства на Афоне. СПб., 1902; Троицкий Н. И. Крест Христа — «Древо Жизни». М., 1914.

<sup>3</sup> Пуцко В. Деревянный крест с рельефными изображениями праздников и святых. Vand, 1989; Залеская В. Н. Афонские древности. Каталог выставки из фондов Государственного Эрмитажа. СПб., 1992; Ее же. Афонские резные кресты и образки (по материалам Эрмитажа). М., 1993. Т. 54; Графина Т., Пуцко В. Резной греческий крест Высоцкого монастыря. Wiesbaden, 2000; Давыдова Е. Центры миниатюрной резьбы XIX столетия. Киев, Москва, 2004; Моршакова Е. А. Коллекция афонской резьбы по дереву в Московском Кремле. М., 2004; Сергий О. Афонські дерев'яні різьблені хрести з колекції Національного Києво-Печерського історико-культурного заповідника. К., 2009.

чили должного освещения в литературе. Интерес к этому специфическому материалу несколько оживился только в прошлом столетии.

Прежде чем приступить к художественно-стилистическому анализу произведений афонских мастеров, уделим некоторое внимание их декоративному оформлению, а именно оправам деревянных резных крестов, которые легкой изящностью сканного узора или изысканностью полихромии эмалевого орнамента выделяют афонские памятники резной миниатюры среди подобных изделий мастеров других регионов. Яркая декоративность металлических оправ афонских крестов доминирует и несколько отвлекает внимание от красоты самой резьбы. Тонкое кружево деревянной резьбы требует более тщательного рассмотрения, часто — с использованием увеличительных линз, позволяющих проникнуться непостижимостью маэстрии техники древних мастеров Афона.

В декорировании оправ афонских крестов использовались, в основном, две техники: эмаль по скани (реже выемчатая эмаль) и филигрань. В колористической гамме эмалевого рисунка преобладают синий (от голубого до кобальтового), зеленый (до изумрудного) и белый цвета. Раппорт орнамента достаточно прост и состоит из не особо большого разнообразия растительных и геометрических элементов, расположенных в определенном порядке, что придает всему декору выдержанный ритм. Из растительных мотивов наиболее часто встречается изображение тонкого побега, ответвления которого завершаются трехлепестковой головкой стилизованного тюльпана. На оправках афонских крестов встречается некоторое разнообразие форм данного растения. Собственно к растительным мотивам можно отнести и изображение так называемого «огурца» (турецкий огурец). Из геометрических мотивов, используемых в орнаментах оправ афонских крестов, превалируют полуарки, складывающиеся в т. н. «чешуйчатый» орнамент. Арочный рисунок дополняют небольшие точки, круги и звездочки. Такой орнамент использовался, в основном, в декоре рукоятей благословенных или стояков стациональных крестов.

Филигранные оправы характерны больше для деревянных крестов «греческой» художественной школы, отличающейся особой ажурностью резного рисунка. Набор орнаментальных мотивов сканных оправ достаточно скромен: в основном, это круги, спирали и «огурцы». Так же, как и в эмалевых орнаментах, расположение элементов сканных узоров подчинено определенному, размеренному ритму. Места их соединения скреплены шариками зерни, которую иногда мастера заменяли небольшими пирамидальными четырехгранными пластинками.

Еще одной особенностью оправ афонских резных крестов являются накладные декоративные элементы — литые или сканные бусины, крепящиеся на торцевых сторонах балок крестов, небольшие розетки или глухие касты с вставками из полудрагоценных, реже — драгоценных

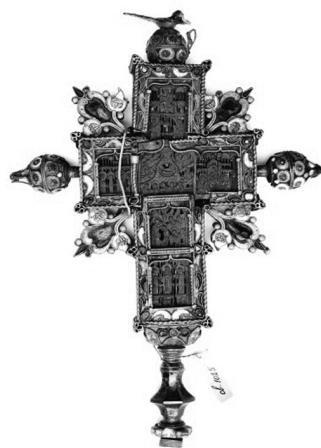
камней, располагающиеся на плоских поверхностях планок. На верхнем конце иногда крепились небольшие литые объемные изображения голубя — символа Святого Духа или крестики греческого типа, в углах перекрестья — ажурные штралы (рис. 1).

Для изготовления церковных предметов техниками миниатюрной резьбы мастера Афона использовали кипарис, реже самшит, древесина которых обладает необходимой для исполнения мелкого рисунка плотностью и пластичностью. Ведущей техникой исполнения лицевых изображений на афонских деревянных крестах была сложная, трудоемкая техника сквозной (ажурной) резьбы, которую позже заимствовали у афонских мастеров украинские резчики-миниатюристы. В произведениях этих двух географических регионов присутствуют стилистические и художественные особенности, которые сохранялись на протяжении веков и позволяют отличить работы афонских мастеров от работ украинских.

Афонская резьба весьма характерна и легко узнаваема, независимо от времени создания изделия. Резной рисунок изображений на афонских деревянных крестах XV–XVI вв. отличается особой пластикой и дробностью линий, сложным ажуром многоплановых композиций, многообразием сюжетов. На протяжении веков мастера Афона следовали определенным канонам и иконографическим схемам.

Одной из характерных черт иконографии резных крестов Афона является расположение сюжетов и изображений отдельных святых в арках, разделенных между собой фигурными столбиками — по горизонтальной балке, и орнаментированными карнизами — по вертикали. Позже, в XVII–XVIII вв., оформление композиций значительно упрощается, сводясь к квадратным медальонам, образованным ровными узкими планками.

Определенные характерные особенности, которые веками оставались неизменными, присутствуют в иконографии святых. Независимо от времени создания креста персонажи композиции изображались в профиль или в трехчетвертном повороте. Такой ракурс, скорее всего, был продиктован причинами технического характера, одна из которых — миниатюрность резьбы. Прически святых как в XV в., так и в XVIII в. также исполнялись по одному типу: короткие, густые, волнистые волосы зачесаны назад, открывая лбы.



*Рис. 1.* Крест  
воздвизальный. Конец  
XVII в. Из коллекции  
Национального Киево-  
Печерского заповедника

Общий характер иконографии и особенности резного рисунка произведений афонской резной пластики зависели не только от художественных тенденций времени, но и от принадлежности мастера к определенной мастерской со своими традициями и школой.

Произведения греческих мастеров отличаются насыщенной детализацией и многослойным построением архитектурного стаффажа. Иконографические схемы афонских крестов греческой работы, как правило, богаты сюжетами<sup>4</sup>, среди которых встречаются и редкие иконографические изводы. С художественной точки зрения произведения греческих мастеров самодостаточны и изначально изготавливались как не нуждающиеся в дополнительном декоративном оформлении другими материалами. Совершенная красота тонкого резного ажюра изделий воспринимается как своеобразное ювелирное произведение.

Несколько иной характер имеют работы сербских мастеров. Они не так сюжетно насыщены, в резном рисунке присутствует больше сплошных поверхностей, архитектурные фоны более просты в построении.

В связи с хрупкостью произведений деревянной резной миниатюры изделий афонских мастеров в коллекциях музеев не так уж и много. В собрании резной сакральной пластики Национального Киево-Печерского историко-культурного заповедника, которое насчитывает более 300 памятников, произведений резной миниатюры Афона немного — около 26 ед. В основном, это резные деревянные кресты в серебряных оправах (среди них несколько воздвизальных) XV–XIX в. и две резные иконы<sup>5</sup>. Большинство памятников этой коллекции являются высокохудожественными произведениями искусства и достойны внимания, но особый интерес, с нашей точки зрения, представляют две резные иконы.

Традиционно считается, что объемные изображения святых не характерны для восточной православной культуры. Периодически, в разные периоды истории, официальная Церковь запрещала изготавливать и хранить объемные иконы в церквях и домах<sup>6</sup>, в результате чего многие древние резные иконы были уничтожены, а сохранившиеся и дошедшие до наших дней образцы стали уникальными памятниками и являются большой ценностью для музейных и частных коллекций.

Один из них — кипарисовая двухсторонняя икона-таблетка (КПА-СК-119), выполненная, исходя из характера резьбы, гречески-

<sup>4</sup> В зависимости от размера креста на его поверхностях могло разместиться от 10 до 30 и более композиций и образов отдельных святых. В коллекции афонских крестов Заповедника есть два креста, на которых резные композиции выполнены на четырех их сторонах — лицевой, оборотной и двух торцевых. Один из них датируется XV в. и насчитывает 15 многофигурных композиций, согласно преданию он принадлежал священномученику митрополиту Макарию. На втором, благословенном кресте XVI в. Иерусалимского патриарха Феофана выполнено 28 композиций.

<sup>5</sup> НКПМКЗ, КПА-ск-119, КПА-м-9918.

<sup>6</sup> Реформа Никона (1650–1660-х гг.), реформа Петра I (1722 г.).



ми мастерами XVI — начала XVII в. Икона имеет круглую форму,  $d = 10,5$  см, на каждой ее стороне расположено по 19 круглых медальонов трех диаметров. В семи самых больших ( $d = 3,5$  см) выполнены сюжетные композиции, в шести поменьше ( $d = 1$  см) — образы отдельных святых, и в самых маленьких ( $d = 0,5$  см) — образы ветхозаветных пророков. Расположение медальонов подобно расположению изображений на раннехристианских ампулах (рис. 2).

Центром лицевой стороны является многофигурная композиция «Распятие с предстоящими». При небольшом размере медальона под балками Голгофского Креста с телом распятого Спасителя изображены два парящих ангела, вглядывающиеся в Его лик.

Над центральным медальоном расположена композиция «Воскресение Христово» классической иконографии. Сложно сказать, является ли данная композиция редкой для резных икон Афона, но на крестах из коллекции заповедника этот сюжет не встречался.

Слева от центра расположены многофигурные композиции «Исцеление слепого» (11 персонажей) и «Воскресение Лазаря» (18 персонажей). В нижнем медальоне выполнена композиция «Успение Богоматери» расширенной редакции, в правой части — «Сошествие во ад» — распространенный для произведений сакральной резной миниатюры сюжет. Причем на крестах можно встретить композицию достаточно редкого извода — с изображением головы старика, которую попирает стопой Христос, — древней аллегории ада. Достаточно редко в сакральной резной миниатюре встречается сюжет «Сошествие Святого Духа» с образом старца в короне — Космос.

Особый интерес представляет ряд композиций оборотной стороны иконы. В центре расположен медальон с сюжетом «Рождество Христово» расширенной редакции с включением сцены сомнений праведного Иосифа и редчайшим для произведений резной пластики сюжетом «Омовение Младенца Христа».

Надо отметить, что ряд композиций рассматриваемого памятника имеет достаточно неожиданную трактовку. В полной мере это относится к композиции «Рождество Богородицы», в котором мастер через образы повествует всю историю рождения Марии, начиная от скорби праведного Иоакима и благовестия ему ангелом о Ее рождении. В правом нижнем углу изображен играющий на арфе Давид (рис. 3).



Рис. 2.

Ампула. VI–VII в.  
Кафедральный собор  
г. Монца, Италия



Рис. 3. Рождество Богородицы



Рис. 4. Введение во храм

Не менее интересная деталь присутствует в композиции «Введение во храм». Композиция разделена на две части. В нижней — изображена Мария, приближающаяся в сопровождении Анны, Иоакима и непорочных дев к первосвященнику Захарии. В верхней части композиции, состоящей из архитектурных сооружений, выполнен сюжет, текстовым источником которого является один из апокрифических рассказов, повествующий о кормлении Марии ангелом во время пребывания Ее в храме (рис. 4). В композиции «Благовещение» между фигурами Архангела Гавриила и Марии изображена трехъярусная башня, на втором плане, среди элементов архитектурного стаффажа, выполнены полуфигуры свв. Елены и Константина, имеющих, как известно, непосредственное отношение к установлению праздника Благовещения.

На этой же стороне памятника выполнен еще один редкий для резной сакральной миниатюры сюжет — «Пре-

ображение Господне». Остальные композиции — «Вход Господень в Иерусалим» и «Крещение» — даны в традиционной редакции.

Иконография памятника, как и тонкий ажур резного рисунка, является прекрасным образцом произведений искусства миниатюрной резьбы Афона XVI в. — периода наивысшего его расцвета. К сожалению, в связи с тем, что произведения резной сакральной миниатюры не являются предметом комплексного исследования и практически не публикуются, сложно сказать, есть ли в музейных собраниях Украины подобные иконы, и таким образом, на сегодня можно отнести ее к разряду уникальных памятников искусства резной миниатюры Святой Горы Афон.

*Ткачук В. А.*

---

**Попытка создания  
подворья Афонской  
Лавры св. Афанасия  
в крепости св. Елизаветы  
(1760–1766 гг.)**

**В** XVIII в. присутствие греков на территории современной Украины было особо значимым. Основными центрами греческой жизни были Киев и Нежин, где сосредотачивалась активная коммерческая деятельность<sup>1</sup>. Но кроме того, во второй половине XVIII в. в крепости св. Елизаветы в Новой Сербии (ныне — территория Кропивницкого, до 2016 г. — Кировограда) существовала небольшая и малоизвестная греческая колония. Крепость эта, в третьей четверти XVIII в., имела стратегическое значение в планах российской армии на юге империи. С начала 50-х гг. XVIII в., по протекции власти, сюда начали стекаться греки, преимущественно купцы. Прибывали они из самых разных регионов: южных областей Украины, Австрийской и Османской империй и др. Уже к концу 1750-х гг. в крепости Св. Елизаветы сформировалась заметная греческая община, желавшая организовать собственную религиозную жизнь по примеру Москвы, Киева, Нежина. Первые научные исследования греческого храма и сформированной при нем общины, относятся к концу XIX в.<sup>2</sup> Но с того времени данная тема практически не исследовалась. В настоящей статье мы впервые попытаемся по тем немногим источникам, которые сохранились, реконструировать афонский «след» в жизни греческой общины крепости св. Елизаветы.

Греки, которые жили в крепости св. Елизаветы, желая упорядочить свою религиозную жизнь, в 1760 г. обратились одновременно к Пе-

---

<sup>1</sup> Об этом см.: Петров Н. Греческий Екатерининский монастырь в Киеве // Труды КДА. 1896. № 1. С. 55–112; Харлампович К. Нариси історії грецької колонії в Ніжині (XVII–XVIII ст.). До історії національних меншин в Україні [підгот. тексту, післям., комент.: Є. Чернухін, О. Морозов]. Ніжин, 2011; Митев П. Търговското братство в Нежин и българските земи през XVIII в. // Годишник на Софийския университет «Св. Климент Охридски». Исторически факултет. 1995. София, 1999. Т. 88. С. 69–80.

<sup>2</sup> Ястребов В. Греки в Елисаветграде: отрывок из истории колонизации 1754–1777 гг. // Киевская старина. 1884. № 4. С. 674–684.

реяславскому владыке Гервасию и коменданту крепости св. Елизаветы с просьбой разрешить им возвести храм, в котором богослужение будет совершаться на греческом языке<sup>3</sup>. С самого начала к процессу организации греческой церковной жизни присоединился иеромонах Игнатий (Папазина), прибывший из Нежина в 1760 г. В первое пятилетие формирования греческого прихода иеромонах Игнатий, по всей видимости, был его главным духовным руководителем<sup>4</sup>. В том же году из Афонской Лавры св. Афанасия в крепость св. Елизаветы прибыли «соборный монах Потапий с одним иеромонахом и другою братиею», и немногим позже — лаврский архимандрит Мина. Прибывшие афониты обратились к управляющему Новой Сербии генерал-поручику Ивану Хорвату с просьбой разрешить им «содержать» здесь греческий храм и школу. Со своей стороны, монахи обещали ему духовную опеку не только на территории корпуса, но и в военных походах. Иван Хорват подержал афонитов, выделил им значительные участки земли, пасеку, лес (500 десятин), и они без промедления «в лесу и хутор с подлежащими потребностями построили». Проживали же лавриоты, скорей всего, в купленном ими доме. Вместе с тем, они позаботились и о своем правовом положении, присягнув на верность императрице. Из этого следует, что планировали они обосноваться здесь основательно и надолго<sup>5</sup>.

Кто же был инициатором приезда представителей Великой Лавры в крепость св. Елизаветы? На этот вопрос точного ответа пока нет. Но важно отметить, что еще в начале 1750-х гг., по содействию И. Хорвата, в Новой Сербии был создан монастырь во главе с Иваном Раловым, тоже прибывшим со Святой Горы, из Дионисиата<sup>6</sup>. Этот факт может ука-

<sup>3</sup> Ястребов В. Греки в Елисаветграде: отрывок из истории колонизации 1754–1777 гг. // Киевская старина. 1884. № 4. С. 674–675.

<sup>4</sup> О иеромонахе Игнатии Папазине (В. Ястребов именует его «Папазовла») известно, что с 1736 по 1749 г. он пребывал в сербских и молдавских полках. В 1749 г. был приглашен в качестве священника в Нежинское греческое братство по просьбе князя Константина Кантемира, нежинского войта Петра Тернавиота и влиятельного купца Самойла Пелепонова. Отметим, что протекция столь влиятельных людей не была обычной практикой в назначении на вакантные места, чаще всего этим занимались рядовые братчики. Согласно братскому уставу, священник в нежинскую церковь приглашался на три года, в исключительных случаях его могли оставить на более долгий срок. Иеромонах Игнатий пробыл в должности священника Нежинского братства до 1757 г., чему, очевидно, способствовало мощное лобби. Известно, что в период восьмилетнего нежинского иерейства ему сослужил македонский грек Иоанн Степанов (1751–1755). В 1757 г. иеромонах Игнатий был отправлен в качестве священника в поход с молдавским гусарским полком. С 1758 по 1760 г. он снова служит в нежинской греческой церкви (ЦГИАУК. Ф. 1024. Д. 1409. Л. 1–2; Оп. 1020. Д. 1856. Л. 2, 11). Сохранились также документы 1750 г. о денежной тяжбе иеромонаха Игнатия с киевским греком Антоном Мурайтмом (ЦГИАУК. Ф. 1020. Д. 1570. Л. 1. — 4 об.).

<sup>5</sup> РГИА. Ф. 796. Оп. 43. Д. 182. Л. 1.

<sup>6</sup> Шляховий К. Архимандрит Софроній Добрашевич та Новосербський монастир // Сеоба срба Руско Царство половинном 18 века: зборник радова са међународног научног скупа у Новом Саду, 7–9. маја 2003. Нови Сад, 2005. С. 289.

зывать на некие сложившиеся связи И. Хорвата со Святой Горой. Архимандрит Лавры св. Афанасия Анфим инициатором такого переселения считал самого И. Хорвата, утверждая в одном из отношений, что монахи прибыли в Новую Сербию «по письменному вызову» самого генерал-поручика<sup>7</sup>. С другой стороны, мы знаем о просьбе самих афонитов, обращенной к И. Хорвату, посодействовать им в обосновании в крепости: «Поданным ко мне доношением просил (соборный монах из Афанасьевской Лавры Потапий. — *В. Т.*) что б здесь церковь еленогреческую и школу содержать»<sup>8</sup>. По всей видимости, обе стороны были равно заинтересованы друг в друге.

Приезд афонитов и их пребывание в крепости св. Елизаветы положили начало довольно запутанной истории, в которой мы постараемся разобраться. Лавриоты с самого начала не принимали участие в начавшейся постройке греческого храма, а ходатайствовали о создании собственного. На это указывают нижеприведенные факты. Во-первых, в донесении ктитора греческой церкви Ефима Димитриева с братией к митрополиту Киевскому Арсению (Могилянскому) в октябре 1764 г. сообщалось, что еще в 1760 г. они просили Переяславского владыку Гервасия об открытии собственного храма и что их просьба была удовлетворена<sup>9</sup>. Указанная дата соотносится с утверждением В. Ястребова: «Ходатайство греков уважено, и в начале 1761 года они приступили к заготовлению мастеров для работ живописных и резных»<sup>10</sup>. Иван Хорват, в свою очередь, отослал донесение в Св. Синод 3 июля 1762 г. (!) с жалобой на местную епархиальную власть, которая не решала вопрос с афонитами. Он просил позволения построить в Новой Сербии монастырь, который «именоваться будет афонское подворье», вместе с трехпрестольным храмом. Предполагалось главный престол освятить в честь Живоначальной Троицы, правый — сщмч. Димитрия, левый — св. Афанасия. Церковь, возведенная греками (не афонитами) в крепости св. Елизаветы, была также трехпрестольной, но освящена была в честь Владимирской иконы Божией Матери с приделами во имя великомученицы Екатерины и преподобного Симеона Сербского Нового Мироточца<sup>11</sup>. Из этого следует, что греческая община получила от Переяславского владыки разрешение на постройку своего храма в 1760 г. и начала подготовку к его строительству, а афониты желали возвести собственную обитель и по состоянию на 1762 г. разрешения на это не имели. В идее посвящения престолов именно вышеуказанным святым (согласно сообщению И. Хорвата), отчетливо видна концепция лавриотов: святой

<sup>7</sup> РГИА. Ф. 796. Оп. 48. Д. 226. Л. 1.

<sup>8</sup> Там же. Оп. 43. Д. 182. Л. 1.

<sup>9</sup> ЦГИАУК. Ф. 127. Оп. 1024. Д. 1409. Л. 3–3 об.

<sup>10</sup> Ястребов В. Указ соч. С. 675.

<sup>11</sup> ЦГИАУК. Ф. 127. Оп. 1024. Д. 1409. Л. 3–3 об.

Афанасий — небесный патрон Лавры, священномученик Димитрий — патрон военнослужащих. Греческая же идея посвящения храма выражала особое почтение к местной сакральной истории и одновременно «своим» святым.

Наше предположение о существовании двух параллельных греческих «проектов» в крепости св. Елизаветы подтверждается и тем фактом, что с 1760 г. при греках находился именно нежинский иеромонах Игнатий (Папазина), а не лавриот. По версии иеромонаха Игнатия, он сам узнал о постройке храма и прибыл в крепость св. Елизаветы в 1760 г. Греки же, напротив, указывали на то, что они его вызвали. Как бы то ни было, в 1760 г. греки вызвали не афонита, а нежинского греческого иеромонаха. И в 1764 г. эту благосклонность подтвердили, испросив у духовных властей разрешение на поставление его на вакантную должность в нововозведенной церкви («презвитера при оной никакого не имеется»<sup>12</sup>). Это утверждение не до конца ясно, так как есть информация о том, что греки договорились принимать священников из Лавры св. Афанасия еще в 1763 г.

Усомниться в предложенной нами версии о существовании двух параллельных греческих «проектов» позволяет более позднее донесение в Св. Синод архимандрита Великой Лавры Анфима от 6 марта 1766 г., в котором он сообщает, что афониты прибыли в крепость Св. Елизаветы и вступили во владение достаточно большим имуществом в 1760 г. Он упоминает также о переписке И. Хорвата и афонитов с Переяславским владыкой. Епископ же Гервасий, в свою очередь, ссылаясь на Св. Синод, который не давал необходимой резолюции, якобы за неимением требуемых донесений и грамот. Вследствие неполучения синодальной резолюции и по указанию властей Новороссийской губернии, у афонитов отобрали двор с компенсацией денег на содержание лазарета<sup>13</sup>. Построенный же в лесу хутор и сам лес отняли без надлежащего возмещения. Архимандрит Анфим как обидчика вспоминает первого генерал-губернатора Новороссийской губернии Алексея Петровича Мельгунова<sup>14</sup>. Таким образом, изъятие имущества можно датировать 1764 г. (или 1765). 1764 г. — это год образования Новороссийской губернии и суда над «патроном» афонитов — Иваном Хорватом<sup>15</sup>. В связи с конфискацией архимандрит Анфим приводит особо важную для нас информацию: «Видя обретающийся тамо греческого языка народ, во первых

<sup>12</sup> ЦГИАУК. Ф. 127. Оп. 1024. Д. 1409. Л. 3 об.

<sup>13</sup> К сожалению, мы не располагаем никакой информацией о лазарете. Из этой цитаты не ясно, функционировал ли лазарет, или же компенсированные деньги предназначались для его постройки. Если допустить, что он существовал, соотносится ли он с вышеупомянутым странноприимным домом, который строили греки-колонисты? Вопрос остается открытым.

<sup>14</sup> РГИА. Ф. 796. Оп. 48. Д. 226. Л. 1–2.

<sup>15</sup> Ганул А. До питання про заслання новосербського генерала Івана Хорвата до Вологди та слобожанський період його діяльності (1764–1786 рр.) // Етнічна історія народів Європи. 2015. Вип. 47. С. 34.

бывший в гусарском молдавском полку капеляном иеромонах Игнатий, купцы Ефимий Димитриев сын Темилиев, Константин Дмитриев сын Боргозлиев с товарищи и сожалея за понесения его архимандрита с братиею за убытки, возревновавшие *общекупным своим собранием* начали (курсив мой. — В. Т.) строить в крепости святая Елизаветы на подоле церковь трех престольную, первый настоящей во имя Пресвятыя Богородицы Владимирския, второй Великомученицы Екатерины и третий Святого Симеона Сербского, в которое строение определено данных от святая Лавры архимандриту Мине 200 руб., с таким предложением что б оная церковь была в содержании Лавры вечно». Изложив вышеприведенные факты, архимандрит просит препоручить Афонской Лавре этот храм, ввиду великих затрат за 6 лет (!)<sup>16</sup>.

Анализируя текст донесения архимандрита Анфима, мы видим некую хронологическую несогласованность. Дату совместной работы над церковью лавриотов и греков-колонистов нельзя отнести ранее 1764 г. Видно это из жалобы архимандрита: «Сожалея за понесения его архимандрита с братиею за убытки, возревновавшие *общекупным своим собранием* начали строить». Убытки причинила власть Новороссийской губернии, появившаяся в 1764 г., а в этом году, как мы уже упоминали, греки просили назначить иеромонаха Игнатия священником, так как храм уже был практически готов. Максимум, что могли сделать афониты, это добавить 200 рублей на окончание постройки храма. Все же архимандрит Анфим уверял Св. Синод в том, что вклады в церковь осуществлялись все шесть лет, возвращая нас к исходному 1760 г. В качестве доказательства прав лавриотов на греческий храм он приводит договор между представителями Афанасиевской обители и греками-ктиторами, составленный 1 сентября 1763 г. В нем греки-ктиторы ссылались на просьбу лавриотов: «Архимандрит Мина своим советом нас уговорил, за неимением суммы, просят, чтобы был священник и посылался каждые четыре года, служба будет на греческом. А если добропорядочный окажется, то и через восемь лет будет начальником»<sup>17</sup>. Возможно, лавриоты хотели «застраховаться на будущее». Несмотря на этот договор, в 1764 г. греки писали преосвященному, что у них нет никакого священника, и они желают пригласить иеромонаха Игнатия. Утверждение о. Игнатия произошло законным образом — через епархиального архиерея, чего, в свою очередь, не смогли получить афониты. Если бы греки-ктиторы испрашивали разрешение для них, об этом наверняка упомянул бы архимандрит Мина в своем донесении в Св. Синод.

Таким образом, мы считаем, что вышеизложенные факты свидетельствуют о том, что в крепости Св. Елизаветы с 1760 г. началась реализа-

<sup>16</sup> РГИА. Ф. 796. Оп. 48. Д. 226. Л. 1–2.

<sup>17</sup> Там же. Л. 2–2 об.

ция двух греческих «проектов»: греков-колонистов и афонитов-лавриотов. Последние же, ввиду неполучения поддержки духовной власти, а позже и отсутствия светского патроната, лишатся материальной базы («за неимением суммы») для организации своего подворья. Следовательно, лавриоты вынуждены были присоединиться к постройке храма греков-колонистов, делая в него свои капиталовложения, а взамен получая гарантии на предоставление грекам духовной опеки.

Вероятно, в 1766 г. архимандрит Анфим, желая укрепиться в этой обители, «состаривает» дату помощи храму минимум на три года. В то время, когда архимандрит Анфим писал свое донесение в Св. Синод с просьбой закрепить за ними греческий храм, в приходе произошли серьезные изменения, вызванные уходом в 1766 г. в связи с болезнью иеромонаха Игнатия (Папазины)<sup>18</sup>. Письменное ходатайство о вступлении обители св. Афанасия во владение греческим храмом, как видно, совершалось в обход греков-ктиторов. Об этом свидетельствуют три факта. Во-первых, обращаются в Синод не сами греки, но лично архимандрит Анфим, на основе договора с ктиторами 1763 г. Во-вторых, не получив в марте никакого извещения, он в июле того же 1766 г. отправляет в Москву за милостыней архимандрита Мину (управителя афонитов в крепости св. Елизаветы) с монахами. Архимандрит Мина, по прибытии в Киевскую губернскую канцелярию, направляет письмо в Св. Синод не только с просьбой о милостыне, но и о том, чтобы встретиться с императрицей для поднесения ей образа св. Екатерины<sup>19</sup>. Возможно, что на аудиенции афониты надеялись решить вопрос об открытии подворья в крепости св. Елизаветы лично с императрицей, без Св. Синода. В-третьих, по информации В. Ястребова в следующем 1767 г. греки пригласили в свой храм священника не с Афона, а из польского городка Медведовки, иеродиакона же Феону пригласили из Константинополя в 1766 г. Таким образом, мы видим, что и сами греки-колонисты не особо желали принимать афонитов.

Почему же афонитам так и не удалось открыть подворье? Во-первых, это может объясняться логикой административной политики Церкви. Для небольшого количества греков планировалось открыть и храм, и подворье. Во-вторых, одним из главных «промоутеров» афонитов на начальном этапе был управитель Новой Сербии Иван Хорват, который успел плохо зарекомендовать себя перед Св. Синодом из-за вмешательства в церковные дела. А в 1764 г. он, едва не лишившись головы, был сослан в Вологду за расхищение государственного имущества<sup>20</sup>. Мы счи-

<sup>18</sup> Ястребов В. Указ. соч. С. 675.

<sup>19</sup> РГИА. Ф. 796. Оп. 48. Д. 282. Л. 1–7 об.

<sup>20</sup> Ганул А. Церковна та освітня політика Івана Хорвата в Новій Сербії // Наукові записки. Збірник праць молодих вчених та аспірантів Інституту української археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського НАН України. Т. 28. К., 2014. С. 149; Його ж. До питання про за-



таем, что эти два фактора стали причиной того, что проект открытия подворья так и не был реализован.

Причиной провала проекта, вероятно, послужило также плохое мнение об афонской обители св. Афанасия в глазах синодальной власти, сложившееся преимущественно из-за лаврского архимандрита Козьмы, который во время сбора милостыни на территории Гетманщины в 1749–1751 гг. распространял среди верующих подложные частицы Животворящего Древа Господня. После множества тяжб и ссылки в Вологодский монастырь Козьме удалось вернуться в свою обитель лишь в 1757 г.<sup>21</sup> Дело лаврского архимандрита Козьмы получило огромный резонанс. Например, когда в 1756 г. архимандрит Хрисанф, прибывший из Иерусалима, обратился к Киевскому митрополиту Тимофею (Щербатскому) за разрешением о сборе милостыни, он вынужден был дать письменное обещание, что никаких нарушений (подобно допущенным архимандритом Козьмой) не совершит<sup>22</sup>. В описании поездки архимандрита Мины за милостыней в 1766 г. этот «шлейф» истории с махинациями архимандрита Козьмы также заметен. По словам архимандрита Мины, до его приезда монастырь получал пожертвования с территории Российской империи последний раз в 1752 г., то есть со времени ареста архимандрита Козьмы (1751 г.) поступление милостыни в монастырь фактически прекратилось. В дополнение к этому, в донесении Московской синодальной конторы в Св. Синод о пропуске архимандрита Мины в 1766 г. за сбором милостыни специально делалась приписка: «При нем как святых мощей, так и другой какой святыни не имеется»<sup>23</sup>. Синод категорически отказал архимандриту Мине в аудиенции с императрицей и, более того, приказал по получении милостыни «уезжать в свой монастырь, по-прежнему не имея напрасной в России проживности»<sup>24</sup>, то есть ему было велено не только возвратиться в крепость св. Елизаветы, но и вовсе выехать за пределы империи. Такое отношение к лавриотам сохранялось и позже. Так, в 1785 г. в Киев для сбора милостыни из Лавры св. Афанасия прибыл игумен Никодим с братией. Он получил на это разрешение Киевского владыки. По резолюции Св. Синода, имеющиеся у афонитов святыни (часть Животворящего Древа, главу св. Александра, перст св. Параскевы и частицы мощей мучеников) им приказали держать в Киевском греческом монастыре и не допускать

---

слання новосербського генерала Івана Хорвата до Вологди та слобожанський період його діяльності (1764-1786 рр.) // Етнічна історія народів Європи. 2015. Вип. 47. С. 34-35.

<sup>21</sup> См.: Чернухін Є. Грецьке духовенство на українських теренах. Справа архимандрита Козьми // Подвижники й мценати. Грецькі підприємці та громадські діячі в Україні XVI-XX ст. Історико-біографічні нариси. К., 2001. С. 45–67.

<sup>22</sup> ЦГИАУК. Ф. 127. Оп.1020. Д. 2879. Л. 17.

<sup>23</sup> РГИА. Ф. 796. Оп. 48. Д. 282. Л. 1–6.

<sup>24</sup> Там же. Л. 7–7 об.

верующих прикладываться к ним. При отъезде на Афон реликвии были возвращены монахам<sup>25</sup>.

Репутации Великой Лавры в глазах Св. Синода очень повредил также случай с убийством монаха. Произошла эта трагическая история в Киеве в январе 1766 г., то есть за два месяца до подачи прошения архимандритом Анфимом. Два монаха-лавриота Паисий и Лука прибыли в Киев для сбора милостыни, но при неизвестных обстоятельствах последний убивает первого и совершает побег из-под стражи.

Таким образом, мы склонны считать, что именно отрицательная репутация монастыря и разжалование Ивана Хорвата стали главными аргументами против открытия подворья. В последующий период не получила своего развития и греческая колония<sup>26</sup>, так как крепость св. Елизаветы утратила свое стратегическое значение<sup>27</sup>. Следовательно, афониты лишились аргументов в пользу открытия своего подворья или хотя бы руководства греческим храмом.

Что же планировали сделать афониты в крепости св. Елизаветы и на каких условиях? Изначально, как уже было сказано, они хотели иметь отдельный от греков-колонистов храм, который должен был стать центром их церковной жизни. Вокруг него планировалась построить подворье (согласно И. Хорвату), скит, келию (по просьбе архимандрита Анфима) и церковь при них. При обители предполагалось открыть школу, опеку над которой взяли бы на себя афонские монахи. В прошениях к Св. Синоду и греки-колонисты, и афониты постоянно ссылаются на существование греческих общин в Москве, Нежине и Киеве. Однако церковная жизнь в крепости организационно должна была строиться на совсем иных началах, нежели в трех указанных общинах. Московский греческий монастырь являлся подворьем Иверона, киевский — Синайского монастыря св. Екатерины. Нежинские братчики напрямую подчинялись Киевскому митрополиту, имея при этом право самостоятельно приглашать духовных лиц для священнослужения каждые три года (митрополит их лишь утверждал)<sup>28</sup>. При греческой церкви в крепости св. Елизаветы было организовано церковное братство, что отсылает нас к нежинскому примеру. Вместе с тем монастырь св. Афанасия желал здесь открыть свой метох (подворье), что апеллирует к примеру Киева и Москвы. Договор между братчиками и афонитами 1763 г. указывает на то, что эта модель должна была объединить опыт грече-

<sup>25</sup> ЦГИАУК. Ф. 127. Оп. 1020. Д. 5564. Л. 9, 30–30 об.

<sup>26</sup> Ястребов В. Греки в Елисаветграде. С. 683

<sup>27</sup> Орлик М. Фортеця Святої Єлизавети та іноземна колонізація Південної України (третья четверть XVIII ст.) // Етнічна історія народів Європи: збірник наукових праць. 2008. Вип. 27. С. 150.

<sup>28</sup> Пилипенко О. Виникнення і діяльність ніжинського грецького братства (50 рр. XVII ст. — кін. 60 рр. XIX ст.). К., 1996. Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата історичних наук. На правах рукопису. Л. 51.

ских церковных общин Киева, Нежина и Москвы. Приведем основную часть договора, в котором описывался проект взаимоотношений братства и монастыря св. Афанасия в организации церковной жизни: «Проят (братчики монастыря св. Афанасия. — *В. Т.*), чтобы был священник и посылался каждые четыре года, служба на греческом. А если добропорядочным окажется, то и через восемь лет будет начальником. При этом ктитора́м нужно писать в Лавру для высылки монахов. Ни риз, ни сосудов без дозволения ктиторского при отъезде нельзя брать, разве от добротных дателей будет на Св. Лавру собрано и в книгу записано, так же что соберется от нас, так и от посторонних богомольцев на две части разделить. Первую часть начальнику и на Лавру, а другую принимает братство на шпиталь, и на прокормление странных, нищих и вдов и сирот и содержать приходные и расходные книги». Договор был утвержден четырьмя подписями ктиторов<sup>29</sup>.

История церковной жизни греческой колонии в крепости св. Елизаветы и попытки организации в ней подворья Афонского монастыря св. Афанасия, без сомнения, представляется перспективной темой для дальнейших исследований. Ее важность заключается в необычности организации здесь церковной жизни. Строится она представителями разных национальностей (греками в то время часто называли болгар, сербов, волохов), в сословном отношении доминировали купцы, находящиеся на территории военного поселения, «под управлением» одного из древнейших и важнейших афонских монастырей.

---

<sup>29</sup> РГИА. Ф. 796. Оп. 48. Д. 226. Л. 2–2 об.

*Бартош А. Е.*

---

**Дар Афона Киеву  
1851 г. — частица мощей  
святого апостола Андрея  
Первозванного**

**В**о время работы над научным проектом «Аннотированная опись дел фонда 128, Киево-Печерская Лавра, ЦГИАК Украины: оп. 1 общ.» мне удалось получить оригинал и изучить интереснейшие архивные материалы под названием: «Дело о частице мощей святого апостола Андрея Первозванного, приобретенной камергером двора Его Императорского Величества статским советником Муравьевым во время путешествия его по св. местам Востока, положенной на аналое в приделе Лаврской Соборной Успенской церкви». Сохранившиеся в нём архивные документы проливают свет на исторические связи с Афоном, содержат в себе свидетельство о передаче в дар с Афона частицы мощей святого апостола Андрея Первозванного. Всё это имеет непосредственное отношение к имени выдающегося церковного мыслителя, защитника Православия, духовного писателя, ревностного блюстителя православного благочестия, путешественника и паломника Андрея Николаевича Муравьева.

Дело относится к Экклезиаршему ведомству Киево-Печерской Лавры и зарегистрировано под № 2553 от 10 января 1851 г.

Оно содержит: копию императорского указа из Святейшего Правительствующего Синода митрополиту Киевскому и Галицкому Филарету и его резолюцию за № 2020 (л. 2, 2 об.); копию письма А. Н. Муравьева от 14 апреля 1850 г. (л. 3, 3а, 4); копию «свидетельства», данного А. Н. Муравьевым относительно частицы мощей св. апостола Андрея Первозванного, от 14 апреля 1850 г. (л. 5, 5а, 6); резолюцию Духовного Собора Киево-Печерской Лавры (л. 7); донесение Святейшему Синоду (л. 8, 8а, 9, 9а); расписку от протоиерея храма Андрея Первозванного о передаче мощей святого апостола Андрея Первозванного (л. 10).

---

По материалам Центрального государственного исторического архива Украины в Киеве.

На основании этих архивных документов и исторических фактов мы попытаемся воссоздать события, связанные с даром Афона Киеву — частицы мощей святого апостола Андрея Первозванного. Считаем необходимым представить в полном объеме хранящееся в этом деле письмо А. Н. Муравьева к митрополиту Киевскому и Галицкому Филарету (Амфитеатрову) от 14 апреля 1850 г. В нём Андрей Николаевич подробно описывает свое пребывание на Афоне, историю нахождения раки со стопою святого апостола Андрея Первозванного и факт получения для Киева частицы его мощей.

А. Н. Муравьев пишет:

«Высокопреосвященный Владыко, милостивый Архипастырь!

Когда в минувшем году посетил я Святую Гору Афонскую, то в одной из ее многочисленных обителей, в Русском ските св. пророка Илии (ил. 1), имел я утешение приложиться к истинной стопе моего Ангела, св. апостола Андрея Первозванного, которая недавно была принесена в обитель из одного монастыря Анатолии, во имя всехвальная Евфимии,



МАЛОРОССИЙСКИЙ ИЛЬИНСКИЙ СКИТЪ.

1. Русский скит святого пророка Илии (именовали «Ильинский малороссийский скит»). Фото первой половины XIX в.

разоренного турками. Старец, скитский схимонах Савва, исполненный труда за сбором милостыни, приобрел сие сокровище дорогою ценою, вместе с частию Животворящего Древа, от местных жителей, искупивших оныя из рук варварских, и древнее богатое убранство серебряной раки, в виде ноги, осыпанной драгоценными камнями, с надписью имени апостола, свидетельствует, что это был какой-либо царственный вклад императоров греческих в обитель св. Евфимии. Тогда же мне пришло на мысль испросить хотя малую частицу сего сокровища для церкви Первозванного в наше Отечество, в богоспасаемый град Киев, где водрузил он первое знамение христианства, и благочестивый игумен скитский Паисий, бывший долгое время в Бессарабии ризничным и духовником при архиерейском доме, склонился на мою убедительную просьбу и уделил мне часть мизинца от сей левой стопы апостольской, которая стояла некогда на горах Киевских. Благоговейно носил я на груди сокровище мощей, странствуя в Палестине, и до сей минуты, и теперь приношу оное Вашему Высокопреосвященству, дабы, наконец, достигло оно предположенной благой цели и было торжественно внесено руками освященными в храм Первозванного для всенародного чествования, и граждане киевские порадовались бы новой святыне, принесенной с Востока...

Изложив всё сие пред Вами, милостивый Архипастырь, по известной мне ревности Вашей к святыне, и представляя при сем самые мощи апостольские в серебряном ковчеге, я прошу Вас принять вместе с тем уверение в чувствах глубочайшего уважения, с коими имею честь пребывать.

Вашего Высокопреосвященства покорнейший слуга Андрей Муравьев. Киев. 14 апреля 1850 г.»<sup>1</sup>.

Из книги «Русский Афонский Отчник XIX–XX веков» известно, что в 1849 г. от имени отца Виссариона (Толмачёва) и при содействии московского синодального ризничного Иван Максимович Толмачёв обратился к Андрею Николаевичу Муравьеву, известному своим благочестием и связями в Петербурге, с просьбой захватить в Серай во время его паломничества на Афон.

А. Н. Муравьев приехал в Серай и ознакомился с обителью и ее старцами. Он дал им слово ходатайствовать за обитель пред кем следует. Действительно, в августе 1849 г. на Афон прибыли русский посол в Османской империи В. П. Титов, настоятель посольской церкви архимандрит Софония и камергер императорского двора А. Н. Муравьев. Их стараниями Серайская келья была преобразована в Новорусский Вагопедский скит во имя апостола Андрея Первозванного. Скит должен был содержаться за счет пожертвований из России и процентов с капитала

<sup>1</sup> Центральный государственный исторический архив Украины в Киеве (далее — ЦГИАК Украины). Ф. 128. Оп. 1 общ. Д. 2200. Л. 3–4.

в 50 тысяч рублей. Ктитором обители стал Андрей Николаевич Муравьёв, очень почитавший своего небесного покровителя.

21 октября 1849 г. был составлен акт, определявший взаимоотношения скита во имя апостола Андрея Первозванного и Ватопеда, подтвержденный в декабре 1849 г. грамотой Константинопольского патриарха Анфима IV. Согласно этому акту, скит во имя апостола Андрея Первозванного подчинялся Ватопеду, которому должен был ежегодно выплачивать подать в размере 1,5 тыс. левов (300 р.). Скиту дозволялось иметь печать с изображением апостола Андрея Первозванного и преподобного Антония Великого, которую скит мог использовать в документах в пределах Святой Горы, а за ее пределами — только с разрешения Ватопеда. Юридическое положение скита во имя апостола Андрея Первозванного в ряду афонских монастырей и скитов в XIX в. определялось «общими канонизмами Святой Горы Афон».

22 октября 1849 г. состоялось торжественное открытие скита во имя апостола Андрея Первозванного. Литургию совершил проживавший на покое в Ватопеде митрополит Адрианопольский Григорий в сослужении многих архиереев.

В дальнейшем, исполняя должность ктитора, Андрей Николаевич способствовал расширению скита, а также издал брошюру о нём<sup>2</sup>. Муравьёв находился в постоянной переписке с насельниками скита во имя апостола Андрея Первозванного, а также и с другими монастырями и скитами Афона, поэтому приобрел там широкую известность.

Совершать паломничества по святым местам А. Н. Муравьёв начал с 1830 г. (ил. 2) Итогом многочисленных путешествий стала уникальная коллекция икон и других христианских реликвий. В 1872 г. издано в Киеве документально-мемуарное сочинение Муравьёва «Описание предметов древности и святынь, собранных путешественником по святым местам»<sup>3</sup>, в котором он описал историю создания коллекции, а также и «судьбу» этих реликвий.

Поэтому неудивительно, что именно А. Н. Муравьёв смог привезти с Афона священный дар Киеву — частицу мощей



2. Андрей Николаевич  
Муравьёв. 1838 г.

<sup>2</sup> Муравьёв А. Н. Новый русский скит св. апостола Андрея Первозванного на Афоне. СПб., 1852. 52 с.

<sup>3</sup> Его же. Описание предметов древности и святынь, собранных путешественником по святым местам. К., 1872. 33 с.



3. Ковчег с частицей левой стопы св. апостола Андрея Первозванного. Хранится в Ризнице Русского на Афоне Свято-Пантелеимонова монастыря

цы Евфимии, разоренного турками, которые, однако, уступили ценою золота сокровище сие православным, вместе с частию Животворящего Древа, хранящегося также теперь в ските пророка Илии. Стопа апостольская оправлена в серебряном окладе, имеющем образ ноги и украшенном драгоценными камнями, и с подписью: «Сия нога св. апостола Первозванного», и древность, равно как и богатство сего оклада, свидетельствует, что это было какое-либо царственное приношение императоров греческих в обитель св. Евфимии (ил. 3).

Препровождая святые мощи сия в серебряном кивоте в храм св. апостола на Старом Киеве, где водрузил он первый крест, долгом поставляю засвидетельствовать письменно, с приложением руки моей и печати, истину непреложную сего сокровища. Андрей Муравьев. Двора Его Императорского Величества камергер. Киев. 14 апреля 1850 года»<sup>4</sup>.

Но, как оказалось, благое намерение А. Н. Муравьева вызвало целый ряд затруднений. Последовало разбирательство относительно действительности частицы мощей апостола Андрея Первозванного и длительная переписка по данному вопросу.

К сожалению, в деле отсутствует целый ряд документов из переписки между митрополитом Киевским и Галицким Филаретом (Амфитеатровым) и Святейшим Синодом, но последовательность событий нам удалось восстановить благодаря фактам, зафиксированным в докладной

апостола Андрея Первозванного. В деле находится копия «свидетельства», в котором Андрей Николаевич подтверждает, что «мощи св. апостола Андрея Первозванного, часть мизинца от левой стопы его, принесены мною со Св. Горы Афонской, из русского скита св. пророка Илии, где были мне уделены игуменом схииеромонахом Паисием, бывшем ризничным и духовником архипастырского дома в Бессарабии. Они приобретенны были для скита в 1815 г. старцем Святогорским Саввою, посланным за сбором милостыни в Анатолию, от окрестных жителей древнего знаменитого монастыря св. всехвальныя мучени-

<sup>4</sup> ЦГИАК Украины. Ф. 128. Оп. 1 общ. Д. 2200. Л. 5–6.



Духовному Собору Киево-Печерской Лавры с надписью: «К сведению без огласки».

Итак, после получения реликвии из рук А. Н. Муравьёва митрополит Филарет (Амфитеатров) направил 17 апреля 1850 г. в Святейший Синод представление за № 1034 с «испрашиванием благословения внести оную в киевский храм имени сего святого для всенародного чествования»<sup>5</sup>.

По указу императора Николая I Синод заслушал дело о частице мощей святого апостола Андрея Первозванного, переданной А. Н. Муравьёвым. Святейший Синод признал необходимым потребовать «через подлежащее начальство удостоверения установленной церковной власти о безсомнительности сих мощей»<sup>6</sup>.

При рассмотрении данного вопроса Святейший Синод отметил, что «Муравьёв получил сии мощи, по местным обстоятельствам, втайне и не желает оглашать лица, принесшего их в дар», поэтому последовало синодальное определение от 24 декабря 1850 г., в котором указывалось: «...предписать Вашему Преосвященству положить их так же без огласки, где по усмотрению Вашему окажете сие удобнее и приличнее, и донести Синоду»<sup>7</sup>.

10 января 1851 г. в Киево-Печерскую Лавру был доставлен «Указ Его Императорского Величества, Самодержца Всероссийского, из Святейшего Правительствующего Синода, Синодальному Члену, Преосвященному Филарету, Митрополиту Киевскому и Галицкому, Киево-Печерския Лавры священноархимандриту и кавалеру» от 27 декабря 1850 г. за № 13332<sup>8</sup>, в котором сообщалось вышеизложенное определение Святейшего Синода.

17 января 1851 г. митрополит Филарет отправил донесение Святейшему Синоду, в котором сообщалось: «По вышеизложенному соображению и местным обстоятельствам я нахожу единственное место, прилично и удобно к положению без огласки означенной частицы мощей, — Успенскую Соборную церковь Киево-Печерския Лавры, в которой с древних времен хранятся мощи многих святых. В церкви св. апостола Андрея Первозванного положить частицу мощей его совершенно невозможно без огласки. Посему, дабы в точности исполнить Указ Св. Синода, я положил оную без огласки в Успенском соборе Лавры, в придельном храме во имя св. апостола и евангелиста Иоанна Богослова, над которым на хорах устроен храм во имя св. апостола Андрея Первозванного. О чём Святому Правящему Синоду всепочтеннейше доношу»<sup>9</sup>.

<sup>5</sup> ЦГИАК Украины. Ф. 128. Оп. 1 общ. Д. 2200. Л. 2.

<sup>6</sup> Там же. Л. 2 об.

<sup>7</sup> Там же.

<sup>8</sup> Там же. Л. 8.

<sup>9</sup> Там же. Л. 8а–9.

Из материалов дела известно, куда именно был положен ковчег с этой частицей мощей. На подлинном указе была резолюция митрополита Филарета: «Получен 10 января 1851 г. Во исполнение сего Указа частица мощей св. апостола Андрея положена мною в серебряном ковчеге на аналое в придельном храме св. апостола Иоанна Богослова Великой церкви Лавры Успения Божией Матери, о чём донесено мною Святейшему Синоду. Препровождается в Духовный Собор к сведению без огласки»<sup>10</sup>.

Итак, частица мощей апостола Андрея Первозванного, привезенная в дар Киеву с Афона А. Н. Муравьевым, была поставлена в январе 1851 г. в серебряном ковчеге на аналое в приделе святого Иоанна Богослова Успенского собора Киево-Печерской Лавры. Но этим дело не закончилось.

В августе 1858 г. А. Н. Муравьев приехал в Киев к празднику Рождества Богородицы. Он решил осуществить свое давнее желание — поселиться в Киеве. Андрей Николаевич очень почитал своего небесного покровителя, поэтому священник киевской Десятинной церкви показал ему у спуска горы, напротив церкви Андрея Первозванного, еще незастроенное место для дома, принадлежавшее отставному поручику, помещику и археологу А. С. Анненкову. Андрей Николаевич был поражен красотой вида, который открылся ему «с вершины вала, еще времен Владимировых»<sup>11</sup>.

Приехав в Петербург, А. Н. Муравьев испросил у императора денежное пособие (5 000 руб.) и купил этот участок земли. (В настоящее время это территория Национального исторического музея Украины. На месте деревянного дома Андрея Николаевича положен камень, а на нём выполнена надпись со словами преподобного Нестора Летописца: «Откуда есть пошла земля Русская»). Предполагаем, что тогда же Андрей Николаевич обратился к императору Александру II с просьбой разрешить передать привезенную им с Афона частицу мощей святого апостола Андрея Первозванного из Киево-Печерской Лавры в Андреевскую церковь.

28 ноября 1858 г., то есть после семи лет пребывания частицы мощей святого Андрея в Киево-Печерской Лавре, эта реликвия была передана в Андреевскую церковь г. Киева (ил. 4).

В архивном деле сохранился оригинальный документ о ее передаче, где зафиксировано: «Я, ниже подписавшийся, по благословению Высокопреосвященнейшего митрополита Исидора, от Святыя Киево-Печерския Лавры принял частицу св. мощей апостола Андрея Первозванного для хранения их в храме Первозванного апостола.

<sup>10</sup> ЦГИАК Украины. Ф. 128. Оп. 1 общ. Д. 2200. Л. 2.

<sup>11</sup> Муравьев А. Н. Мои воспоминания. М., 1913. С. 97.

Храма св. апостола Андрея Первозванного настоятель протоиерей Иоанн Шлебашевич. 28 ноября 1858 года»<sup>12</sup>.

А. Н. Муравьев, особо почитавший своего небесного покровителя, святого апостола Андрея, написал ему акафист<sup>13</sup> и приложил огромные усилия по спасению киевской Андреевской церкви, став ее ктиторм. Андрей Николаевич нашел жертвователей и устроил в подвальной части Андреевской церкви храм во имя преподобного Сергия Радонежского с прекрасным иконостасом и иконами из Свято-Троицкой Сергиевой Лавры.

Самым ценным вкладом А. Н. Муравьева в Андреевскую церковь стала частица мощей святого апостола Андрея Первозванного, полученная им на Святой Горе Афон для Киева. Андрей Николаевич осуществил свою мечту, озвученную в письме к митрополиту Киевскому и Галицкому Филарету (Амфитеатрову): «...дабы, наконец, достигло оно предположенной благой цели и было торжественно внесено руками освященными в храм Первозванного для всенародного чествования»<sup>14</sup>.

В мае 1874 г. Муравьев, несмотря на ухудшающееся здоровье, приехал на Афон, так как был приглашен на празднование 25-летия основания русского скита святого апостола Андрея, ктиторм которого он был. Тогда же Андрей Николаевич передал ктиторовство над скитом русскому послу в Османской империи Н. П. Игнатьеву.



4. Андреевская церковь.  
Фото второй пол. XIX в.



5. Мемориальная доска А. Н. Муравьеву  
на стилобате Андреевской церкви.

<sup>12</sup> ЦГИАК Украины. Ф. 128. Оп. 1 общ. Д. 2200. Л. 10.

<sup>13</sup> Муравьев А. Н. Акафист св. апостолу Андрею Первозванному. К., 1869. 31 с.

<sup>14</sup> ЦГИАК Украины. Ф. 128. Оп. 1 общ. Д. 2200. Л. 3.

18 (30 по н. ст.) августа 1874 г. А. Н. Муравьев умер в Киеве. По завещанию Андрей Николаевич был похоронен под Андреевской церковью. В память об А. Н. Муравьеве была установлена мемориальная доска на первом этаже стилобата Андреевской церкви, а на ней находится скромная надпись: «Андрей Николаевич Муравьев. Родился 30 апреля 1806 года. Скончался 18 августа 1874 года» (ил. 5).

В 1888 г. издана книга «Киев теперь и прежде», где упоминается место расположения главной реликвии Андреевской церкви: «Святую храму составляют частицы мощей апостола Андрея, помещающиеся в особом ковчеге перед иконостасом, привезенные в 50-х годах нынешнего столетия благотворителем сего храма Муравьевым, который и похоронен в усыпальнице Андреевской церкви, им же самим устроенной»<sup>15</sup>.

Итак, из вышеизложенного следует, что действительно со Святой Горы Афон была принесена в дар Киеву А. Н. Муравьевым частица мощей святого апостола Андрея Первозванного. «Уделена» была часть мизинца от левой стопы апостола Андрея Первозванного игуменом русского скита святого пророка Илии (скит иногда именовали «Ильинский малороссийский скит») схииеромонахом Паисием Вторым в 1849 г., а поставлена в Киеве для почитания киевлянами и паломниками в 1851 г.

<sup>15</sup> Захарченко М. М. Киев теперь и прежде. К., 1888. С. 211.

*Допухина Е. В.*

---

**Афонские иконы  
Воскресенского храма  
и киево-печерский старец  
Агапит (Милованов)**

**В** храме Воскресения Христова, который в настоящее время имеет статус академического храма Киевской духовной академии и семинарии, находятся две афонские иконы. Парные образы Пресвятой Богородицы «Достойно есть» и святого великомученика Пантелеимона были присланы в 1865 г. со Святой Горы в Киево-Печерскую Лавру. Иконы имеют одинаковое оформление — средники со святыми образами вставлены в живописную раму-киот с полукруглым завершением. Под каждым образом помещена связанная с ним сюжетная сцена и дарственная надпись внизу «Сия икона прислана со Св. Афонской Горы из русского Пантелеймонова монастыря в церковь, устроенную при странноприимном доме св. Киево-Печерской Лавры, в благословение от жребия Богоматерной Афонской Горы 1865 года».

Эти иконы, как было установлено в свое время исследователем В. А. Шиденко, были присланы на имя иеромонаха Агапита (Милованова), смотрителя лаврского странноприимного двора. В 1865 г. его стараниями была устроена церковь во имя иконы Богородицы «Всех скорбящих Радость» на гостином дворе Киево-Печерской Лавры. Присланные с Афона иконы были размещены на клиросах нового храма<sup>1</sup>. Светлое помещение больничной церкви, ее праздничный вид, по мысли устроителя, должны были «рассеивать темные облака скорби».

Икона Богородицы «Достойно есть» («Милующая») является списком чудотворного афонского образа, ныне находящегося в соборном храме Карей — административного центра Афона. Прославившее ее событие изображено под образом Богоматери. Архангел Гавриил,

---

<sup>1</sup> После закрытия Киево-Печерской Лавры в 1924 г. иконы были помещены в музейное хранилище и находились в коллекции Киево-Печерского историко-культурного заповедника. В начале 1990-х гг. они были переданы монастырю и размещены в Воскресенской церкви, находящейся у стен Киево-Печерской Лавры.

явившись в келии, где юный послушник молился перед иконой Богоматери «Милующей», научил его петь доселе неслыханную песнь: «Достойно есть, яко воистинну, блажити Тя Богородицу...». Архангел, который изображен стоящим перед коленопреклоненным послушником, указывает на каменную плиту с записанными на ней словами песнопения.

На второй иконе изображен святой великомученик Пантелеимон с ковчезцем, где находятся лекарства для души и тела, и ложечкой в руках. Почти девическая нежность облика святого целителя соответствует значению его имени — «всемиловитый». Внимательный взгляд, направленный прямо на зрителя, создает молитвенную связь между образом и человеком. Под образом святого целителя на фоне строений изображена сцена раздачи святым Пантелеимоном хлеба бедным. Как сказано в житии великомученика, «он являлся врачом не только болезней, но и нищеты человеческой». В Пантелеимоновом монастыре была учреждена с 1840-х гг. раздача хлеба и милостыни бедным афонским пустынножителям. Благотворение святого целителя, изображенное на фоне строений, ассоциируется с совершавшейся по воскресеньям раздачей милостыни перед Святыми воротами Пантелеимонова монастыря. Заказчику иконы лаврскому иеромонаху Агапиту, некоторое время подвизавшемуся на Афоне, был известен этот обычай.

Киево-Печерский старец Агапит (Милованов), занимавшийся благотворениями, относится к почитаемым подвижникам благочестия XIX в.<sup>2</sup> В миру Тимофей Милованов, он был принят в 1843 г. в число братии Киево-Печерской Лавры. В 1850 г. принял монашеский постриг с именем Агапит. Подражая преподобному врачу Печерскому, самоотверженно ухаживал за больными в лаврской больнице. В 1858 г. был поставлен смотрителем больницы для паломников, в следующем году рукоположен во иеромонахи. В 1863 г. иеромонаха Агапита назначили смотрителем странноприимного двора Киево-Печерской Лавры, где он занимался постройкой и благоустройством многих помещений. Отец Агапит от имени Богоматери, Которая есть «нагим одеяние» и «больным исцеление», постоянно одевал и кормил нуждающихся. На гостинином дворе была устроена богадельня и швейная мастерская, где шилась одежда для неимущих. Были учреждены бесплатные обеды для бедняков. В августе 1872 г., заболев холерой и будучи при смерти, иеромонах Агапит принял постриг в великую схиму с именем Феодосий. Выздоровев, тайно носил схиму и дальше продолжал выполнять свое послушание смотрителя гостиного двора и больницы для паломников. Тайный схимник стяжал

<sup>2</sup> Ковалевский А. Ф. Старец Киево-Печерской лавры игумен Агапит, в схиме Феодосий. М., 1898. «Жизнеописания отечественных подвижников благочестия». СПб., 1906–1908. Февраль. С. 211–235.

дар прозорливости и исцеления больных. В 1876 г. был возведен в сан игумена и через шесть лет стал духовником братии Лавры. Преставился игумен Агапит 17 февраля 1887 г. и был погребен на лаврском кладбище в Китаевской пустыни.

Помимо явных благотворений им совершались и тайные, о чём можно прочитать в житии юродивого Феофила. «Агапит был большой старец, и имя его доселе памятно беднякам, которые пользовались его благотворениями. Покупая целыми штуками сукно, холст и прочую материю, он шил мужские и женские одежды и бельё, и всё это раздавал неимущим богомольцам. Богоделенники, жившие при странноприимной больнице, не успевали шить бельё и одежду для нищих. Кроме постоянной раздачи деньгами, одеждою и хлебом, отец Агапит имел еще немало пенсионеров в городе, которым раздавал ежемесячное пособие, т. е. людей истинно бедных и обремененных семьей. Одиноких же принимал в лаврскую богадельню при гостинице, кормил, одевал, лечил и напутствовал в вечность. Отец Агапит не ограничивался районом своих благотворений в лаврской гостинице и любил посещать также в городе тюремный замок (т. е. тюрьму на Лукьяновке), приюты крайней нищеты и вообще истинно бедных людей. В этих тайных благотворениях ему сопутствовал послушник Корнилий. Навьючат на извозчика узлы с одеждой, возьмут корзины белого хлеба и денег, и поедут в город, как бы за покупками в лавки, а сами совершат духовный торг и посетят нуждающихся: кого приоденут, кому дадут хлеба и денег. Затем, наполнив свои корзины для вида каким-либо товаром, едут себя веселые и довольные домой».

Иеромонах Агапит, некоторое время в 1840–1850-х гг. живший на Афоне, видел пример в благотворениях братии русского Пантелеимонова монастыря. Постоянная раздача бедным инокам и пустынноикам Афона денег, продуктов, одежды была начата старцем иеросхимонахом Иеронимом (Соломенцовым), духовным руководителем всех русских святогорцев. В начале 1840-х гг. отец Иероним, по свидетельству очевидцев, сам путешествовал по Святой Горе для раздачи милостыни и всего необходимого пустынноикам, иногда разыскивая их по самым непроходимым местам<sup>3</sup>. Постоянную раздачу милостыни в Пантелеимоновом монастыре очевидец описывал так: «В воскресные и праздничные дни бывает громадное стечение народа в монастыре. При сем поражает жалкий вид посетителей, одетых в рубища, полураздетых, изможденных и больных. Сперва я думал, что все эти приходящие бедняки-монахи принадлежат Русику, но впоследствии оказалось, что это различные подвижники

<sup>3</sup> См.: Афонский старец и духовник русских святогорцев иеросхимонах Иероним (Соломенцов) // Русский Афон [Электронный ресурс] / URL: <http://afonit.info/biblioteka/podvizhniki-monastyrya/zhizneopisanie-afonskogo-startsa-i-dukhovnika-russkikh-svyatogortsevieroskhimonakha-ieronima-solomentsova-1802-1885>. (Дата доступа 08.11.2016).



Икона Божией Матери  
«Достойно есть».  
Вторая половина XIX в.

веди афонских старцев о благотворении нищим и убогим. Неслучайно на иконе святого Пантелеимона целителя изображена, возможно, по желанию самого заказчика, сцена раздачи милостыни. Присланные иеромонаху Агапиту в Киево-Печерскую Лавру иконы были благословением Святой Горы.

Афонские иконы, связанные с именем старца Агапита (Милованова), помимо мемориальной ценности интересны как образцы художественной продукции иконописной мастерской Пантелеимонова монастыря. Они представляют афонско-русский стиль иконописания, сформирова-

Афона. В числе их видишь греков, болгар, молдаван и русских. Всех их кормят за второй трапезой, после которой идут они к келии духовника отца Иеронима, где им раздается заготовленное заранее подаяние»<sup>4</sup>.

Иеромонах Агапит, будучи смотрителем лаврской больницы для паломников, свое служение больным совершал по заповеди старца Иеронима. В больницу Пантелеимонова монастыря, кроме своей братии, тот повелевал принимать всех приходящих. На больного, принятого в больницу, старец Иероним наставлял смотреть, как на Самого Христа, и всевозможно стараться успокаивать его и не оскорблять. И, по словам старца, «даже если тот не имеет никакой болезни, но говорит, что больной, то из больницы его не высылать, а утешать и свежую рыбку угощать (если таковая будет). Может, он больной душевно и скорбит от того».

В делах милосердия, совершаемых в Киево-Печерской Лавре, иеромонах Агапит следовал запо-

<sup>4</sup> Исихий (Святогорцев), монах. Светописанный образ // Кириллица [Электронный ресурс] / URL: <http://fund.cyrillitsa.ru/pravoslavie/7334-svetopisannyj-obraz.html>. (Дата доступа 08.11.2016).



ровавшийся примерно в середине XIX в. Значительный вклад в его формирование внес иконописец схиархидиакон Лукиан (Роев), прибывший на Афон в 1851 г. Первая иконописная мастерская появилась в Пантелеимоновом монастыре в конце 1850-х — начале 1860-х гг. Ее организовал иконописец иеромонах Василий (Селезнев) († 1878), собравший там несколько одаренных иноков-иконописцев. В этот период там были созданы и парные иконы Богоматери «Достойно есть» и святого великомученика Пантелеимона для больничной церкви Киево-Печерской Лавры. Многие написанные Василием (Селезневым) образы во второй половине XIX в. отправлялись в Россию.

Побывавший на Афоне в конце XIX в. академик Н. П. Кондаков отмечал, что на фоне общего упадка художественной жизни «большая иконописная мастерская Русика составляет чудесное исключение из общей афонской нерасположенности к художественным ремеслам». Создававшиеся в мастерской Пантелеимонова монастыря иконы, по его выражению, «счастливи соединили в себе художественное впечатление и духовное влияние на душу человека».

Художественное своеобразие афонской иконы обусловлено сочетанием древней византийской традиции с живописным языком нового времени, берущего начало в итальянской живописи Возрождения. Милость и «сладость» ликов, присущая образам из Воскресенской церкви, их гладкое и плавное письмо, относятся к характерным особенностям афонской иконописи. Тщательно выписанные лики кажутся фарфоровыми, живописная поверхность икон очень гладкая, как бы эмалевая. Идеально ровный красочный слой создавался в процессе наложения множества тонких слоев краски. Такое многослойное



Икона святого  
великомученика Пантелеимона.  
Вторая половина XIX в.

живописное письмо, без видимых следов кисти, было весьма трудоемким процессом и требовало от иконописца большой тщательности исполнения.

Исследователи афонской иконописи отмечают тонкую живописную культуру афонских мастеров<sup>5</sup>. Очертания ликов смягчены, они как бы окутаны воздушной дымкой. Такие тончайшие переходы от света к тени сравнивают с живописным приемом сфумато, разработанным Леонардо да Винчи и используемым итальянскими живописцами эпохи Возрождения.

Цветовая гамма образов из Воскресенской церкви, присущая афонской иконописи, отличается смелостью и праздничностью. В колорите икон с сине-голубым фоном присутствуют красные, белые и зеленые цвета с включением золота.

Художественное исполнение икон, предназначенных для больницы церкви Киево-Печерской Лавры, вполне отвечало желанию старца Агапита, «рассеивать темные облака скорби» согласно с названием церкви, посвященной Божией Матери — всех скорбящих Радости. Нежные лики Богородицы Милующей и святого Пантелеимона целителя, светлый праздничный колорит икон, оказывали умиротворяющее действие на души богомольцев.

Рассмотренные нами две афонские иконы Воскресенского храма имеют мемориальную, историческую и художественную ценность. Они являются свидетельством подвижнической деятельности старца Агапита (Милованова), отражают духовные связи Киево-Печерской Лавры с Афоном. С художественной точки зрения интересны как образцы иконописной продукции мастерской Пантелеимонова монастыря периода формирования русско-афонского стиля иконописания. Такие исторические иконы-реликвии, несущие благословение Святой Афонской Горы, предполагают особо бережное и внимательное отношение.

---

<sup>5</sup> Жукова М. А. Поздняя афонская икона. Опыт личной встречи // Образ храма [Электронный ресурс] / URL: <http://www.obraz-hrama.ru/node/2>. (Дата доступа 08.11.2016).

*Хроненко И. В.*

---

**Афонские древности  
в тематике докладов  
на Всероссийских  
археологических съездах  
(1869–1911 гг.)**

**Х**арактеризуя направления изучения афонских древностей научным сообществом Российской империи во второй половине XIX — начале XX в., необходимо указать, что интерес к самому крупному центру православного монашества возник рано. Уже в ближайшие, по принятии Крещения Киевской Руси, столетия начались длительные паломнические путешествия, о которых мы можем узнать из христианских итинерариев<sup>1</sup>. Эти записки стали кладезем церковно-исторических и духовно-культурных знаний о Св. Горе.

Первое русское описание Афона мы находим в «Хождении Игнатия Смолянина» (1389–1405 гг.)<sup>2</sup>, где в разделе «Описание Солуня и Святой Горы» автор перечисляет названия храмов и монастырей, которые находились там в 1405 г. В 1419 г. дьяк Троице-Сергиевого монастыря Зосима в своем труде «Книга, глаголемая Ксенос, сиречь Странник, списанный Зосимом диаконом о русском пути до Царяграда и от Царяграда до Иерусалима» также перечисляет 22 афонских монастыря<sup>3</sup>. Необходимо заметить, что обе указанные путевые заметки — это всё, что сохранилось от периода до падения Константинополя.

Небольшой рассказ об афонских монастырях старца Исаии (ориентировочно кон. XV — нач. XVI в.) упоминает В. И. Григорович-Барский в труде «Три древних сказания о Св. Горе Афонской и краткое описа-

---

<sup>1</sup> Итинерарий (лат. *itinerarium* — «описание путешествия») — описание в прозе какого-либо пути со всеми его особенностями, существенными для путешествующего. Оно включало в себя необходимые исторические комментарии и указания на местные достопримечательности.

<sup>2</sup> Хождение Игнатия Смолянина. / Ред. С. В. Арсеньев // Православный палестинский сборник. СПб., 1887. Т. IV. Вып. 3. С. 25–26.

<sup>3</sup> Православный палестинский сборник. СПб., 1889. Т. VIII. Вып. 3; Леонид (Кавелин), архим. Иерусалим, Палестина и Афон по русским паломникам XIV–XVI вв. Сводные тексты оных с объяснительными примечаниями, основанными на местных исследованиях // Чтения в Обществе истории и древностей российских (далее — ЧОИДР). 1871. Кн. 1. С. 17.

ние Св. Горы»<sup>4</sup>. В 1584 г. дьяк Иван Мешенинов составил описание Св. Горы во время своей поездки. Здесь он не только перечисляет монастыри и храмы, но и указывает количество насельников в них<sup>5</sup>.

Наиболее ярко и подробно начали описывать афонские святыни писатели и паломники с XVIII в. Здесь необходимо отметить, в первую очередь, труды иеромонаха Борисо-Глебского монастыря Ипполита Вишенского и Василия Григоровича-Барского.

Ипполит Вишенский совершил паломничество в Иерусалим, на Синай и Афон в 1707–1709 гг. Его «Пелгринажия, или Путешественник честного иеромонаха Ипполита Вишенского»<sup>6</sup> впервые была издана только в 1914 г. Нужно отметить в этом труде «исключительно религиозную цель путешествия», отсюда вытекает «полное благочестивого внимания отношение к святыням» и стремление их точного и детального описания<sup>7</sup>. Он описывает архитектуру, чудотворные иконы и другие сакральные реликвии. Например, у него имеется пересказ предания об иконе Божией Матери «Троеручица»<sup>8</sup>.

Через 40 лет после описанного выше паломничества выходит, на наш взгляд, наиболее полный и всеобъемлющий литературный труд по описанию святых мест и достопримечательностей Св. Горы известного путешественника, воспитанника Киево-Могилянской академии Василия Григоровича-Барского. Первое свое путешествие на Афон он совершил в 1725 г. Во второй приезд в 1744 г. благодаря знанию греческого языка он имел доступ во все монастыри и библиотеки Св. Горы. Пребывая там, автор готовил монументальный труд в виде записок о своих путешествиях<sup>9</sup>. Василий Григорович-Барский составил подробные описания афонских монастырей. Записки содержат сведения об особенностях богослужебного устава, о важнейших реликвиях, об архитектурных и художественных памятниках. Часто текст дополнялся отдельными рисунками, что является значимым новшеством в паломнических заметках в Российской империи<sup>10</sup>.

С 40-х гг. XIX в. начинаются специализированные научные поездки на Афон. К таким исследователям можно отнести и людей, связанных

<sup>4</sup> Григорович-Барский В. И. Три древних сказания о Св. Горе Афонской и краткое описание Св. Горы. М., 1895.

<sup>5</sup> Леонид (Кавелин), архим. Указ. соч. // ЧОИДР. 1871. Кн. 1. С. 63–66; Муравьев А. Н. Из сношения России с Востоком по делам церковным. СПб., 1858. Ч. 1. С. 139–143.

<sup>6</sup> Православный палестинский сборник. Пг., 1914. Вып. 61.

<sup>7</sup> Там же. С. XXXIX.

<sup>8</sup> Там же. С. 106–107.

<sup>9</sup> Пешеходца Василия Григоровича Барского Плаки-Албова, уроженца киевского, монаха антиохийского, путешествие к святым местам, в Европе, Азии и Африке находящимся. СПб., 1819; Барский В. Г. Письма пешехода Василия Григорьевича Барского (1723–1746) / Публ. А. Лазаревского // Русский архив. 1874. Кн. 2. Вып. 9. С. 513–532.

<sup>10</sup> Православная энциклопедия. М., 2006. Т. 13. С. 104–106.

с украинскими землями: это профессор Виктор Иванович Григорович, епископ Порфирий (Успенский), архимандрит Антонин (Капустин), профессор Алексей Афанасьевич Дмитриевский и др.<sup>11</sup>

15-летнее пребывание на Востоке епископа Порфирия (Успенского) закончилось написанием и переводами научных и богословских трудов, которые актуальны и сегодня. Показательно, что его первый труд был посвящен исследованию монастырей — «Описание монастырей Афонских в 1845–1846 гг.» (1848). В «Трудах КДА» Преосвященный Порфирий издал свой перевод «Ерминии» Дионисия Фурноаграфиота — первого афонского иконописного подлинника<sup>12</sup>. Только спустя 6 лет после выхода его описания монастырей, в 1854 г., выходит знаменитый «Путеводитель по Святой Афонской Горе и указатель ее святынь и прочих достопамятностей. С 31 видом монастырей, скитов и картой Афона» иеросхимонаха Серафима (Веснина), писавшего под псевдонимом «Святогорец»<sup>13</sup>.

Еще один крупный исследователь афонских древностей — профессор КДА Алексей Афанасьевич Дмитриевский. На Афоне он описал 38 типиконов и более 100 других богослужебных рукописей. Его перу принадлежит ряд работ по литургике и церковной археологии, например, «Афонская иконопись и ее характер» (1887), «Фрески Георгиевского параклиса 1423 года в Свято-Павловском монастыре на Афоне и их значение в истории афоно-византийской и русской иконописи» (1908)<sup>14</sup>.

Кроме вышеперечисленных писателей и ученых-исследователей, историческим наследием Св. Горы в XIX — начале XX в. занимались и на общегосударственном уровне. Доклады и рефераты по афонской тематике звучали на крупнейших периодических научных форумах страны — Всероссийских археологических съездах (1869–1911 гг.).

На Первом Московском съезде 1869 г. архитектуре Афона было уделено внимание в реферате ординарного профессора Московской духовной академии Петра Симоновича Казанского «О призывах к богослужению в Восточной Церкви»<sup>15</sup>. В нём автор подает информацию о деревянном биле и колокольне Руссика на Афоне. В опубликован-

<sup>11</sup> Православная энциклопедия. М., 2002. Т. 4. С. 176.

<sup>12</sup> Ерминия, или Наставление в живописном искусстве, составленное иеромонахом и живописцем Дионисием Фурноаграфиотом. 1701–1733 гг. // Труды КДА. 1867. № 7. С. 139–192.

<sup>13</sup> Сергей (Веснин), иеросхимон. Путеводитель по Св. Афонской Горе и указатель ее святынь и прочих достопамятностей. М., 1854.

<sup>14</sup> Русские писатели-богословы, исследователи богослужения и церковного искусства. Библиографический указатель. М., 2004. С. 12–20.

<sup>15</sup> Труды Первого археологического съезда в Москве. 1869. Приложение. Т. I (изданы под редакцией гр. А. С. Уварова). М., 1871. С. 300–318.

ном тексте реферата можно увидеть и графический рисунок самой колокольни<sup>16</sup>.

В трудах Четвертого археологического съезда в Казани 1877 г., на заседании VI отделения («Памятники языка и письма»), был прочитан доклад профессора Киевской духовной академии Николая Ивановича Петрова «Сказание о Соловецком монастыре и об Афоне»<sup>17</sup>, где он описывает анонимную рукопись XVII в., находящуюся в Церковно-археологическом музее при КДА. В ней указываются сходные черты Соловецкого монастыря и Афонской Горы. Но в тексте вполне ясно написано и о том, что монастырь не может идти в сравнение со Св. Горой, и о «высоком значении Афонской Горы в православном мире»<sup>18</sup>. Николай Иванович всесторонне раскрывает исторические особенности данного документа (ориентировочная дата — 1650–1658 гг., и возможный автор — Арсений Грек). По словам проф. Петрова, этот документ «воспомяет собой ряд известных доселе сказаний о Св. Горе Афонской»<sup>19</sup>.

В издании трудов съезда в Тифлисе (1881 г.) была опубликована заметка одного из крупнейших афонских исследователей того времени — епископа Порфирия (Успенского)<sup>20</sup>, издавшего накануне в Москве свой труд «Второе путешествие по Святой Горе Афонской»<sup>21</sup>. Статья владыки Порфирия «Несколько сведений об Иверском на Афоне монастыре и о бывших насельниках оного грузинах»<sup>22</sup> является выдержкой из его труда «Первое путешествие в Афонские монастыри и скиты в 1845 году» (1877)<sup>23</sup>. В ней подробно описывается история становления Иверского монастыря (зарождение монашеской общины), а также приводятся обстоятельные церковно-археологические сведения об архитектуре, живописи и святынях.

Но наиболее полное и подробное описание афонских древностей и святынь мы можем найти в объемном научном труде профессора Санкт-Петербургской духовной академии Николая Васильевича Покровского. Свою работу «Стенные росписи в древних храмах греческих

<sup>16</sup> Труды Первого археологического съезда в Москве. 1869. Приложение. Т. I (изданы под редакцией гр. А. С. Уварова). М., 1871. С. 304.

<sup>17</sup> Петров Н. И. Сказание о Соловецком монастыре и об Афоне // Труды Четвертого археологического съезда в Казани. 1877. Т. II. Казань, 1891. С. 196–205.

<sup>18</sup> Петров Н. И. Указ. соч. С. 197.

<sup>19</sup> Там же. С. 205.

<sup>20</sup> Сам владыка Порфирий на Пятом всероссийском археологическом съезде в Тифлисе не присутствовал.

<sup>21</sup> Второе путешествие по Святой Горе Афонской архимандрита, ныне епископа, Порфирия Успенского в годы 1858, 1859 и 1861 и описание скитов афонских. М., 1880.

<sup>22</sup> Труды Пятого археологического съезда в Тифлисе. 1881. Под редакцией графини Уваровой. С приложением 41 таблицы. Приложения. М., 1887. С. 321–327.

<sup>23</sup> Порфирий (Успенский), еп. Первое путешествие в афонские монастыри и скиты в 1845 году. К., 1877. Ч. I. Отд. 2.

и русских»<sup>24</sup> ученый представил на Седьмом всероссийском археологическом съезде в Ярославле в 1887 г. Практически весь первый том «Трудов» съезда (172 стр. и 28 ил., изданный в 1890 г.) содержит изложение указанного исследования. Одна из восьми глав работы (VI) рассматривает греческие стенописи XVI–XVII вв. Она всецело посвящена церковной живописи Афона. Автором рассматриваются и характеризуются:

1. Школа Панселина и ее значение;

2. Афонские стенописи XVI века в Протате, в Лавре св. Афанасия, в Кутлумуше, Ксенофе, в церкви св. Андрея в Афинах;

3. XVII век: стенописи в Афоно-Иверском монастыре, в Ватопедском, Пантократорском, в Лаврском параклисе св. Михаила и в церкви свв. Архангелов в Зографе;

4. XVIII век: стенописи в Каракалле, в Хиландарском соборе, в Лаврском параклисе Вратарницы, в Дохиарском параклисе Скоропослушницы, в Филофеевском соборе.

Кроме этого, Покровский делает ряд предположений и замечаний о специальных росписях афонских параклисов, фиалов и о росписях уже XIX в.<sup>25</sup> Как пример можно привести слова автора о вышеназванной проблематике: «Стенописи афонских храмов должны стоять в тесном родстве с современными им стенописями всей Греции. Широкое значение афонской школы, на которое мы указали выше, необходимо должно было вести к большему или меньшему однообразию в характере художественной производительности»<sup>26</sup>. Четкие и всесторонние выводы по этой тематике характеризуют его как одного из корифеев церковно-археологической науки Российской империи конца XIX — начала XX в. Надо отметить, что к тексту прилагается прекрасная подборка росписей афонских монастырей, сфотографированных в 80-х гг. XIX в.

Через два года (1892 г.) в I томе «Трудов» Восьмого археологического съезда, проходившего в Москве в 1890 г., профессор Н. В. Покровский вновь вернулся к тематике христианских древностей Афона в монументальном труде, который к тому же являлся его докторской диссертацией — «Евангелие в памятниках иконографии, преимущественно византийских и русских»<sup>27</sup>. В данном труде автор активно использует миниатюры (13 ил.): «Афонопантелеймоновского кодекса Григория Богослова», «Афонопантелеймоновского Евангелия» и «Афонопанто-

<sup>24</sup> Покровский Н. В. Стенные росписи в древних храмах греческих и русских // Труды Седьмого археологического съезда в Ярославле. Т. I. 1887. М., 1890. 172 с., 28 л. ил. Библиогр. в примеч.

<sup>25</sup> Покровский Н. В. Указ. соч. С. 214–239.

<sup>26</sup> Там же. С. 233.

<sup>27</sup> Покровский Н. В. Евангелие в памятниках иконографии, преимущественно византийских и русских // Труды Восьмого археологического съезда в Москве. Т. I. 1890. М., 1892. 496 с.

краторской Псалтири». Значение проделанной ученым исследовательской работы актуально и до сегодняшнего дня.

В дальнейшем афонские святыни рассматривали в работе Двенадцатого археологического съезда в Харькове в 1902 г. Здесь были прочитаны: доклад заслуженного профессора Московского университета Александра Ивановича Кирпичникова «Афонский великий синаксар как важный археологический источник»<sup>28</sup> и два доклада профессора грузинской словесности Александра Соломоновича Хаханова — «Поездка на Афон»<sup>29</sup> и «Афонский список 978 г. грузинской Библии»<sup>30</sup>. О последней из перечисленных работ можно сказать, что автор, известный ориенталист, на 22 страницах охарактеризовал малоизвестную афонскую рукопись из библиотеки Иверского монастыря, а также представил сравнительную таблицу текста на грузинском языке (печатного и из афонского списка).

Последним съездом, где прозвучала научная информация об Афоне, был Черниговский съезд 1909 г. Профессор Петербургского университета Пётр Алексеевич Лавров зачитал доклад «О славянском палеографическом материале на Афоне»<sup>31</sup>. Автор описывает найденные им в библиотеках афонских монастырей три рукописи «со следами» глаголического письма: «Паремейник XIII в. в Хиландарском, Евангелие XIV в. в Пантелеймоновом и болгарскую рукопись XV в. в Зографском монастыре»<sup>32</sup>.

К сожалению, политические катаклизмы XX в. помешали дальнейшему всестороннему церковно-археологическому изучению святынь и древностей Афона. Но даже и вышеперечисленный научный материал, накопленный за период деятельности Всероссийских археологических съездов, показывает, насколько велик был интерес исследователей к крупнейшему православному монашескому центру — Святой Горе Афон.

<sup>28</sup> Труды Двенадцатого археологического съезда в Харькове. 1902 г. М., 1905. Т. 3. С. 366.

<sup>29</sup> Там же. С. 301.

<sup>30</sup> Там же. М., 1905. Т. 2. С. 1–22 (особая нумерация).

<sup>31</sup> Труды Четырнадцатого археологического съезда в Чернигове. 1909 г. М., 1911. Т. 3. С. 58.

<sup>32</sup> Там же.



*Данилець Ю. В.*

---

**Листування закарпатських  
афонітів як джерело з історії  
українського чернецтва  
на Святій Горі (XX ст.)**

**В** історії українського чернецтва Афон посідає особливе місце. Значну роль монастирі Святої Гори відіграли в розвитку Православної Церкви на Закарпатті. Історичні зв'язки цього краю з Уділом Пресвятої Богородиці сягають періоду Київського Русі, однак у даній публікації ми обмежимося тільки XX ст.

Кінець XIX — поч. XX ст. характеризувався поверненням місцевого українського населення до Православної Церкви. Цей процес був складним і суперечливим і мав під собою цілий ряд причин. Не будемо на них зупинятися детально, відсилаючи до раніше опублікованих нами статей<sup>1</sup>. Угорський уряд, під владою якого перебувало Закарпаття до 1918 р., трактував перехід у православ'я як виключно антидержавний прояв і зв'язок з Росією. Через це на території чотирьох комітатів теперішньої Закарпатської області розпочалися переслідування та арешти активних учасників православного руху. Світового резонансу набули два судові процеси в Мараморош-Сиготі, які закінчилися багаторічними ув'язненнями та грошовими штрафами<sup>2</sup>.

На сьогодні не вдалося з'ясувати, коли перший закарпатець опинився на Афоні, але архівні документи свідчать, що наприкінці XIX ст. в келії Архангела Михаїла Ставроникитинського монастиря перебував чернець із с. Березова на Хустщині В'ячеслав (Агоста)<sup>3</sup>. Напередодні Першої сві-

<sup>1</sup> Данилець Ю. К истории православия в Угорской Руси накануне Первой мировой войны (по материалам американской газеты «Свѣтъ») // Русин. 2014. № 3. С. 9–21; Данилець Ю. Православний рух на Закарпатті в роки Першої світової війни // Русин. 2016. № 2. С. 136–157.

<sup>2</sup> Данилець Ю. Переслідування русинів за віру в Австро-Угорщині напередодні Першої світової війни (до 100-річчя другого Мараморош-Сиготського процесу 1913–1914 рр.) // Русин. 2013. № 4. С. 16–31; Данилець Ю. К вопросу о подготовке второго Мараморош-Сиготского процесса против православных Закарпатья // Славянский альманах 2014. М.: Индрик, 2014. Вып. 1–2. С. 110–122.

<sup>3</sup> Монахологий Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне. Т. 2. Св. Гора Афон: РПМА, 2013. С. 267.

тової війни афонські монастирі допомагали закарпатцям церковними книгами та іншими речами, потрібними для проведення богослужіння. На Афоні в Пантелеймонівському руському монастирі в 1908 р. прийняв православ'я духовний провідник православних Закарпаття Олександр Кабальюк (преп. Олексій Карпаторуський)<sup>4</sup>. Під його впливом і за безпосередньої участі у краї протягом невеликого проміжку часу до православ'я повернулося більше 120 тис. віруючих. Були створені православні парафії, скити й монастирі. На початок 1920-х рр. припадає нова хвиля зацікавлення Святою горою. У книзі «Монахологий Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне»<sup>5</sup>, що вийшла друком 2013 р., зафіксовано 37 імен закарпатців. Однак відомо, що вихідці із сучасної Закарпатської області проживали також в інших монастирях, скитах, келіях.

Важливим джерелом для дослідження духовних зв'язків України та Святої Гори Афон є епістолярна спадщина. Листування закарпатських афонітів містить унікальну інформацію, яку ми не можемо почерпнути з інших видів джерел. Досліджений нами епістолярій можна розділити на три групи: 1) листи афонітів на батьківщину та звіди до них, датовані кін. ХІХ — поч. ХХ ст., виявлені в Державному архіві Закарпатської області, а також архіві Пантелеймонівського монастиря на Афоні; 2) листи 1930–1970 рр. з архіву Пантелеймонівського монастиря; 3) листи ченців, їхніх родичів і друзів, виявлені в різних населених пунктах Закарпаття.

Якщо підійти до аналізу листів за хронологічним принципом, то перша група документів відноситься до кін. ХІХ — поч. ХХ ст. Їх автором є згадуваний вище схимонах В'ячеслав (Агоста). Загалом у Державному архіві Закарпатської області виявлено п'ять листів, однак, тільки один із них має датування (25 березня 1895 р.)<sup>6</sup>. Усі звернення мають повчальний характер, у них чернець закликає своїх земляків повернутися до православ'я і вивчати церковні книги. В одному з листів В'ячеслав закликає закарпатців: «Кайтесь, народе, и принимайте православію... что бы насъ не постигъ гнѣвъ Божый, принимайте православию, а ото паче в загробнуй жизни не будете межи православными, если бы вы знали, яка радость православнымъ на небеси, вы бы боялися за сесе дѣло потерпити, была бы вамъ велика награда Іисуса Христа»<sup>7</sup>. Чернець навіть передба-

<sup>4</sup> Данилець Ю. Новые источники по истории духовного влияния Афона на возрождение Православия на Закарпатье // Афон и славянский мир. Сб. 3. Материалы международной научной конференции, посвященной 1000-летию присутствия русских на Святой Горе, Киев, 21–23 мая 2015 г.). Изд. Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне. Греция, Святая Гора Афон, 2016. С. 75.

<sup>5</sup> Монахологий Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне. Т. 2. Св. Гора Афон: РГМА, 2013.

<sup>6</sup> Державний архів Закарпатської області (далі ДАЗО). Ф. 151. Оп. 2. Спр. 775. Арк. 13–20 зв.

<sup>7</sup> Там само. Арк. 14.

чає початок Першої світової війни: «Пройдетъ всего 20 годъ дале великая на земли бѣда гнѣвъ Божый кающимся буде»<sup>8</sup>. Надсилаючи землякам православні книги, він напучує їх наступними словами: «Кто прочитае добре из понятием може проповедовати если желае истинную веру, возлюбленые читай всякый, и по благословению Афонскому берися за дело»<sup>9</sup>. Володіючи інформацією про православний рух на Закарпатті, афонський чернець радить віруючим звернутися до православного сербського єпископа в Будапешті<sup>10</sup>.

В іншому листі схимонах звертається до Мукачівського греко-католицького єпископа Юлія (Фірцака)<sup>11</sup>. Святогорець закликає архієрея порвати з унією, засуджує «філіокве», хрещення дітей обливанням та відмову від причастя немовлят. «Виправте унію свою і відповідь дасте, Владико, аминь»<sup>12</sup>. У четвертому листі чернець розповідає про православний рух у с. Іза, де «вже чотыри года какъ попа уніята на поле вывезли из села и живутъ безъ священника, малыхъ дыти везуть крестить за 5 сотъ верстовъ въ Будапешту». Згадується в документі про діяльність у Біксаді ігумена Аркадія, який сприяв православним і відправляв для них богослужіння<sup>13</sup>.

У тій самій архівній справі зберігається лист за підписом Василя Кравчука. Зі змісту стає зрозуміло, що він звертається до когось, хто має постійні контакти з Афоном (напевно, Олександра Кабальюка), щодо пересилки книг. Із листа ми довідуємося, що син Кравчука також перебував на Афоні, а пакет із книгами від Агости він отримав помилково і хотів його переслати власникові: «Писали письмо два рази на Гору Святу аби нам відписали куди ми маємо їх посилати... вони нам прислали тепер адрес і ми тепер посилаємо»<sup>14</sup>. Сам факт збереження листування у фонді Мукачівської греко-католицької єпархії свідчить про його вилучення на шляху до адресата.

Аналіз фондів Пантелеймонівського монастиря на Афоні говорить про те, що архімандрит Олексій (Кабальюк) підтримував постійне листування з настоятелем обителі архімандритом Мисаїлом (Сапегіним). В оп. 42 зберігається листівка із зображенням Микільського монастиря в с. Іза з дарчим написом Кабальюка<sup>15</sup>. В іншій справі того ж опису виявлено шість листів о. Алексія і дев'ять листів архімандрита Мисаїла. Хро-

<sup>8</sup> Державний архів Закарпатської області (далі ДАЗО). Ф. 151. Оп. 2. Спр. 775. Арк. 14 зв.

<sup>9</sup> Там само. Арк. 13.

<sup>10</sup> Там само. Арк. 13.

<sup>11</sup> Там само. Арк. 15–16 об.

<sup>12</sup> Там само. Арк. 16.

<sup>13</sup> Там само. Арк. 19 зв.

<sup>14</sup> Там само. Арк. 20–20 зв.

<sup>15</sup> Архів Руського Пантелеймонівського монастиря на Афоні (далі АРПМА). Оп. 42. Спр. 50. Письмо-открытка из Свято-Николаевского монастыря в с. Иза на Карпатах от иеромонаха Алексия, 1922 г. (с изображением обители). Док. А003048.

нологічно вони датуються 1928–1934 рр. Листи здебільшого стосуються питання визнання переходу у православ'я ченців-закарпатців. У 1928 р. розпочався тиск на керівництво руського Пантелеймонівського монастиря з боку Константинополя, який вимагав видалити ченців із Закарпаття, звинувачуючи їх у пропаганді унії. У листі на ім'я архімандрита Олексія від 5 грудня 1928 р. повідомлялося про приїзд на Афон представника патріарха — митрополита Трапезундського Хрисанфа (Філіппіда). Делегат поставив під сумнів вірність закарпатців Православній Церкві й від імені патріарха почав вимагати від Кіноту Святої Гори вислати їх за межі півострова<sup>16</sup>. У зв'язку з цим, керівництво Пантелеймонівського монастиря просило керуючого Карпаторуською Православною Церквою владика Серафима (Йовановича) надіслати підтверджувальні документи про перехід у православ'я закарпатоукраїнців і порушити питання перед Синодом Сербської Церкви про заступництво<sup>17</sup>. Єпископ Серафим переслав на Афон інформацію, яка підтвердила законний перехід у православ'я 16 осіб<sup>18</sup>. Дані відомості супроводжував лист архімандрита Олексія<sup>19</sup>. Однак на цьому конфлікт не було вичерпано. 16 грудня 1928 р. настоятель монастиря повідомляв архімандрита в Хусті, що до Кіноту викликали на допит іноків, які не були раніше допитані комісією<sup>20</sup>.

15 грудня 1928 р. о. Олексій інформував архімандрита Мисаїла про життя Православної Церкви на Підкарпатській Русі: «Въ настоящее время у насъ, слава Богу, дѣла церковной жизни налаживаются, на дняхъ Епископъ Серафимъ возвратится сюда, на весь годъ пребудет. Курсь священнической приближается къ концу. Влада отпустила субсидію для священниковъ нашихъ»<sup>21</sup>. Сербський владика мав поселитися для проживання в Хусті, але до весни планував перебратися до Мукачева. У листі-відповіді архімандрит Мисаїл подякував за привітання й повідомив про смерть на Афоні уродженця с. Березова Петра Драгули. Настоятель руської обителі знову порушив питання про становище закарпатців на Святій Горі й наголошував, що Кінот не припинив справу з їх виселення<sup>22</sup>. Відповідаючи на запитання о. Мисаїла, що саме зробило духовне керівництво на Підкарпатській Русі для підтримки своїх земляків на Афоні, архімандрит Олексій у листі від 29 січня 1929 р. перелічив ці-

<sup>16</sup> АРГМА. Оп. 42. Спр. 550. Док. А003233. Письма из г. Хуста преподобного архимандрита Алексия (Кабалюка). 1929 г. Арк. 2.

<sup>17</sup> Там само. Арк. 3.

<sup>18</sup> АРГМА. Оп. 10. Спр. 200. Док. А004651. Переводы писем и бумаг, поступивших в Русик в 1924 г. Арк. 2.

<sup>19</sup> АРГМА. Оп. 42. Спр. 550. Док. А003233. Письма из г. Хуста преподобного архимандрита Алексия (Кабалюка). 1929 г. Арк. 1.

<sup>20</sup> Там само. Арк. 4.

<sup>21</sup> Там само. Арк. 5.

<sup>22</sup> Там само. Арк. 6.

лий ряд заходів. Зокрема, він зазначив, що Єпархіальне управління надіслало листи до Синоду СПЦ у Белграді з проханням порушити клопотання перед Константинопольським патріархом щодо залишення закарпатців на Афоні. З документа також довідуємося, що патріарх Дмитрій надіслав до Стамбула цілий пакет документів, які засвідчували приналежність іноків із Закарпаття до Православної Церкви<sup>23</sup>.

7 травня 1929 р. архімандрит Олексій повідомляв на Афон про поточне життя єпархії і питав поради щодо можливості доставки смирни для Єпархіального управління та приходів. Окремо згадував про організацію чергових курсів для священників, про святкування в с. Іза 25-літнього ювілею відновлення православ'я на Закарпатті<sup>24</sup>.

20 квітня 1934 р. Комітет з організації святкування 20-річчя Мараморош-Сиготського процесу проти православних, який очолював архімандрит Олексій (Кабалюк), надіслав на ім'я настоятеля Пантелеймонівського монастиря запрошення. «Желательно было-бы, чтобы монастырь Афонский, если возможно, выслал бы кь намъ своего представителя»<sup>25</sup>. 2 травня 1934 р. архімандрит Мисаїл відповів вітальним листом, вказуючи на важливість відродження православ'я. «Въ свое время это вопіющее дѣло потрясло весь православный міръ. Съ тѣхъ поръ многое измѣнилось кь лучшему. Тогда гонимое православіе теперь процвѣтаетъ и укрѣпляется въ Карпатской Руси. Воздвигаются новые храмы. Строятся школы. Цѣлыми селами народъ возвращается изъ насильно навязанной унії кь родной православной вѣрѣ, проповѣданной свв. Апостолами. Радуется и веселится сердце наше, видя ваше благочестіе и ревность о Господѣ. Укрѣпляйтесь, возлюбленные, въ вѣрѣ православной. Храните сіе духовное сокровище. Будьте единомудренны...»<sup>26</sup>. Афонські ченці також подарували ікону вмч. Пантелеймона для нового ужгородського храму-пам'ятника.

Друга група документів, що відносяться до 1930–1970 рр., виявлена нами в архіві Пантелеймонівського монастиря на Афоні. Зокрема, було досліджено листування монаха Володимира (Сабова), схимонаха Вархійла (Вучкана), ієросхимонаха Серафима (Текзи) та архімандрита Гавриїла (Легача). Уродженець с. Іза, Володимир (Сабов) вступив до монастиря в 1923 р. Наступного року до нього долучився його брат — у чернецтві Северіан. Володимир проходив послух у швецькій та свічковій майстернях, просфорні. Помер він 31 січня 1954 р. — потонув у морі під час поїздки за поштою до Дафні. В оп. 48 зберігаються його особисті документи, щоденник, листування. Серед іншого нашу увагу привер-

<sup>23</sup> АРПМА. Оп. 42. Спр. 550. Док. А003233. Письма из г. Хуста преподобного архимандрита Алексія (Кабалюка). 1929 г. Арк. 7–7 зв.

<sup>24</sup> Там само. Арк. 8–8 зв.

<sup>25</sup> Там само. Арк. 10.

<sup>26</sup> Там само. Арк. 10 зв.

нули п'ять листів, надісланих із Закарпаття священиком Миколою Сабовим — дядьком братів Володимира та Северіана. Хронологічно вони охоплюють 1932–1937 рр. й містять важливу інформацію про становище Православної Церкви на Підкарпатській Русі та життя закарпатського чернецтва на Афоні. О. Микола Сабов, активний учасник православно-го руху, був засуджений на першому судовому процесі в Мараморош-Сиготі в 1903–1904 рр. На час написання листів він перебував на приході в с. Крайниково Хустського округу.

У листі від 27 липня 1932 р. о. Микола повідомляв племінникам про переказ коштів за надіслані ними лампади та книги. Згадує ієрей і правлячого єпископа Дамаскіна, який на той час від'їхав до Сербії на відпочинок. Зі змісту документа стає зрозумілим, що перед братами стояло питання повернення на батьківщину. Адресант заспокоював ченців, наголошуючи, що в рідному селі вони зможуть подвизатися в Миколаївському монастирі й прийняти священний сан. Радив придбати комплект богослужбових книг, щоб у разі потреби мати їх на руках<sup>27</sup>.

21 березня 1935 р., продовжуючи тему можливого залишення Афону, о. Миколай пропонував о. Северіану відправитися на богословські студії до Сербії. «У нас священники учатся совсем старые, выше 50 років»<sup>28</sup>. У листі є інформація про вихованця Афону монаха Йосифа (Поповича), який прийняв священницький сан і обслуговував один із приходів. Про о. Олексія (Кабалюка) о. М. Сабов пише, що той отримав від архімандрита Мисаїла посвідку про закінчення 4-річного монастирського курсу й отримує від держави щомісячну грошову допомогу. Аналогічні документи священник радив виклопотати також Володимиру та Сиверіанові<sup>29</sup>. У листі від 11 травня 1937 р. о. Сабов писав про пожежу, що знищила сільський храм. Дивом вогонь не пошкодив жодної ікони в іконостасі, знищивши стелю, підлогу, внутрішнє оздоблення церкви. Окремо згадується жіноча чернеча громада в с. Іза та її духівник — Димитрій Сабов. Ченці відправляли на Закарпаття для реалізації іконки, книги, церковне начиння. О. Микола повідомляв на Афон, що має у своєму розпорядженні два Євангелія, одне з яких належало схимонаху В'ячеславу (Агості)<sup>30</sup>.

У більшості листів ієрей Микола згадує про неврожайні роки, стихійні лиха (зсуви в с. Кошельові), епідемію черевного тифу в 1937 р., економічну кризу, церковні проблеми. 21 липня 1937 р. він пише про одруження колишнього ченця-афоніта Євфимія (Прокопа)<sup>31</sup>. Через листи наскрізно червоною ниткою проходять думки про ставлення до нового

<sup>27</sup> АРПМА. Оп. 42. Спр. 550. Док. А004754. Тетрадь монаха Владимира (Сабова) 1932 г. и личные документы. Арк. 3–3 зв.

<sup>28</sup> Там само. Арк. 28 зв.

<sup>29</sup> Там само. Арк. 29.

<sup>30</sup> Там само. Арк. 32.

<sup>31</sup> Там само. Арк. 34.

стилю. О. Микола наголошував, що в крайньому разі потрібно приймати постриг від новостильників, бо «он не из своей воли стался новостильцем, Бог най разсуждает»<sup>32</sup>.

У документах монаха Володимира (Сабова) виявлено лист Дмитрія Сабова (згодом ієромонах Іоанн), засновника жіночого скиту на честь Різдва Богородиці в с. Іза до схимонаха Варахіїла (Вучкана), який поїхав на Афон 1925 р. й теж був уродженцем с. Іза. Дмитрій дякує адресатові за надіслану іконку та повідомляє, що інші ченці також відправили йому іконописні зображення. Пише про очікуваний приїзд єпископа<sup>33</sup> до рідного села<sup>34</sup>.

Активне листування мав ієросхимонах Серафим (Текза). У двох фондах архіву Пантелеймонівського монастиря на Афоні виявлено дві окремі справи з його листуванням. Коло адресатів доволі широке: США, Канада, СРСР, Туреччина, Італія, Франція і т. ін. В оп. 15 виявлено лист рідного брата о. Серафима Михайла від 26 січня 1962 р.<sup>35</sup>, в якому той повідомляє, що отримав звістку з Афону, розповідає про життя своєї сім'ї та сільські новини. Михайло пропонує о. Серафиму повернутися на батьківщину: «Ліпше на своїй землі дожити вік, як на чужуй»<sup>36</sup>. У листі згадується також Федір Агоста, «що був на Афоні»<sup>37</sup> та повернувся в рідний край. В оп. 48 виявлено лист Поліни Росохи, що доводилася о. Серафимові племінницею<sup>38</sup>.

Значний інтерес викликає листування схиархімандрита Гавриїла (Легача). В оп. 10 виявлено ряд документів, що розкривають біографію цього афонського подвижника, в тому числі й два листи його племінника — диякона Володимира Легача. Листи датуються листопадом-груднем 1972 р. та 14 серпня 1973 р.<sup>39</sup> На той час В. Легач проживав у м. Архангельську й служив при соборі в єпископа Архангельського і Холмогорського Никона (Фомичова). У першому листі повідомляється про смерть 2 листопада 1972 р. рідного брата архімандрита Гавриїла Іллі. У другому листі диякон Володимир висловлює подяку за надіслану фотографію та іконки<sup>40</sup>.

<sup>32</sup> АРПМА. Оп. 42. Спр. 550. Док. А004754. Тетрадь монаха Володимира (Сабова) 1932 г. и личные документы. Арк. 28.

<sup>33</sup> Йдеться про єпископа Серафима (Йовановича).

<sup>34</sup> АРПМА. Оп. 42. Спр. 550. Док. А004754... Арк. 1.

<sup>35</sup> АРПМА. Оп. 15. Спр. Дело 81. Док. А000500. Дневник и переписка (письма к нему разных лиц) иеросхимонаха Серафима (Текзы). 1969–1982 гг. Лист від 26 січня 1962 р.

<sup>36</sup> Там само.

<sup>37</sup> Там само.

<sup>38</sup> АРПМА. Оп. 48. Спр. 106. Док. А005630. Личные документы иеросхимонаха Серафима (Текзы) и письма родственников к нему. 1955–1982 гг. Лист від 21 лютого 1971 р.

<sup>39</sup> АРПМА. Оп. 10. Спр. 261. Док. А004831. Биография игумена Гавриила (Легача). 1971 г. Арк. 18; 26.

<sup>40</sup> Там само. Арк. 26–26 зв.

Третя група документів виявлена й досліджена у родичів закарпатських афонітів у різних населених пунктах області. Авторами листів були ченці Пантелеймонівського монастиря: архімандрит Андрій (Чулей), схимонах Ісайя (Дранко), схієродиякон Матфей (Плешинець), монах Мартирій (Кемінь), послушник Федір Горват, схимонах Келії 12 апостолів Василь (Дубанич).

Архімандрит Андрій (у миру Олександр Петрович Чулей) народився 5 травня 1903 р. в с. Нанково Хустського округу. У 1926 р. вступив до Пантелеймонівського монастиря на Афоні. Пострижений у чернецтво 16 червня 1927 р., пострижений у схиму через хворобу 17 червня 1932 р., ієродиякон з 1941 р., вибув з монастиря у 1956 р. З 18 жовтня 1957 р. диякон російської церкви святої Ольги в Піреї. Того ж року переїхав до Франції, де ввійшов до кліру Російського Екзархату Константинопольського Патріархату. 2 травня 1958 р. на Сергієвському подвір'ї в Парижі єпископом Касіаном (Безобразовим) рукоположений у сан ієромонаха. З 11 травня 1958 р. до 8 грудня 1959 р. був настоятелем храму Різдва Пресвятої Богородиці в Пті-Клармарі (під Парижем)<sup>41</sup>. У 1959 р. виїхав до Греції, був прийнятий у клір Елладської Православної Церкви і призначений настоятелем російської церкви Святої Ольги в Піреї. Помер 25 березня 1989 р.<sup>42</sup>

В особистому архіві Єлизавети Шутко в с. Нанково Хустського району нами виявлено два листи о. Андрія. Вони датовані 20 жовтня 1977 р. та 20 грудня 1984 р. й надіслані з Афін у Греції. Дописи є малоінформативними, чернець переважно запитує про життя в його рідному селі, здоров'я родичів і т. ін. У другому листі о. Андрій згадує про пакет, в якому було понад 100 іконок, що був надісланий ним більше як рік тому і не потрапив на Закарпаття. Архімандрит припускає, що «значит, его безбожники уничтожили»<sup>43</sup>. Там же знаходимо інформацію про те, що, незважаючи на похилий вік (82 р.), він продовжував відправляти богослужіння. На жаль, у листах не вказано, де саме ніс послух о. Андрій (Чулей) і коли був зведений у сан ігумена та архімандрита (в м. Пірея у Греції).

Схимонах Ісайя (в миру Іван Михайлович Дранко) теж був уродженцем с. Нанкова на Хустщині. Він народився 1876 р., а на Афон прибув у 1923 р. 27 березня 1926 р. пострижений в мантию, а 10 серпня 1947 р. — у схиму. Проходив послух у теслярні в Космодем'янівській келії. Помер 12 серпня 1947 р.<sup>44</sup> В особистому архіві священника Митрофана Дранка

<sup>41</sup> Нивьер А. Православные священнослужители, богословы и церковные деятели русской эмиграции в Западной и Центральной Европе. 1920–1995: Биографический справочник. М.: Русский путь; Париж: УМСА-Press, 2007. С. 68.

<sup>42</sup> Монахологий Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне. С. 136.

<sup>43</sup> Андрій (Чулей). Архімандрит. Лист від 20 грудня 1984 р., Афіни // Особистий архів Єлизавети Шутко, с. Нанково Хустського району Закарпатської області. Арк. 1.

<sup>44</sup> Монахологий Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне. С. 325.



в м. Мукачеві зберігаються два листи схимонаха Ісайї. Перший лист підписано 1935 р., другий не має датування, але відноситься також до того періоду. Чернець-афоніт згадує про свій послух: «Мене послали на послушание, косити траву. Такої 2 місяці не бов у монастири, туда сме и спали по святых горах. 4 насъ. 2 іські Сабовы и чумалювський, тай я. Кончили сме перед Петра»<sup>45</sup>. О. Ісайя інструктує родичів щодо можливого паломництва на Афон. Радить їм прибути туди на Пасху, щоб отримати богословські книги та ікону для сільського храму «на два метрі довгу»<sup>46</sup>. У листі до черниці Людмили (Дранко) афонський насельник розповідає про паломницький візит до монастиря двох студентів-семінаристів із Сербії — уродженців сіл Іза та Нанково Хустського округу. Кожен із листів завершується настановами жити у християнській любові та вірності Православній Церкві<sup>47</sup>.

Досить інформативними є п'ять листів схиєродиякона Матфея, надіслані ним на Закарпаття в 1930–1960 рр. О. Матфей (в миру Михайло Костянтинівич Плешинець) народився 1897 р. в с. Іза Хустського округу. За спогадами родичів, його дитинство минуло в сусідньому с. Кошельові, в родині дідуся по батьковій лінії. 13 лютого 1924 р. він вступив послушником до Пантелеймонівського монастиря на Афоні. 13 серпня 1924 р. пострижений у мантію, а 25 серпня 1942 р. — у схиму. 1 жовтня 1943 р. рукоположений у сан ієродиякона. Проходив послухи на лісопилці, на кухні, доглядав за биками. З 1968 р. — соборний старець. Помер 10 лютого 1977 р.<sup>48</sup> Листи виявлено в особистому архіві Мирона Грички в с. Кошельові Хустського району. Чотири листи адресовані двоюрідним сестрам ченця — монахині Євпраксії (Гричці), першій настоятельці жіночого монастиря в с. Домбоки на Мукачівщині та її сестрі Палаксинії. П'ятий лист адресовано одному з православних священиків, імовірно, о. Іоанну Карбованцю.

14 серпня 1933 р. о. Матфей повідомляє монахині Євпраксії, що питає поради у старців стосовно її прохання (йдеться про відмову від керівництва монастирем — Ю. Д.) й вони «так говорять, что к чему призваны, в том да пребывайте, а отказыватся не советуют. А если Вас самі начальники отмінят не скорбіт і советуют Вам прочитати Житіє Феофіла испов. місяць иуній 23 день, говорят, что за всьо надо Бога благодарити и просити Его помощи, и всьо буде легко перенести»<sup>49</sup>. Згадуючи про переси-

<sup>45</sup> Ісайя (Дранко), схимонах. Лист №1 від 1935 р., Афон // Особистий архів о. Митрофана Дранка, м. Мукачеве Закарпатської області. Арк. 1.

<sup>46</sup> Там само. Арк. 1 зв.

<sup>47</sup> Ісайя (Дранко), схимонах. Лист №2 від 1935 р., Афон // Особистий архів о. Митрофана Дранка, м. Мукачеве Закарпатської області. Арк. 1 зв.

<sup>48</sup> Монахологий Русского Свято-Пантелеимонова монастиря на Афоне. С. 90.

<sup>49</sup> Матфей (Плешинець), монах. Лист від 14 серпня 1933 р. // Особистий архів Мирона Грички с. Кошельово Хустського району Закарпатської області. Арк. 1.

лання для нього коштів на Афон, категорично відмовляється від них, наголошуючи: «Знайте, что гроші монаху на вред души и корень усьому злу, избав, Господи, усіх от сребролюбія...»<sup>50</sup>.

Приблизно в 1944 р. о. Матфей відсилає іншого листа, в якому повідомляє про свою хворобу та постриг: «Я Вам написал, что меня постригли в схіму по болезни, и Вы думаете, что я больной. Я был больной 42 года на малярію или тиф и 5 місяцев лежав у больницы, и я думав, что помру, а когда принял схіму, и начал поправляется. А в 43 году меня рукоположили Діаконом...»<sup>51</sup>. Із листа довідуємося, що чернець отримав поштою два листи із Закарпаття, і по одному із Сербії та Єрусалима від черниці Анисії (Вучкан).

На початок 1960-х рр. припадають два останні листи ієросхидиякона Матфея на батьківщину. Він розповідає про складні кліматичні умови та свої послухи на Афоні. Через два місяці після вступу до монастиря закарпатця відрядили в Каламарейський метох, що на південному сході від Салонік. Там були розташовані землі, подаровані Пантелеймонівському монастирю ще в Середні віки. На полях Каламарії монахи вирощували пшеницю для монастиря<sup>52</sup>. О. Матфей згадував про своє двомісячне перебування в метоху: «Така місцина, что літом й кури издыхают, дышать невозможно ні дньом, ні ночив, вітру ніт й жара, было нас 9 человек, 3 померли, а я мало остался живой. 5 місяцев лежав у больницы»<sup>53</sup>. Після одужання послушник п'ять років пас монастирських биків, а далі рік був рибалкою на морі. Більше як рік о. Матфей возив на двоколісній повозці, запряженій биками, деревину для будівництва. «Протесы чотыри человек кульом сажали на 2 колеса, аж животы рвутся, там 1 год провозив». Потім забезпечував монастир дровами, допомагав пекти просфори, працював у шкіряній та кравецькій майстернях. Понад 16 років чернець був кухарем на лісопилці, рік співав на криласі в Кареї, два роки ніс послух на харчовому складі при монастирі. Станом на 1960 р. о. Матфей перебував при млині й видавав братії зі складу одяг<sup>54</sup>.

Чернець звертає увагу на катастрофічне зменшення насельників на Афоні. «Теперь усі работы мірські работати за гроші, потому что нас мало монахов, и все старики. Когда я пришел у монастырь, тогда было нас усіх 570, а теперь осталось 35. И в церковь не хватает ні півчих, ні клеросников, ні служащих, слава Богу, есть у нас усьо, не голі и не голдні, только монахов ніт, за это нам скорбно, что помощи не є ніткуну».

<sup>50</sup> Матфей (Плешинець), монах. Лист від 14 серпня 1933 р. // Особистий архів Мирона Грички с. Кошельово Хустського району Закарпатської області. Арк. 1.

<sup>51</sup> Там само.

<sup>52</sup> Тахиаос А.-Э. Преподобный Силуан и гора Афон // Церковь и время. 2000. № 2. С. 288.

<sup>53</sup> Матфей (Плешинець), монах. Лист від 1960 р., Афон // Особистий архів Мирона Грички с. Кошельово Хустського району Закарпатської області. Арк. 1.

<sup>54</sup> Там само. Арк. 2.

да. Уже рускі келіи почти всі уничтожены на Св. Горі, и наш монастырь ид тому клонится. Де было дві тесячі монахов, остало 35 стариков, и не толко у нашом монастыри, но и у всіх мон. Так по 20, по 15 монахов усяды оскуділо»<sup>55</sup>. Про катастрофічне зменшення кількості братії він пише й у наступному листі. «Прискорбно, что мало нас осталось, а добавки ніт, ненавидація нас положили колодицу на Св. Гору, чтобы ніко не пришол. Из Изы, мы два остались, я и о. Варлаам<sup>56</sup>, а другі всі отошли от нас... Теперь Вам напишу котрі наші там померли: Владімір<sup>57</sup> утопился у мори, ні лотки не найшли ні його нікогда, брат його Северіан<sup>58</sup>, Васіан<sup>59</sup>, Макарій<sup>60</sup>, Мартірій<sup>61</sup>, Меркурій<sup>62</sup>, сии из Изы. Ісаія нанкувський<sup>63</sup>, Григорій чумалювський<sup>64</sup>, Іоан горінецький<sup>65</sup>, Вячеслав<sup>66</sup>, Петро березуський<sup>67</sup>, Іліодор быстряньський<sup>68</sup>, Вонифатій колочавський<sup>69</sup> — всі сии отошли от нас ко Господу и мы скоро пойдем туда, усім одна дорожка»<sup>70</sup>.

Через місяць після свого приїзду на Афон у рідний край написав листа послушник Михайло Кемінь. Він народився в с. Іза в 1901 р. в селянській родині. У 1921 р. поступив до Пантелеймонівського монастиря, де 24 березня 1926 р. був пострижений у рясофор, а 6 квітня 1926 р. — в мантию з іменем Мартирій. Проходив послух у шкіряній та годинниковій майстернях. Помер 20 квітня 1953 р.<sup>71</sup> У листі він дякує батькам за надіслану звістку, повідомляє про своє життя в обителі; «Я удкой туй та голоден не бывъ, исти есть хлебъ пшеничный. И туй мы усі уракаши на едномъ мистъ»<sup>72</sup>. Послушник пише про фрукти, що вирощувалися в монастирі (апельсини, мандарини, фіги, виноград), які посильно оброблялися братією.

<sup>55</sup> Матфей (Плешинець), монах. Лист від 14 серпня 1933 р. // Особистий архів Мирона Грички с. Кошельово Хустського району Закарпатської області. Арк. 3.

<sup>56</sup> Варлаам (Вакаров), монах (1902–1989).

<sup>57</sup> Володимир (Сабов), монах (1900–1954).

<sup>58</sup> Северіан (Сабов), монах (1906–1948).

<sup>59</sup> Васіан (у схимі Варахіїл), схимонах (1902–1947).

<sup>60</sup> Макарій (Мадяр), монах (1902–1948).

<sup>61</sup> Мартирій (Жемінь), монах (1901–1953).

<sup>62</sup> Меркурій (Мадяр), монах (1898–1958).

<sup>63</sup> Ісая (Дранко), схимонах (1876–1947).

<sup>64</sup> Григорій (Лях), схимонах (1896–1947).

<sup>65</sup> Іоанн (Попович), схимонах (1904–1951).

<sup>66</sup> Вячеслав (Агоста), схимонах (1878–1924).

<sup>67</sup> Петро (Драгула), монах (1901–1929).

<sup>68</sup> Іліодор (Куриця), монах (1903–1952).

<sup>69</sup> Вонифатій (Іваниш), монах (1874 — ?).

<sup>70</sup> Матфей (Плешинець), монах. Лист від 1961 р., Афон // Особистий архів Мирона Грички с. Кошельово Хустського району Закарпатської області. Арк. 1.

<sup>71</sup> Монахологий Русского Свято-Пантелеимонова монастиря на Афоне. С. 536.

<sup>72</sup> Кемінь Михайло, послушник. Лист від 14 березня 1924 р., Афон // Особистий архів Юрія Курта с. Іза Хустського району Закарпатської області. Арк. 1.

У фондах ДАЗО виявлено лист уродженця с. Синевир на Міжгірщині Федора Горвата, який вступив послушником до Пантелеймонівського монастиря на Афоні. 24 лютого 1924 р. він звернувся до греко-католицького священника Євгенія Медведецького, що служив у його рідному селі<sup>73</sup>. Горват переконує священнослужителя припинити діяльність проти православного населення Синевира й дотримуватися християнських чеснот і біблійних заповідей<sup>74</sup>. На той час на Міжгірщині розпочався православний рух, значна частина віруючих повернулася до Православної Церкви. Згідно з переписом 1930 р. в Синевирі було 2 880 жителів. Із них 1 875 були православні, 634 — греко-католики, 300 — іудеї, 51 — римо-католики, 20 — належали до інших релігій<sup>75</sup>. Припускаємо, що на Святій Горі Федір Горват був пострижений у чернецтво з іменем Феодосій, адже в документах початку 1926 р. він згадується вже як ієромонах. Священницький сан, очевидно, Горват прийняв від архієпископа Савватія (Врабця), який очолював у Чехословаччині Константинопольську юрисдикцію<sup>76</sup>. Згодом о. Феодосій був зведений у сан ігумена й очолив православний рух на Верховині. У часи угорської окупації його було заарештовано й ув'язнено в одному з концтаборів. Загинув 1944 р. в таборі Нойштреліц у Німеччині<sup>77</sup>.

В особистому архіві згадуваного вище Мирона Грички та краєзнавця Андрія Світлинця в с. Приборжавському Іршавського району виявлено п'ять листів монаха келії 12 апостолів Пантократорського монастиря Василя (Дубанича). У «Монахологии русских обителей на Афоне», що вийшов друком у 2016 р., відсутні відомості про монаха Василя<sup>78</sup>. А. Світлинець повідомляє, що Дубанич народився в с. Задне (нині Приборжавське Іршавського району) приблизно в 1890–1895 рр.<sup>79</sup> У 1926 р. вступив послушником до Пантелеймонівського руського монастиря на Афоні. Пізніше перейшов до келії 12 апостолів Пантократорського монастиря.

Чернець писав своїм родичам у с. Приборжавське та монахині Євпраксії (Гричці). Документи містять чимало цікавих фактів із життя закарпа-

<sup>73</sup> ДАЗО. Ф. 151. Оп. 7. Спр. 1051. Арк. 9–10.

<sup>74</sup> Там само. Арк. 10.

<sup>75</sup> Kárpátalja településeinek vallási adatai (1880–1941) Központi Statisztikai Hivatal /Dr. Kepecs József (szerk), Czibulka Zoltán (összeáll.). Budapest, 2000. С. 106.

<sup>76</sup> Про архієпископа Савватія (Врабця) див.: Marek P., Bureha V., Danilec J. Arcibiskup Sawatij (1880–1959). Nástin života a díla zakladatelské postavy pravoslavné církve v Československé republice. K 50. výročí úmrtí (1959–2009). Olomouc: Univerzita Palackého, 2009. 249 s.

<sup>77</sup> Данилець Ю., Міщанин В. Ігумен Феодосій (Горват) (18.03.1897–1943) // Наукові записки Богословсько-історичного науково-дослідного центру ім. архимандрита Василя (Проніна). 2011. № 1. С. 51–59; Архів Управління Служби Безпеки України в Закарпатській області. Архівна кримінальна справа № С. 5514. (Шимоня Н., Бобик М., Штаер В., Сюгай Е.). Арк. 124.

<sup>78</sup> Монахологии русских обителей на Афоне. Св. Гора Афон: РПМА, 2016. Т. 3. 755 с.

<sup>79</sup> Світлинець А., Канайло С. Свято-Серафимівський монастир у селі Приборжавському. Ужгород: «Мистецька лінія», 2003. С. 122.

тців на Святій Горі. 26 червня 1960 р. інок Василій повідомляв монахи-ні Євпраксії, що в монастирі св. Пантелеймона проживало 11 ченців-закарпатців: Матфей (Плешинець), Варлаам (Вакаров із с. Іза), Серафим (Тегза, с. Березово), Авакум (Вакаров, с. Горінчово), Варнава (Шутко), Антоній (Грицак, с. Нанково), Гавриїл (Легач, с. Копашново), Маркел (Крець), Воніфатій (Францух, с. Чумальово), Давид Цубера (с. Велика Крива), Матфей (Рибарь, с. Дубове). На Капсали<sup>80</sup> подвизалися два ченці: Макарій (Перегінець з с. Березова) та сам автор листів Василій (Дубанич з с. Приборжавського)<sup>81</sup>. Інші листи мають глибокий богословсько-філософський зміст. Монах Василій роздумує про сенс життя, про багатство та бідність, про роль чернецтва в суспільстві.

Епістолярна спадщина афонітів є безцінним джерелом для вивчення історії українського чернецтва на Святій Горі. Виявлені документи містять інформацію, яка доповнює наші знання про життя вихідців із Закарпаття на Афоні. Сам факт листування свідчить про постійні зв'язки та вплив Уділу Пресвятої Богородиці на духовне життя населення найзахіднішої частини України.

---

<sup>80</sup> Капсала поселення на Афоні, яке розташувалося в проміжку між земель двох монастирів: Ставронікіта й Іверон. На Капсали було розташовано багато келій, в т.ч. Келія 12 Апостолів, Келія Чесного Хреста, Келія «Достойно єсть» і т.д.

<sup>81</sup> Василь (Дубанич), монах. Лист від 26 червня 1960 р., Афон // Особистий архів Мирона Грички с. Кошельово Хустського району Закарпатської області. Арк. 1.



ДО 200-РІЧЧЯ З ДНЯ  
НАРОДЖЕННЯ  
МИТРОПОЛИТА  
МАКАРІЯ  
(БУЛГАКОВА)

*Архимандрит Сильвестр  
(Стойчев)*

---

**Митрополит Макарий  
(Булгаков) как догматист**

**В** этом году исполнилось 200 лет со дня рождения выдающегося церковного ученого, выпускника Киевской духовной академии митрополита Московского и Коломенского Макария (Булгакова).

Митрополит Макарий родился, сформировался как ученый и иерарх в XIX в. Это было особое время и для богословской науки, и для духовных школ. Собственно, классическая церковная наука и, шире, духовное образование состоялись именно в эту эпоху.

Митрополит Макарий со свойственной ему поразительной трудоспособностью стал автором нескольких весьма объемных сочинений в разных отраслях церковной науки. Наиболее крупными и известными его сочинениями являются многотомная «История Русской Церкви» и «Православно-догматическое богословие». Кроме того, митрополит Макарий способствовал выработке Устава духовной школы в 1869 г., а также был деятельным участником проекта по преобразованию церковного суда.

В этом очерке предпринята попытка характеристики митрополита Макария как догматиста на основании его фундаментального труда «Православно-догматическое богословие».

Сразу хотелось бы отметить, что мы не ставим перед собой задачу раскритиковать или, наоборот, создать апологию догматических трудов митрополита. Сам высокопреосвященнейший автор, по воспоминаниям современников, был человеком открытым, способным видеть недостатки своих научных трудов и принимать критику. Его, как бы сейчас выразились, социальный статус давал ему возможность игнорировать любую критику и даже не давать своим оппонентам возможности ее высказывать. Однако он так никогда не поступал. Известная история отношений митрополита Макария и его оппонента Е. Е. Голубинского — яркое свидетельство научной беспристрастности и человеческого благородства иерарха.

По окончании КДА будущий митрополит был оставлен преподавателем истории при родной Академии. Однако в скором времени его перевели в Санкт-Петербург, где он стал инспектором, а потом и ректором столичной Академии. В Санкт-Петербурге иеромонах Макарий читал курс лекций по догматическому богословию, который стал основанием для будущей книги. Как преподаватель, отец Макарий нравился студентам бодростью речи и воодушевляющим тоном<sup>1</sup>. Результатом прочитанного в СПбДА курса стало издание в 1849–1853 гг. «Православно-догматического богословия» (первое издание вышло в пяти томах, последующие переиздания выходили в двух объемных томах). Позже, в 1869 г. был опубликован сокращенный вариант этого труда под названием «Руководство к изучению христианского православно-догматического богословия», использовавшийся как учебник в семинариях.

Изданием курса по догматическому богословию отец Макарий занялся, можно сказать, по послушанию. Всё дело в том, что как ученый владыка Макарий больше интересовался историей. Вспомним, что и курсовое сочинение в КДА было написано по этому предмету, и в будущем, уже став маститым иерархом, владыка Макарий отдавал предпочтение занятиям именно историей, а не богословием. Но бывший в то время обер-прокурором Святейшего Синода граф Николай Александрович Протасов (общеизвестно, какое влияние он оказывал на ход всех церковных дел) пожелал иметь подробный курс православного догматического богословия. Именно желание графа Протасова стало причиной скорой подготовки и издания догматики архимандрита Макария. Протоиерей Георгий Флоровский пишет: «В замысел Протасова входило спешное издание новой богословской “системы”, которую можно было бы немедленно ввести в обязательное обращение, как “классическую” книгу в духовных школах, по меньшей мере. Одно время от самого Филарета Московского “требовали даже именем государя” взяться за составление учебной книги. Он за это не взялся, по слабости здоровья... Протасов предложил затем взять на себя составление учебника Филарету Гумилевскому, который нашел это предложение “льстивым для самолюбия, но не льстивым для благоразумения, внимательного к положению дел”, и уклонился. Более сговорчивым оказался Макарий Булгаков»<sup>2</sup>.

«Православно-догматическое богословие» митрополита Макария представляет собой фундаментальный труд, который состоит из довольно пространныго введения, излагающего основные понятия о догматах, их происхождении, раскрытии в тех или иных источниках. Здесь также даны план и метод догматического богословия, а также исторический очерк

<sup>1</sup> См.: Титов Ф, свящ. Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский. Историко-биографический очерк. К., 1895. Т. 1. С. 113.

<sup>2</sup> Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. М., 2009. С. 128.



развития этой дисциплины, разделенный на три периода: 1) от мужей апостольских до преп. Иоанна Дамаскина; 2) от преп. Иоанна Дамаскина до свт. Петра Могилы; 3) от свт. Петра Могилы до середины XIX в.

За свою догматику епископ Макарий был удостоен высоких наград. Однако уже его современники критически отзывались об этом труде, отмечая в нём схоластическое наследие и сухость изложения. А. С. Хомякову<sup>3</sup> принадлежит, пожалуй, самое жесткое высказывание о труде митр. Макария: «Макарий весь провонял схоластикой»<sup>4</sup>. А. Н. Толстой в своем «Исследовании догматического богословия» также объектом критики делает труд митр. Макария. Отрицательные отзывы на этот труд принадлежат и свт. Филарету (Дроздову), который в своем письме обер-прокурору А. П. Ахматову указал на ряд недостатков, присущих, по его мнению, труду митр. Макария<sup>5</sup>, протоиерею А. Горскому, профессору А. Л. Катанскому, святителю Игнатию Брянчанинову, прот. Георгию Флоровскому, прот. Петру Гнедичу и целому ряду других авторов. В чём суть их претензий? Обвинения в схоластичности или, гораздо резче, как у проф. Катанского и прот. А. Горского, — в католичестве<sup>6</sup>.

Как уже отмечалось, не ставя перед собой задачу критиковать или, наоборот, защищать ученый труд митрополита в области догматического богословия, рассмотрим основные тезисы критиков митр. Макария с тем, чтобы выявить степень их объективности и обоснованности, и попытаемся охарактеризовать догматический стиль митр. Макария.

Очевидно, что основной претензией к догматике митр. Макария является ее схоластичность. В каком-то смысле отношение к догматике митр. Макария как к учебнику схоластическому стало классическим, и переходит из поколения в поколение.

Слово «схоластика» имеет целый ряд значений. Например, в общераспространённом смысле — это синоним отвлеченности и безжизненности. В этом смысле критиковал догматику митр. Макария Лев Толстой, полагавший, что в этой книге нет сердечного смысла: «Ясно видишь, что составителю дела нет до сердечного смысла приводимого им выражения»<sup>7</sup>.

<sup>3</sup> О критике Хомяковым догматических трудов митр. Макария см.: Петухов А., свящ. Ученые труды митрополита Московского Макария (Булгакова) и их значение для Православной Церкви // Духовные учебные заведения и духовное просвещение в России. Часть третья. Московская и Казанская духовные академии. Богословская наука в духовных школах [Электронный ресурс]. М., 2014. / CD-ROM. Заглавие с этикетки диска.

<sup>4</sup> Хомяков А. С. Письмо к А. Н. Попову от 23 окт. 1848 г. // Полн. собр. соч. М., 1900. Т. 8. С. 188.

<sup>5</sup> Филарет (Дроздов), митр. Собрание мнений и отзывов. СПб., 1887. Т. 5. С. 358.

<sup>6</sup> См.: Гнедич Петр прот. Догмат искупления в русской богословской науке (1893–1944). М., 2007. С. 121.

<sup>7</sup> Толстой Л. Н. Исследование догматического богословия // Полн. собр. соч. в 90 т. М., 1958. Т. 23. С. 60–303.

Схожие выражения в отношении труда митр. Макария можно встретить и у вполне церковных авторов. Отметим, что Лев Толстой, как и иные искатели «сердечного смысла» того времени, был воспитан на сочинениях представителей романтизма, и конечно же, научно выверенный стиль ученого труда, не удовлетворял их, привыкших к совершенно иному стилю и письма, и мышления, и мироощущения.

В ином значении, схоластика — это определенный способ богословского мышления, свойственный западноевропейскому богословию Средних веков и начала Нового времени. «Новая философская энциклопедия» дает определение схоластике как типу мышления, для которого характерно «соединение догматических предпосылок с рационалистической методикой и особым интересом к логической проблематике»<sup>8</sup>. Таким образом, упрощенно говоря, схоластика — это рационализация богооткровенного учения, с акцентированием логического соотношения истин веры и разума.

Для того чтобы ясно уразуметь, как выглядят схоластические тексты, достаточно открыть «Сумму теологии» Фомы Аквинского, построенных по типу: тезис от веры, тезис от разума (в классической схоластике, как правило, из Аристотеля), попытка согласования. Таков ли метод изложения догматического богословия митр. Макария? Можно ли его богословскую методологию охарактеризовать как схоластическую?

При рассмотрении того или иного вероучения митр. Макарий приводит сначала краткую формулировку догмата, которую при дальнейшем анализе сопровождает и подтверждает библейскими и святоотеческими цитатами, и лишь иногда приводит аргументы от разума. При этом, как правило, эти аргументы от разума не являются попыткой согласования их с аргументами от авторитета отцов, а просто дополнительным аргументом от естественной мыслительной способности человека в пользу того или иного тезиса. Такой подход мы встречаем практически у всех отцов Церкви, и сейчас он вполне успешно используется в курсах христианской апологетики. В догматике митр. Макария полностью отсутствуют рассмотрение философской проблематики (столь характерное для схоластики) и ставшая визитной карточкой схоластического богословия сосредоточенность на споре об универсалиях.

Вообще вопрос о методе богословской науки для отечественного богословия всегда стоял остро. Можно выделить несколько основных методов, разработанных русскими догматистами: исторический метод еп. Сильвестра (Малеванского), метод нравственного изложения догматов митр. Антония (Храповицкого) и М. М. Тареева, метод проф. В. И. Несмелова и ряд других.

<sup>8</sup> Схоластика // Новая Философская Энциклопедия. М., 2010. Т. 3. С. 68.

Метод митр. Макария построен следующим образом: он как бы нанизывает на вероучительное утверждение цитаты из Писания и святых отцов. Проф. Алексей Введенский, сравнивающий богословские системы митр. Макария и еп. Сильвестра, считает такой метод изложения ущербным, так как он предполагает как бы принуждение читателя принять догмат в силу количества цитат, однако не ставит перед собой задачу убедить. С этим замечанием можно согласиться.

При чтении догматики митр. Макария невольно теряется содержание догмата, а внимание растворяется в огромном количестве цитат. Однако следует отметить, что, во-первых, выбранный митр. Макарием метод также имеет свои преимущества, так как дает читателю практически исчерпывающий свод библейских и святоотеческих высказываний по каждой теме. Во-вторых, сам митр. Макарий понимал, что такой метод недостаточен и что нужно искать иные способы, корректирующие выбранную им методологию.

В богословской науке принято противопоставлять догматические системы митр. Макария и еп. Сильвестра в пользу последнего. Именно этому, например, посвящена работа упомянутого профессора Алексея Введенского<sup>9</sup>. Однако же исторический метод изложения догматов, успешно примененный еп. Сильвестром, восходит к Уставу духовных академий 1869 г. Этот Устав (называемый иногда «Макарьевским»<sup>10</sup>) сообщил историческое направление преподаванию богословских наук<sup>11</sup>. В том числе «догматическое богословие, согласно Уставу, должно было излагаться в обязательном сочетании с историей догматов и с критическим разбором инославных интерпретаций. Будучи не только глубоким богословом, но и замечательным церковным историком, митрополит Макарий понимал, что соборное определение догматов имеет, прежде всего, историческое значение: каждое из них было в свое время необходимым и достаточным для ниспровержения именно той ереси, против которой было направлено. Если в Церкви является новая ересь относительно того же догмата, то прежнее его определение может оказаться недостаточным. Тогда Церковь дает новое, уточненное определение догмата — не в смысле изменения его сути, а в смысле более точной заостренности против новой возник-

<sup>9</sup> Введенский А. И. Сравнительная оценка догматических систем высокопреосвященнейшего Макария и архим. Сильвестра // Чтения в Обществе любителей духовного просвещения. 1886. Февраль. С. 127–149; Март. С. 248–279; Апрель. С. 334–352.

<sup>10</sup> Это выражение принадлежит профессору Московской духовной академии А. П. Лебедеву. См.: Лебедев А. П. Церковная историография в главных ее представителях с IV века до XX. СПб., 1903. С. 539.

<sup>11</sup> Благодарим проф. Н. Ю. Сухову, которая обратила наше внимание на то, что формально митр. Макарий не участвовал в выработке Устава 1869 г., однако он благосклонно принял введение этого Устава и внес в него ряд дополнений, из которых, правда, не все вошли в последнюю редакцию Устава.

шей ереси»<sup>12</sup>. Таким образом, исторический метод изложения догматов, использованный еп. Сильвестром (Малеванским), частично восходит к митр. Макарию.

Своеобразным следом схоластики в догматике митр. Макария является распределение всего курса на две части: учение о Боге в Самом Себе и учение о Боге по отношению к миру. Действительно, такое разделение свойственно западному богословию, и не раз критиковалось как неудачное<sup>13</sup>. В отечественном богословии были предприняты попытки преодоления такой дифференциации<sup>14</sup>, но в конечном итоге именно эта схема стала наиболее распространенной. Митр. Макарий не является автором данной схемы, которая в отечественном богословии восходит к сочинениям архиеп. Феофана Прокоповича. В целом, несмотря на недостатки данной схемы, она всё же нередко рассматривается как максимально удобная именно для школьного, семинарского курса догматики. И как таковая и сейчас применяется в учебных программах.

Мы коснулись формальной части догматики митр. Макария. Что же касается ее содержания, то его, как правило, тоже оценивают критично. Можно ли обнаружить, в догматике митр. Макария настолько сильные западные влияния, которые бы давали основание таким далеко идущим характеристикам как высказывания прот. А. Горского и проф. Катанского?

Формат настоящего сообщения не предполагает детального рассмотрения всех разделов книги владыки Макария. Это могло бы занять десятки, если не сотни страниц. Поэтому вопрос о западном (латинском) влиянии в труде митр. Макария проанализируем только в ракурсе двух наиболее часто обсуждаемых разделов католического вероучения: учения о развитии догматов и юридической теории спасения.

Сделаем небольшой историко-богословский экскурс. В XIX в. в «Эссе о развитии христианского вероучения» кардиналом Джоном Ньюманом была сформулирована теория догматического развития<sup>15</sup>. Разумеется, что такой текст появился не как результат интеллектуальных развлечений, а был вызван необходимостью богословски обосновать но-

<sup>12</sup> Лисовой Н. Обзор основных направлений русской богословской академической науки в XIX — начале XX столетия. М., 2002. С. 19.

<sup>13</sup> Подробнее см.: Духовное образование в прошлом и настоящем. Учебный процесс. Догматическое богословие // Иларион (Алфеев), еп. Православное богословие на рубеже эпох. К., 2002.

<sup>14</sup> Например, свт. Иннокентием (Борисовым), который в основу распределения материала положил учение о Царстве Божьем, таким образом разделив курс лекций на три части: Учение о Боге как Основателе нравственного царства (теогнозия); Учение о Боге как Восстановителе этого царства (сотериология); Учение о Боге как Судии Своего царства (дикестология).

<sup>15</sup> См.: Емельянов А., свящ. Догматического развития теория // Православная энциклопедия. М., 2007. Т. 15. С. 534–542.

вовведенные догматы Римско-Католической Церкви<sup>16</sup>, которые в ее среде вызвали немало недоумений и даже оппозицию, приведя в конечном итоге к формированию старокатоличества. Высказанные кардиналом взгляды стали предметом серьезных дискуссий не только в католической, но и в православной, и в протестантской среде.

У высокопреосвященнейшего Макария можно найти выражения, казалось бы, напоминающие терминологию кардинала Ньюмана. Он разделяет догматы на: *раскрытые (explicita)* и *нераскрытые (implicita)*. Внимательное изучение текста митр. Макария показывает, что преосвященный автор не имеет здесь в виду появление новых, доселе неизвестных догматов. Под раскрытыми догматами он подразумевает те, которые получили выражение в догматической формулировке, например, как христологический в оросе Халкидонского Собора. Под нераскрытыми он понимает те из догматов, которые хотя Церковь всегда и хранила, тем не менее, в силу исторических обстоятельств, то есть отсутствия вероучительной полемики, требовавшей выработки точных определений, не облекла в четкие догматические формулировки. Таким образом, даже если считать эту терминологию митр. Макария не вполне удачной, ее смысловое наполнение всё же не может быть названо латинским.

Относительно юридической теории спасения, за которую так часто и так много критикуют митр. Макария, то следует отметить, что вопрос этот уже достаточно подробно рассмотрен в целом ряде публикаций. Формирование юридической сотериологии в Западной Церкви связано, прежде всего, с именем Ансельма Кентерберийского. Приведем ее краткое изложение из «Православной энциклопедии»: «Человек как разумное и свободное существо, сотворенное Богом и наделенное всеми правами, имел единственный долг (*debitum*) перед своим Творцом — воздавать Ему честь (*honor*) ... Нарушив заповедь Божию, данную ему в раю, человек тем самым нанес Ему оскорбление (*contumeliam fecit*). Это и было первородным грехом. Теперь человек должен вернуть Богу долг, воздать подобающую Ему честь и тем самым принести удовлетворение (*satisfactio*) Богу за нанесенное Ему оскорбление. Такое удовлетворение, которое было бы соразмерно тяжести преступления, не мог принести никто, кроме Бога, но не должен был приносить никто, кроме человека. Следовательно, необходимо, чтобы его принес и Бог, и человек одновременно, т. е. Богочеловек (*Deus-homo*), Иисус Христос»<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> Речь идет, прежде всего, об учении о папской непогрешимости. Подробнее см.: Ястребов М. Ф. Католический догмат о непогрешимости папы. Речь, произнесенная в торжественном собрании Киевской духовной академии 28 сентября 1881 года // Труды КДА. 1881. Ноябрь. С. 289–328.

<sup>17</sup> Фокин А. Р. Ансельм Кентерберийский // Православная энциклопедия. М., 2000. Т. 2. С. 482.

Как видим, основополагающими категориями данной теории являются: *честь, вина, наказание, долг*. Очевидно, что Ансельм выразил искупление односторонне, в юридических категориях своего времени, при этом за рамками его учения остались все иные образы спасения: Пастыря Доброго, Нового Адама, Всепрощающего Отца и т. д.

Присутствует ли такое («Ансельмово») учение в догматике митр. Макария? Однозначно нет.

Конечно, митрополит использует образы жертвы, искупления, примирения, но ведь их же использует и святой апостол Павел, в посланиях которого находим: *Мы примирились с Богом смертью Сына Его* (Рим. 5:10).

У многих святых отцов есть выражения, связанные с юридическими образами. Можно привести много цитат, но мы ограничимся выражением преп. Иоанна Дамаскина: «Итак, Он умирает, претерпевая смерть за нас, и Самого Себя приносит Отцу в жертву за нас. Ибо перед Ним [т. е. Отцом] мы согрешили, и надлежало, чтобы Он принял выкуп, бывший за нас, и чтобы мы, таким образом, были освобождены от осуждения»<sup>18</sup>. Таким образом, юридические образы встречаются и у святых отцов. Но при этом очевидно, что святые отцы используют и целый ряд иных образов, полагая, что тайна спасения не может быть выражена каким-то одним образом.

И хотя в действительности митр. Макарий уделяет много внимания именно юридическим образам спасения, всё же он не мыслит спасение в категориях Ансельма Кентерберийского, а рассматривает его в контексте святоотеческом<sup>19</sup>. Можно сказать, что нередко критики митр. Макария делали скоропалительные выводы, зачастую не обременя себя внимательным разбором его взглядов<sup>20</sup>.

Несомненно, к положительным сторонам догматической системы митрополита Макария, которые отмечали даже его критики, относится грандиозность обработанного материала. Многие из святоотеческих текстов, большинство из которых еще не были переведены на рус-

<sup>18</sup> Иоанн Дамаскин, преп. Точное изложение православной веры. Глава XXVII.

<sup>19</sup> Подробнее об этом см.: Буздалов А. Пленение схоластикой и освобождение софистикой, или еще раз о «юридической» теории искупления // Богослов.RU. научный богословский портал [Электронный ресурс] / URL: <http://www.bogoslov.ru/text/print/4114025.html>.

<sup>20</sup> Не можем в связи с этим не упомянуть прот. Георгия Флоровского, который, как обычно, с легкостью делает заключения, совершенно не стараясь привести доказательную базу, что является обязательным условием любой науки, и уж тем более важно для историка богословской мысли. Так, в своей книге «Пути русского богословия» прот. Г. Флоровский делает поистине фантастическое предположение об истоках латинского влияния на митр. Макария (Булгакова): «Курсовое сочинение писал он по истории Киевской академии, для него должен был он ознакомиться со старыми Киевскими рукописными курсами и конспектами по богословию, еще времен романистических. Отсюда именно, всего вернее, и его личные симпатии скорее к римско-католическим пособиям и системам» (Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. С. 128).

ский язык, владыка Макарий использовал впервые в отечественной богословской науке. «Это грандиозная попытка научной классификации накопившегося догматического материала, который она подвергает строжайшему взаимному объединению... Историческая заслуга «Догматики» митр. Макария несомненна и громадна, не говоря уже о богатстве и разнообразии ценных данных — особенно по библиологии и церковно-отеческой литературе», — писал об этом труде Н. Н. Глубоковский<sup>21</sup>.

Кроме того, владыка Макарий продолжил работу, начатую в Киевской духовной академии ее ректором святителем Иннокентием (Борисовым) по формированию самобытного богословского стиля русского языка. Напомним, что долгое время языком преподавания богословских дисциплин была латынь. Даже святитель Иннокентий, хотя и читал лекции на русском, программы по догматическому богословию всё же продолжал писать на латыни. Позже святитель Иннокентий<sup>22</sup> написал один из положительных отзывов на догматику митр. Макария, в котором как на одно из достоинств книги указывал на ее язык.

Подводя итог характеристике богословских трудов митр. Макария, отметим, что, конечно, при дальнейшем развитии русской догматической науки были изменены и методы изложения догматического материала, и концепция построения догматических пособий.

Уже в XIX в. в академической науке считалось, что лучшей книгой по догматике является сочинение еп. Сильвестра (Малеванского), в XX в. своеобразным эталоном догматической литературы стали «Очерки мистического богословия Восточной Церкви» В. Н. Лосского. Во многом труд митр. Макария уступает им по разным параметрам. При чтении его «Православно-догматического богословия» нас не оставляет ощущение, что книгу писал скорее историк, чем богослов. Скрупулезный подбор большого количества цитат, четкость в стиле и выводах, но при этом практически полное отсутствие собственно богословской проблематики, и уж тем более философской. Догматический стиль митр. Макария может быть охарактеризован даже не как исторический, а как стиль книжника-архивиста, любителя собирания и систематизации материала, причем анализ собранного отходит на задний план. Данное суждение не следует рассматривать в плоскости хорошее или плохое, современное или устаревшее, интересное или неинтересное. Любая наука, в том числе и догматическая, предполагает первичным этапом своего развития собирание и систематизацию ма-

<sup>21</sup> Глубоковский Н. Н. Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. М., 1992. С. 5.

<sup>22</sup> Иннокентий, архиепископ Херсонский и Таврический. Разбор сочинения доктора богослова, епископа Макария, под заглавием «Православно-догматическое богословие» // Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие. М., 1999. Т. 1. С. VI–XII.

териала. И в этом смысле догматика митр. Макария в полной мере соответствует этому этапу. Дальнейшее развитие русской догматической науки было бы невозможно, если бы митр. Макарий качественно не выполнил эту первичную задачу.

Даже сейчас, спустя более 150 лет после своего первого издания, «Православно-догматическое богословие» остается непревзойденной энциклопедией святоотеческих текстов по всем богословским вопросам. А ее автор — митрополит Макарий — выдающимся ученым, приложившим колоссальные усилия для развития целого ряда церковных наук.



*Сухова Н. Ю.*

---

**Духовно-учебные проекты  
митрополита Макария (Булгакова)  
в контексте церковных реформ  
конца 1850–1860-х гг.**

**Введение**

Непосредственная связь преосвященного Макария (Булгакова) с духовной школой столь очевидна и значима, что, кажется, сложно добавить в эту тему что-то новое. Творческое ректорство преосвященного Макария в Санкт-Петербургской духовной академии (далее — СПбДА), его вклад в духовно-академическую реформу 1869 г., проведенная им знаменитая ревизия духовных академий 1874–1875 гг. стали «притчей во языцех», и 200-летие владыки подтвердило популярность этих вопросов. Однако тему нельзя считать исчерпанной, ибо духовная школа эпохи преосвященного Макария, как и его участие в решении духовно-учебных проблем оценивались и оцениваются крайне неоднозначно. Конечно, юбилей обычно побуждает воздавать хвалу достижениям, а не вгрызаться в проблемы. Но сам преосвященный Макарий был работающим, а не титулярным богословом, ректором, архиереем, не боялся высказывать новые идеи и составлять неожиданные проекты, имел в этом успехи и неудачи, критиковал и был критикуем, поэтому, видимо, лучшее почтение его памяти — не «сусальный пряник» похвал, а попытка добавить хотя бы отдельные крупинки в изучение этой грандиозной фигуры.

Это убеждение определило и тему статьи. С одной стороны, хорошо известно, что преосвященный Макарий был неленостен на составление духовно-учебных проектов, — его биограф протоиерей Феодор Титов опубликовал целый комплекс таковых, хотя в своем сочинении не подвергал их сколь бы то ни было глубокому анализу<sup>1</sup>. С другой стороны,

---

Статья подготовлена в рамках проекта «Встреча богословия и истории в русской духовно-академической традиции в XIX — начале XX в.» при поддержке Фонда развития ПСТГУ.

<sup>1</sup> Два мнения митрополита Макария (Булгакова), бывшего митрополита Московского, по поводу Устава духовных академий 1869 года // Труды Киевской духовной академии. 1906. № 1.

этот комплекс вполне пополняем и в наши дни: не так давно удалось найти самый ранний духовно-учебный проект преосвященного Макария, относящийся к эпохе Великих реформ — 1857 г.; возможно, эта находка не последняя. Но главное: даже известные духовно-учебные проекты митрополита Макария требуют более тщательного осмысления и включения их в общую историю богословского образования — не только отечественного, но и европейского. Кроме того, некоторые духовно-учебные идеи митрополита Макария представляются вполне актуальными: несмотря на изменившиеся формы и контекст, духовная школа остается таковой, а митрополит Макарий обладал духовно-учебным чутьем, и некоторые его интуиции относятся к сущностной стороне этого загадочного явления.

Основная часть статьи состоит из двух разделов: первый посвящен проектам преосвященного Макария по реформированию семинарий — средней духовной школы; второй — проектам по преобразованию духовных академий. В заключении же будет отмечено место и значение идей владыки Макария в духовно-учебной традиции.

Практически все проекты преосвященного Макария связаны с одним из ключевых моментов в истории российской духовной школы — разработкой реформ 1860-х гг. Поэтому несколько слов следует сказать о контексте конца 1850-х — 1860-х гг.

О назревшей необходимости изменений в духовно-учебной системе немало говорилось в последние годы царствования Николая I, первые годы нового царствования стимулировали эти обсуждения. С одной стороны, в духовной школе было много внутренних проблем: действующие Уставы 1814 г. многим казались уже не отвечающими современным требованиям, ситуацию усугубляли преобразования, проведенные при обер-прокуроре графе Н. А. Протасове. С другой стороны, критическая рефлексия первых месяцев царствования Александра II, выявившая во всех сторонах российской жизни как частные, так и системные недостатки, обратилась к духовной школе: ее выпускников обвиняли в недостаточной ревности и готовности и к окормлению образованного общества, и к воспитанию народа. Народное образование было заявлено одним из главных принципов новой эпохи, и к этому предполагалось привлечь приходское духовенство, что предъявляло особые

---

С. 112–141; Записка о русских поместных соборах и проект духовной академии в Вильно Макария Булгакова, бывшего митрополита Московского // Там же. № 2. С. 312–316; Два мнения Макария (Булгакова), бывшего митрополита Московского, о реформе духовно-учебных заведений // Там же. 1906. № 8. С. 641–679. В дальнейшем протоиерей Феодор Титов повторил публикацию всех этих проектов в приложении к своей монографии, посвященной митрополиту Макарию: Титов Ф. И., прот. Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский: Историко-биографический очерк: В 3 т. Т. 3, 1-я пол. тома: Епархиальная деятельность митрополита Макария в Литве; и приложения. Киев, 1915. С. I–XXVI, XXXIV–LXXVI.

претензии к его подготовке в семинариях<sup>2</sup>. Кроме того, бурное развитие и естественных, и гуманитарных наук ставило много вопросов, требовавших богословской рецепции, и на духовные академии падало обвинение в слабом развитии специальных богословских исследований.

### **1. Проекты преосвященного Макария, связанные с преобразованием духовных семинарий**

Несмотря на то, что деятельность преосвященного Макария была связана исключительно с академиями, не считая краткогo ректорства в Киево-Подольских духовных училищах, вопросы семинарского образования были ему очень близки. Так как до 1867 г. академии возглавляли духовно-учебные округа, профессора и, тем более, ректор академии должны были вникать во все нюансы семинарской деятельности, проводить их регулярные ревизии и решать возникавшие проблемы. Кроме того, в бытность свою инспектором СПбДА в 1842–1844 гг. архимандрит Макарий состоял членом Комитета по рассмотрению учебных конспектов для семинарий и имел подробное представление не только о семинарских учебных планах, но и о содержании конкретных дисциплин<sup>3</sup>.

Первый из рассматриваемых проектов преосвященного Макария, датируемый 2 марта 1857 г., относится по сути к предыстории духовно-учебных реформ 1860-х гг. и к последним месяцам ректорства его автора в СПбДА<sup>4</sup>. Этот проект особенно интересен как самый ранний из известных проектов, связанных с подготовкой духовно-учебных реформ 1860-х гг., и потому содержащий оригинальные идеи преосвященного Макария, его видение главных проблем духовной школы. Почему именно преосвященный Макарий первым составил проект необходи-

---

<sup>2</sup> В именном Высочайшем указе Сенату от 5 мая 1856 г. император назвал народное образование «одною из самых важных своих и государственных забот», залогом «будущего благоденствия возлюбленной нашей России» и принял учебные заведения «под ближайшее... попечение и наблюдение» (Полное собрание законов. Собрание второе (далее: ПСЗ II). Т. 31. Отд. 1. СПб., 1857. № 30470. С. 266–267).

<sup>3</sup> Российский государственный исторический архив (далее: РГИА). Ф. 802 (Учебный комитет). Оп. 2. Д. 1553. Об устройстве Комитета для рассмотрения конспектов о преподавании учебных предметов в духовных семинариях. 1841–1847 гг. Л. 40–42 и далее. См. также: Титов Ф.И., прот. Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский: Историко-биографический очерк: В 3 т. Т. 1: Годы детства, образования и духовно-училищной службы митрополита Макария (1816–1857). К., 1895. С. 208–211.

<sup>4</sup> Этот «Проект об улучшении учебной части в духовных семинариях» был передан чиновнику по особым делам при обер-прокуроре Тертию Ивановичу Филиппову, готовившему материалы для первого Комитета по составлению нового устава духовных семинарий, а затем ставшему делопроизводителем этого комитета. Записка была обнаружена в личном фонде Т.И. Филиппова (Государственный архив Российской Федерации (далее: ГА РФ). Ф. 1099 (Т.И. Филиппов). Д. 669); ныне опубликована: Макарий [ (Булгаков)], еп. Проект об улучшении учебной части в духовных семинариях / Публ. и комм. Н.Ю. Суховой // Русское богословие: исследования и материалы. Вып. 2 / Науч. ред. прот. П. Хондзинский, Н.Ю. Сухова, А.Б. Григорьев. М., 2015. С. 135–154.

мых изменений? — Видимо, в силу ответственности, как ректор столичной академии. Этот проект имеет индуктивный принцип: отправляясь от конкретных проблем семинарского образования, преосвященный Макарий выдвигает и более глобальные предложения. Главными недостатками семинарского обучения владыке Макарию видятся: недостаток печатных учебных руководств; ущербность учебных планов (многопредметность, отсутствие системности и неправильное распределение времени); плохо продуманная система собственных сочинений учащихся<sup>5</sup>.

Отсутствие единых печатных учебных руководств было хронической проблемой российской духовно-учебной системы. Необходимость ее решения неоднократно заявлялась еще в процессе реформы 1808–1814 гг., а также в последующие годы, — для этого, в частности, и был создан в 1840 г. в Петербурге комитет, о котором шла речь выше. Но, несмотря на то, что некоторые предметы всё же были оснащены фундаментальными учебными пособиями (в качестве примера можно привести пособие по догматическому богословию самого преосвященного Макария), полноценно эту задачу решить так и не удалось. Даже если преподаватель той или иной академии или семинарии составлял удачный конспект, доработка его до уровня «эталонного» учебного пособия требовала большого времени и централизованного обсуждения. Действующее с 1839 г. Духовно-учебное управление не могло с этим справиться в силу своей некомпетентности, так как состояло из чиновников, не имевших богословского образования; временные комитеты — в силу своей временности.

Преосвященный Макарий предлагал целую систему действий в этом направлении. Прежде всего, следовало поручить разработку учебных руководств по конкретным дисциплинам выбранным специалистам из академий или семинарий или даже составленным для этого специальным коллективам, причем за приличное вознаграждение в виде премии<sup>6</sup>. Рассмотреть готовый вариант пособия, исправить недочеты; издать, ввести во временное пользование; по прошествии опыта скорректировать и издать более совершенный вариант. Обсуждаться и корректироваться эти пособия должны были Ученым комитетом, подобным Ученому комитету при Министерстве народного просвещения, который следовало создать при Синоде взамен действовавшего чиновничьего Духовно-учебного управления. Членами Ученого комитета должны были стать лучшие специалисты в той или иной области богословия, каждый из которых отве-

<sup>5</sup> Макарий [(Булгаков)], еп. Проект об улучшении учебной части в духовных семинариях... С. 143.

<sup>6</sup> Нельзя не заметить в этом предложении предыстории учреждения «Макарьевских» премий, присуждаемых в будущем за лучшие духовно-учебные труды. Преосвященный Макарий постарается решить проблему, которая так и не была решена централизованно.

чал бы за эту область, заботясь не только о ее оснащении учебными руководствами, но и самой современной литературой по предмету<sup>7</sup>.

Не менее болезненной семинарской проблемой была многопредметность и, как следствие, поверхностность и фрагментарность знаний. В критических репликах конца 1840-х — 1850-х гг. многопредметность духовных семинарий обычно связывалась с «протасовскими» преобразованиями 1840-х гг.: введением новых дисциплин — как пастырско-практических (выделенного в особый предмет «Православно-го исповедания преосвященного митрополита Петра Могилы», учения о должностях пресвитеров приходских, руководства к познанию и употреблению церковно-богослужбных книг, учения о святых отцах Церкви), так и мало связанных с духовным служением (медицины, сельского хозяйства, естественной истории, геодезии...)<sup>8</sup>. Но замечания преосвященного Макария выявляют две более глубокие проблемы семинарского образования: соотношение богословского и общего образования, с одной стороны; «практицизма» и богословской фундаментальности — с другой. Оригинальность взглядов преосвященного Макария — не в обозначении этих проблем, не в предложении вывести из состава семинарского курса медицину и сельское хозяйство: всё это «витало в воздухе», но в настойчивом стремлении усилить богословскую направленность семинарий, сократив хотя и необходимые, но вспомогательные для будущего пастыря общеобразовательные науки<sup>9</sup>.

Следует обратить внимание и на приоритеты, расставляемые преосвященным Макарием среди богословских дисциплин. Несмотря на пожелание будущим священникам: «Пусть... поосновательнее изучают в семинариях Слово Божие»<sup>10</sup>, — для владыки главное значение имеют богословие догматическое, нравственное, пастырское и обличительное с применением к местным ересям и расколам, а также церковная история, с усилением изучения истории Восточной Церкви после 1054 г. и Русской Церкви. Особое внимание преосвященный Макарий обращает на «Введение в православное богословие», которое должно задать семинаристу «систему координат»: самые основные понятия о религии, Божественности христианской веры, источниках православного богословия, авторитете Церкви, святых отцов, Вселенских Соборов и пр.<sup>11</sup> Как представляется, эти приоритеты отражают не только личные ин-

<sup>7</sup> Макарий [(Булгаков)], еп. Проект об улучшении учебной части в духовных семинариях... С. 143–145.

<sup>8</sup> РГИА. Ф. 802. Оп. 2. Д. 1586. О доставлении сведений относительно настоящей методы преподавания наук в высших духовных училищах. 1841 г. Л. 4–11.

<sup>9</sup> Макарий [(Булгаков)], еп. Проект об улучшении учебной части в духовных семинариях... С. 145, 147–148.

<sup>10</sup> Там же. С. 147.

<sup>11</sup> Там же. С. 152.

тересы автора, но и тенденции эпохи: повышение значения догматического богословия и Священного Предания и «исторический подъём» в русском богословии.

В связи с этим несколько удивляет предложение преосвященного Макария упразднить в семинариях изучение отцов Церкви<sup>12</sup>. Но и в этом можно усмотреть «историзм» преосвященного автора: те краткие сведения, которые сообщаются семинаристам об отцах и их творениях, вполне можно сообщать в церковной истории, содержание же святоотеческих трудов изучать в соответствующих богословских дисциплинах: догматическом, нравственном и обличительном богословии и церковном законоведении.

Следует отметить и практическую заостренность проекта преосвященного Макария, хотя она не созвучна «протасовской» попытке «практицизма» семинарского образования. Так, владыка предлагал упразднить церковное красноречие и руководство к познанию и употреблению церковно-богослужебных книг в качестве особых дисциплин, присоединив их теоретические части к риторике и церковной истории и усилив опыт семинаристов в самостоятельном составлении церковных поучений и использовании богослужебных книг на клиросе<sup>13</sup>.

На это же нацелены рекомендации преосвященного Макария относительно самостоятельных сочинений семинаристов. Во-первых, он считал не полезным, а даже вредным усиленное упражнение всех учащихся в сочинениях на латыни, — этот рудимент ушедшей эпохи был, тем не менее, подтвержден в 1840 г., при окончательном переводе преподавания в семинариях на русский язык<sup>14</sup>. Свободное владение древними языками всеми семинаристами, с точки зрения владыки Макария, это иллюзия, да и нужно оно лишь тем, кто стремится в академию; с последними надо специально заниматься составлением текстов на латинском и других древних языках. Все же остальные должны быть основательно подготовлены к будущему служению на русских приходах — то есть, хорошо владеть родным языком, дабы наставлять паству<sup>15</sup>. Во-вторых, преосвященный Макарий не видит смысла в составлении будущими пастырями абстрактных текстов, считая более полезным усилить их занятие церковными поучениями<sup>16</sup>.

<sup>12</sup> Макарий [(Булгаков)], еп. Проект об улучшении учебной части в духовных семинариях... С. 146.

<sup>13</sup> Там же. С. 146–147.

<sup>14</sup> «Собственные сочинения учеников, как вернейшее средство к развитию и укреплению их умственных способностей, должны быть писаны попеременно на языках русском и латинском: на каждый учебный месяц в низшем отделении — по 4, в среднем — по 3; в высшем — по 2; и по 1 проповеди каждым в течение каждой трети года» (РГИА. Ф. 802. Оп. 2. Д. 1586. Л. 11).

<sup>15</sup> Макарий [(Булгаков)], еп. Проект об улучшении учебной части в духовных семинариях... С. 152–153.

<sup>16</sup> Там же. С. 153–154.

Заметим, что некоторые идеи этого проекта сходны с идеями проекта преосвященного Иннокентия (Борисова), составленного еще в 1838 г.<sup>17</sup>, что еще раз подчеркивает связь этих двух личностей и несомненное влияние преосвященного Иннокентия на своего ученика<sup>18</sup>.

Следующий блок записок преосвященного Макария относится уже к обсуждению первого официального проекта, составленного в 1860–1862 гг. Комитетом под председательством архиепископа Херсонского Димитрия (Муретова). При составлении проекта учитывались все высказанные ранее мнения, в том числе и преосвященного Макария. Но сам комитетский проект составлялся в контексте разноречивых мнений членов Комитета и вызвал неоднозначную реакцию. Главными камнями преткновения стали предложения по изменению структуры низшей и средней духовной школы и порядка духовно-учебного управления.

Первое предложение состояло в объединении духовных училищ и семинарий в единый 12-летний курс, разделенный на три четырехлетние ступени: низшую — для всех детей духовенства; среднюю — для наиболее способных, приравняв ее к светским гимназиям; высшую — для специальной пастырской подготовки<sup>19</sup>. Преосвященный Макарий в своем отзыве на комитетский проект, датированном 16 мая 1863 г., в целом соглашался с разумностью этого предложения, даже предлагал усугубить его новизну: он считал разумным содержать эти духовные гимназии не на духовно-учебные капиталы, а на правительственные средства, а лучше и вовсе передать их в ведение Министерства народного просвещения. Для поддержания «духовного» направления этих гимназий владыка предлагал лишь сохранить в качестве начальников и наставников выпускников семинарий и академий (но не монашествующих или священствующих, а мирян!), а в качестве почетного попечителя — епархиального архиерея или назначенного им духовного лица<sup>20</sup>.

Вообще, преосвященный Макарий в своих проектах выступал активным поборником преодоления «кастовости» духовного сословия и постепенного слияния его со всеми остальными сословиями: в духовные

<sup>17</sup> Записки святителей Иннокентия (Борисова) и Филарета (Дроздова) о духовных школах / Публ., вступ. ст. и примеч. Н. Ю. Суховой // Филаретовский альманах. Вып. 6. М., 2010. С. 43–75. См. также: Сухова Н. Ю. Духовно-учебный проект святителя Иннокентия (Борисова) 1830-х гг. // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. II: История. История Русской Православной Церкви. 2011. Вып. 2 (39). С. 18–34.

<sup>18</sup> См., например: Письма Макария, митрополита Московского, к Иннокентию, архиепископу Херсонскому и Таврическому [1843–1856] // Христианское чтение. 1884. № 5/6. С. 798–817.

<sup>19</sup> Отдел рукописей Российской Национальной библиотеки (далее: ОР РНБ). Ф. 573 (Собрание и архив Санкт-Петербургской духовной академии). Д. А I/82. Мнения об Уставе духовно-учебных заведений. Л. 101–104.

<sup>20</sup> Два мнения Макария (Булгакова), бывшего митрополита Московского, о реформе духовно-учебных заведений // ТКДА. 1906. № 8. С. 667–669.

гимназии следует разрешить поступать детям всех сословий; духовенству же, в свою очередь, позволить отдавать детей и в светские гимназии; при этом доступ в специально-богословские школы — семинарии — открыть выпускникам как духовных, так и светских гимназий, но имеющим твердое намерение служить Церкви в священном сане или на духовно-учебной службе<sup>21</sup>.

Заметим, что и мнение преосвященного Макария относительно устройства собственно богословских школ — семинарий — противоречит сложившимся стереотипам об ученом монашестве. Так, владыка вовсе не считал, что начальствование в духовной школе — прерогатива ученого иночества, да и вообще лиц священного сана: «И за что такое предпочтение лицам духовным, особенно монашествующим, т. е. архимандритам? Разве всегда они бывают умнее, религиознее, нравственнее светских наставников семинарий?»; «Дело в духовных началах, в сердечных убеждениях, а отнюдь не во внешних различиях звания и сана»<sup>22</sup>. Отстранение мирян от начальствования в духовных школах преосвященный Макарий считает несправедливым и поддерживающим «тайную вражду между семинарскими наставниками — светскими и монашествующими»<sup>23</sup>. При этом можно заметить, что владыка надеялся и на оздоровление ученого монашества: потеряв безусловные прерогативы, оно должно ревностнее заниматься своим непосредственным служением и выбирать его только по зову сердца, а не по карьерным соображениям.

Вопреки большинству своих собратьев-архиереев, преосвященный Макарий не стремился сохранить и архиерейскую начальственную власть над духовными семинариями, — напротив, считал, что «эта обязанность для архиереев очень трудная и неудобоисполнимая», и лучше их освободить от этого начальствования, оставив лишь «почетное попечительство»<sup>24</sup>. Нельзя не заметить, что, несмотря на общее согласие с решениями Комитета, корректировки преосвященного Макария свидетельствуют о большем созвучии его с общими интуициями 1860-х гг.

Преосвященный Макарий соглашался и со вторым значимым предложением Комитета: учредить при Синоде Духовно-учебное управление для главного заведования не только духовными школами, но и всем духовным просвещением, — однако, в отличие от действовавшего, компетентное в духовно-учебных вопросах. Определенным образом это предложение распространялось и на окружной уровень: Комитет предполагал упразднить окружные академические управления, заме-

<sup>21</sup> Два мнения Макария (Булгакова), бывшего митрополита Московского, о реформе духовно-учебных заведений // ТКДА. 1906. № 8. С. 667–671.

<sup>22</sup> Там же. С. 677, 672.

<sup>23</sup> Там же. С. 678.

<sup>24</sup> Там же. С. 672–673.



нив их окружными инспекторами-ревизорами, что тоже в целом поддерживалось преосвященным Макарием<sup>25</sup>. Но владыка особо настаивал на том, что председатель и члены этого управления, равно как и окружные и/или епархиальные духовно-учебные инспектора, должны отличаться не только благонадежностью и твердым православно-религиозным направлением, но и быть специально знакомы с богословскими науками и иметь ревность к ученым занятиям: без этого и всё духовное просвещение потеряет свою надлежащую устремленность<sup>26</sup>.

## 2. Проекты преосвященного Макария, связанные с преобразованием духовных академий

Прежде всего, заметим, что преосвященный Макарий не участвовал в составлении проекта нового академического Устава, принятого в 1869 г. Этот проект был составлен особым Комитетом, созданным при Святейшем Синоде под председательством архиепископа Нижегородского Нектария (Надеждина) и работавшим на протяжении 1868 г.<sup>27</sup> Поэтому вовсе не преосвященному Макарию принадлежит изначальное введение в российскую духовную школу модели «университета исследования» с соответствующими чертами: эта заслуга или вина, в зависимости от оценки проведенной реформы, принадлежит протоиерею Иоанну Янышеву, наиболее активному члену Комитета 1868 г.<sup>28</sup> Поэтому закрепившееся с легкой руки А. П. Лебедева именование академического Устава 1869 г. «макарьевским»<sup>29</sup> не совсем корректно, хотя и имеет основание. Однако владыка Макарий — тогда он пребывал уже на Харьковской кафедре — не только сочувственно принял новую модель, но и внес в нее немало корректив, чего и следовало ожидать, учитывая активно-творческое отношение владыки и к общим, и к конкретным чертам высшего духовного образования еще в период непосредственного в нём участия. «Мнения» о составлявшемся Уставе духовных академий вносились преосвященным Макарием в два этапа, и хотя не все они были приняты, всё же заметно повлияли на окончательный текст Устава.

<sup>25</sup> ОР РНБ. Ф. 573. Д. А I/82. Мнения об Уставе духовно-учебных заведений. Л. 186–188, 191–194.

<sup>26</sup> Два мнения Макария (Булгакова), бывшего митрополита Московского, о реформе духовно-учебных заведений // Титов Ф. И., прот. Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский... Т. 3, 1-я пол. тома. С. LXX–LXXI.

<sup>27</sup> Об этом более подробно см.: Сухова Н. Ю. Высшая духовная школа: проблемы и реформы (вторая половина XIX века). М., 2006. С. 112–229.

<sup>28</sup> Об этом более подробно см.: Сухова Н. Ю. Духовная академия как «университет исследования» (реформа российских духовных академий 1869 г.: идеи и результаты) // Религиозное образование в России и Европе в XIX веке / Под ред. Е. Токаревой, М. Инглота. СПб.: Изд-во Русской христианской гуманитарной академии, 2014. С. 46–63.

<sup>29</sup> Лебедев А. П. Церковная историография в главных ее представителях с IV-го века до XX-го. СПб., 1903. С. 539.

При этом преосвященный Макарий имел возможность лично комментировать свои «мнения», так как летом 1868 г. был вызван для присутствия в Синод.

Первым стал этап официального рецензирования, когда преосвященный Макарий получил проект нового Устава на отзыв, вместе с еще пятью архиереями<sup>30</sup>. Но отзыв Харьковского владыки, представленный обер-прокурору Святейшего Синода Д. А. Толстому 4 декабря 1868 г., отличался от отзывов остальных преосвященных — не критичностью, а конструктивностью.

Проект нового Устава, составленный Комитетом 1868 г., содержал радикальное предложение — специализацию студентов духовных академий по отделениям: теоретико-богословскому, церковно-историческому и философско-филологическому. Общеобязательный для всех отделений курс предполагался довольно аскетичным, но охватывающим основные области богословия: Священное Писание; основное богословие; догматическое богословие с историческим изложением догматов; общая церковная история; история философии; педагогика; один из новых языков (французский, немецкий или английский). В СПбДА предполагалось учредить и четвертое — физико-математическое — отделение<sup>31</sup>.

Проект вызвал у преосвященного Макария критические замечания, но критиковал он, в отличие от остальных архиереев-рецензентов, не отделенскую специализацию как таковую<sup>32</sup>, а направление отделений и обширность общеобязательного курса, повторявшего семинарский. Владыка Макарий считал, что проект не решает главной беды академий: не создает из них *высших специально-богословских* школ, а, несмотря на внешнюю новизну, сохраняет старую многозадачность и губительную неопределенность<sup>33</sup>. Тем не менее, сама модель «университета исследования», видимо, вполне импонировала преосвященному Макарию, как и заметный «историзм» проекта, выражавшийся, в числе прочего, в указании на историческое изложение догматов. Это вполне совпадало с его подходом к догматическому богословию: несмотря на основную задачу — «изложить христианские догматы в систематическом поряд-

<sup>30</sup> Митрополитами Московским Иннокентием (Вениаминовым) и Киевским Арсением (Москвиным), архиепископами Казанским Антонием (Амфитеатровым) и Могилевским Евсевием (Орлинским) и епископом Каменец-Подольским Леонтием (Лебединским).

<sup>31</sup> Проект Комитета 1868 г. // Северная почта. 1868. № 145–153.

<sup>32</sup> Отзывы архиереев на проект (РГИА. Ф. 797 (Канцелярия обер-прокурора Синода). Оп. 37 (отд. 1, ст. 2). Д. 1. О преобразовании духовных академий и составлении нового проекта академического Устава. 1867–1869 гг. Л. 172–309); систематизированный свод замечаний архиереев (Там же. Л. 443–452).

<sup>33</sup> Два мнения Макария (Булгакова), бывшего митрополита Московского, по поводу Устава духовных академий 1869 года // ТКДА. 1906. № 1. С. 117–118.

ке», — в нём очень полезно «призывать на помощь историю догматов», когда «окажется нужным для лучшего уразумения их»<sup>34</sup>.

В своем контр-проекте владыка Макарий предлагал четко разделить две задачи академий: приготовление к ученой богословской деятельности и приготовление преподавателей по общеобразовательным дисциплинам для духовных школ. Для каждой задачи следует учредить академии особого типа: богословские и педагогические<sup>35</sup>. Значение общеобразовательных предметов для подготовки ученого-богослова архиепископ Макарий считал преувеличенным — достаточно фундамента, заложенного в семинарии, нелепо повторять в академии всё это еще раз; поэтому в *богословских* академиях общеобразовательные предметы должны быть минимизированы, иметь исключительно вспомогательное значение и заточены на *специализацию* будущего ученого-богослова<sup>36</sup>. Общеобязательный курс владыка предлагал еще больше сократить в сравнении с проектом 1868 г., считая достаточным для студентов всех отделений: философские науки (причем только психологию и историю философии); основное богословие, на которое возлагались очень важные функции — ориентации студентов в месте и значении их отделенской, а затем и личной специализации в научном богословии в целом; педагогику и, возможно, один из новых языков<sup>37</sup>.

В богословских академиях все предметы, кроме общеобязательного курса, преосвященный Макарий, как и Комитет 1868 г., разделял на три отделения, но третьим полагал не гуманитарное, а церковно-практическое, не считая разумным специально развивать гуманитарные дисциплины и даже философию в высшей богословской школе. Внутренний состав каждого из отделений, предлагаемых преосвященным Макарием, имел определенную логику, более четкую, чем в комитетском проекте. Так, церковно-теоретическое отделение должно было специализироваться на науках, изучающих источники христианского учения (Священное Писание и Священное Предание), и науках, изучающих собственно учение христианское (богословие догматическое, нравственное, обличительное); церковно-историческое — науки, изучающие историю Церкви «во всех ее отраслях и подробностях» (библейскую, общую и русскую церковную историю, историю «неправославных церквей и обществ»)<sup>38</sup>. Особое внимание следует обратить на состав вновь проектируемого вла-

<sup>34</sup> Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие: В 2 т. СПб., 1883. Т. 1. С. 7, 35, 36.

<sup>35</sup> Там же. С. 118, 122–123; Архиепископ Макарий предлагал к богословским отнести академии С.-Петербургскую, Киевскую и, возможно, одну из двух — Московскую и Казанскую; соответственно, для педагогических целей предполагал выделить либо одну оставшуюся, либо две — Московскую и Казанскую.

<sup>36</sup> Два мнения Макария (Булгакова)... С. 119.

<sup>37</sup> Там же. С. 119–120.

<sup>38</sup> Там же. С. 120–121.

дыкой церковно-практического отделения. К нему относились науки исключительно «пастырские», охватывающие три стороны пастырской деятельности — служение слову, служение Таинствам, служение общине (гомилетический, литургический, церковно-правовой блоки) и пастырское богословие, центрирующее весь этот комплекс<sup>39</sup>. Таким образом, преосвященный Макарий надеялся на научное развитие пасторологического направления, имевшего в России крайне сложную судьбу.

В педагогических академиях преосвященный Макарий тоже проектировал три отделения: богословское, историко-филологическое и физико-математическое. Право называться «духовными» владыка предполагал сохранить и за этими академиями — не только потому, что в них оставалось одно богословское отделение, но и потому, что они должны были готовить преподавателей для духовных школ и становились педагогическими институтами духовного ведомства<sup>40</sup>.

При этом владыка Макарий предлагал максимально расширить права духовных академий по присуждению ученых степеней. Кроме кандидата, магистра и доктора богословия, каковые должны теперь связываться с церковно-теоретическим отделением, для церковно-исторического отделения владыка планировал степени церковно-исторических наук (с разделением на общую и русскую церковную историю), а для церковно-практического отделения — церковно-практических наук (с разделением на церковную словесность, церковную археологию и литургику, церковное законоведение). Более того, преосвященный Макарий предполагал, что и педагогические академии могут присуждать специальные ученые степени: по историко-филологическому отделению — по философии, общей словесности, греческой, латинской или славянской литературе; по физико-математическому отделению — по математическим и физическим наукам<sup>41</sup>.

Дифференциация академий, предложенная владыкой Макарием, была отвергнута Комитетом, несмотря на то, что сам преосвященный присутствовал на заседаниях и защищал свою идею. Члены Комитета сочли, что в чисто богословских академиях сохраненные общеобразовательные науки оказались бы принижены «вспомогательным» значением, а в педагогических академиях трудно будет удержать настрой, соответствующий принципам духовной школы. Вызвало возражение и предложение о праве педагогических академий присуждать небогословские ученые степени: даже имея специальные факультеты, эти науки вряд ли смогут достигнуть в академиях уровня специальных университетских факультетов. Однако идею церковно-практического отделения

<sup>39</sup> Два мнения Макария (Булгакова)... С. 121–122.

<sup>40</sup> Там же. С. 122–124.

<sup>41</sup> Там же. С. 128–129.

и предложенное преосвященным Макарием распределение дисциплин Комитет учел<sup>42</sup>.

Вторым этапом участия преосвященного Макария в корректировке проекта академического Устава стало представление записки, датированной 18 мая 1869 г. Хотя эта записка относилась к конкретному вопросу — составу ученых степеней, присуждаемых духовными академиями, — преосвященный Макарий вывел и этот вопрос на главную тему: превращение академий в *высшие специально-богословские* школы научной направленности. Предложение Комитета — присуждать в академиях, кроме богословских, философские ученые степени — владыка Макарий считал «размыванием» богословской специализации академий, противоречием христианским понятиям «об отношении разума к вере и философии к богословию» и прямой перспективой рационалистического направления в российских академиях<sup>43</sup>. При этом преосвященный Макарий предлагал дифференцировать высшие богословские степени, присуждая их по всем *богословским* наукам, преподаваемым в академиях, в надежде не только на усиление специальных богословских направлений, но и уточнение их методологии<sup>44</sup>. Этим владыка предполагал решить и проблему «остепенения» духовно-академических преподавателей небогословских дисциплин, открыв им возможность получать ученые степени по богословским наукам, «сродным» их небогословским специальностям<sup>45</sup>.

Таким образом, для преосвященного Макария оптимальной моделью для высшего духовного образования был богословский университет, обладавший всеми университетскими чертами, способствующими развитию науки, но учитывающий специфику богословского знания, определяемую Откровением.

К «академическим» проектам преосвященного Макария можно отнести и составленный им проект Виленской духовной академии, но это особый вопрос, на котором в данной статье останавливаться нет смысла.

### Заключение

Даже краткий обзор духовно-учебных проектов митрополита Макария позволяет сделать некоторые выводы.

1. Большая часть идей преосвященного Макария если и вошла в итоговые духовно-учебные проекты 1860-х гг., то не в чистом, а в измененном виде, утратив ту логику, которую в них вкладывал автор. Так, в окон-

<sup>42</sup> Горский А. В., прот. Дневник / Изд. с примеч. прот. С. К. Смирнова // Прибавления к творениям святых отцов. 1885. Ч. 35. Кн. 1. С. 260–262.

<sup>43</sup> Два мнения Макария (Булгакова) ... С. 135–136.

<sup>44</sup> Там же. С. 139–141.

<sup>45</sup> Там же. С. 140.

чательном варианте Устава средней духовной школы 1867 г.<sup>46</sup> ушла идея духовных гимназий, поэтому к светским гимназиям были приравнены четыре класса семинарии, оставляя на пастырскую и богословскую подготовку только два последних семинарских года. Разумеется, этого явно было мало и для того, и для другого. Выпускникам светских гимназий было разрешено поступать не только в семинарии, но сразу в академии<sup>47</sup>, и академическая специализация таких студентов опиралась не на полноценный семинарский богословский курс, а только на гимназический Закон Божий, что усугубляло критику этой специализации. Церковно-практическое отделение, хотя и появилось в окончательном варианте Устава духовных академий 1869 г., лишилось предполагаемой преосвященным Макарием пастырской целостности и заметно размывалось словесными предметами<sup>48</sup> и пр.

Так и не была принята идея разделения двух задач академий — научно-богословской и педагогической; напротив, актуальность той и другой в эпоху 1870-х гг. постоянно сталкивала эти задачи «лбами» и усугубляла недовольство введенным Уставом.

Идеи, сформулированные преосвященным Макарием, но вырванные из контекста его проектов и потерявшие свою концептуальность, разделили непростую судьбу реформ 1860-х гг.: уже при своем действии они удостоивались критических замечаний разного уровня категоричности, а в 1884 г. были заменены новыми Уставами, отринувшими большую часть идей 1860-х гг. Но — увы! — российским духовно-учебным уставам всегда была свойственна некоторая эклектичность, ослаблявшая внутреннюю логику и нередко приводившая к их внутренней противоречивости.

2. Несмотря на судьбу отдельных идей, сами духовно-учебные проекты преосвященного Макария представляют больший интерес, ибо отличаются как раз концептуальным и творческим подходом к решению проблем: его мысль развивается, корректируется, включает новые идеи, но на каждом этапе не теряет концептуальности и целостности.

3. Проекты преосвященного Макария отличаются удивительной решительностью: владыка был готов смело отказываться от привычного и устоявшегося — того, что часто называлось «традицией», но относилось к ее временной, изменяемой составляющей. Так, его не смущала принципиальная корректировка школьных моделей, открытие доступа к ученым богословским степеням и начальственным должностям для мирян и пр. Все эти смелые изменения обуславливались для преосвящен-

<sup>46</sup> Высочайше утвержденный 14 мая 1867 г. Устав православных духовных академий // ПСЗ II. Т. 42. Отд. 1. СПб., 1871. № 44571. С. 498–511.

<sup>47</sup> Высочайше утвержденный 30 мая 1869 г. Устав православных духовных академий // ПСЗ II. Т. 44. Отд. 1. СПб., 1873. № 47154. § 6, 125. С. 545, 553.

<sup>48</sup> Там же. § 114. С. 552.

ного Макария эффективностью решения главных задач духовной школы — подготовки пастырей и развития богословской науки, на которых прежде всего и должна сосредотачиваться духовная школа.

4. Характерной чертой проектов преосвященного Макария является попытка сочетания и гармонизации тех черт духовной школы, которые авторам других проектов казались непреодолимым противоречием. Так, в проектах владыки Макария нельзя не заметить одновременного стремления и к открытости духовно-учебной системы, и к защите ее специфики. С одной стороны, владыка охотно был готов отдать общую подготовку духовного юношества в Министерство народного просвещения, да и для самой духовной школы принять элементы внешней организации учебного процесса, опробованные и показавшие свою эффективность в светской системе. С другой стороны, он настаивал на заостренности духовной школы, освобожденной от невольников, которые «не богомольники», на решении пастырской и научно-богословской задач — со всеми вытекающими последствиями.

5. Не менее важны попытки преосвященного Макария решить «родовую» проблему самой российской духовной школы: сочетания пастырской, учено-богословской и педагогическо-небогословской задач. Он старался максимально сориентировать семинарии на эффективную подготовку пастырей — с учетом уровня и духовных потребностей их будущей паствы; ту часть семинаристов, которая предполагала продолжать образование в академии, предлагал готовить особо, уповая на эффект «штучной» работы и личного общения. Для академий же владыка Макарий старается поставить во главу угла научно-богословскую деятельность и подготовку к таковой, жестко — институционно — разводя ее с подготовкой преподавателей небогословских предметов. Вопреки большей части собратьев-архиереев, преосвященный Макарий настаивал на жесткой специализации в академиях, считая, что повторять в них общий семинарский курс бессмысленно. Но он видел смысл *научной* специализации по чисто богословским, а не гуманитарным направлениям, ибо академии отвечают за высшее развитие *богословской* науки и им не имеет смысла дублировать университетские факультеты.

6. Нельзя не отметить неожиданную актуальность многих предложений преосвященного Макария для наших дней: распространение духовных гимназий с полнотой прав государственных школ, собирание коллективов специалистов для составления богословских учебников под эгидой Учебных комитетов или синодальных богословских комиссий, полная специализация духовных академий (нынешней магистратуры), опирающаяся на полноценное общее богословское образование (нынешний бакалавриат) и пр. Таким образом, некоторые идеи преосвященного Макария, не принятые или не показавшие эффективности

в свое время, видимо, обогнали это время. Несмотря на изменившиеся формы и контекст, духовная школа остается таковой, а митрополит Макарий обладал духовно-учебным чутьем, и некоторые его интуиции относятся к сущностной стороне этого загадочного явления.

В любом случае, проекты митрополита Макария дают пример смелого и творческого подхода к духовной школе не как к археологически ценной окаменелости, а как к живому организму, способному изменяться, сохраняя при этом самоидентичность.



*Карпук Д. А.*

---

**Премии имени митрополита  
Макария (Булгакова):  
история учреждения  
и первые лауреаты**

**М**итрополит Московский и Коломенский Макарий (Булгаков) хорошо известен, прежде всего, как один из выдающихся архиереев XIX столетия, крупнейший церковный историк и богослов. Меньше он известен как реформатор, хотя в начале 70-х гг. XIX в. именно владыка Макарий возглавлял Комиссию по пересмотру действовавшего устава духовной цензуры<sup>1</sup> и Комитет по преобразованию судебной части в духовном ведомстве. Владыка Макарий благодаря премиям своего имени известен также как меценат. Однако вплоть до недавнего времени в исторической литературе не было четкого и внятного представления об истории учреждения данных премий, на каких условиях и при каких учреждениях они выдавалась именно в синодальный период. Обращение к неопубликованным материалам, хранящимся в фондах Св. Синода, обер-прокурора Св. Синода, Учебного комитета в Российском государственном историческом архиве (РГИА. Ф. 796, 797, 802), позволило несколько прояснить ситуацию.

Итак, в феврале 1867 г. тогда еще архиепископ Харьковский Макарий обратился к обер-прокурору Св. Синода графу Д. А. Толстому с просьбой принять от него в качестве пожертвования 120 000 рублей на учреждение премии своего имени. По словам владыки, он в самом начале своего литературного служения принял решение копить деньги, получаемые от продажи его книг, чтобы впоследствии учредить на них премию «с целью поощрять отечественные таланты в деле науки и общепользных знаний»<sup>2</sup>. В своем прошении владыка указывал, что премии необходимо было присуждать, во-первых, за богословские сочинения, во-вторых, за сочинения по всем вообще светским предметам. Премию

---

<sup>1</sup> Карпук Д. А. Митрополит Макарий (Булгаков) и духовная цензура в XIX столетии // Христианское чтение. 2016. № 4. С. 341–364.

<sup>2</sup> РГИА. Ф. 796. Оп. 148. Д. 389. Л. 1об.

должны были выдавать поочередно: в один год — Св. Синод, в другой — Академия наук. Предполагалось, что пятипроцентный доход с этой суммы будет составлять от 6 000 до 7 000 рублей в год. В прошении отдельно оговаривалось, что премия должна будет выдаваться только после смерти жертвователя, а до этого проценты необходимо было выдавать непосредственно владыке. Правда, владыка предложил: в случае, если сумма процентов превысит 7 000 рублей, выдавать по 1 000 рублей в год в качестве премии за учебники для духовно-учебных заведений уже со следующего 1868 г.<sup>3</sup> Благодаря грамотному размещению денег Хозяйственным управлением при Св. Синоде сумма процентов действительно превысила 7 000 рублей в год. Поэтому премия за учебники стала выдаваться еще при жизни владыки. Примечательно, что первоначально архиепископ Макарий настаивал на том, чтобы после его смерти данная премия была ликвидирована.

Вопрос о первом присуждении премии за лучший учебник и учебное пособие был рассмотрен по поручению обер-прокурора Св. Синода на заседании Учебного комитета только 25 февраля 1869 г. Поскольку об этой премии еще никто не знал, то и заявок на ее получение не было. В связи с этим члены Учебного комитета приняли решение вручить премию автору одного из одобренных в 1868 г. учебников. Дело в том, что с момента своего преобразования в 1867 г. Учебный комитет занимался, во-первых, ревизией духовных семинарий и духовных училищ, во-вторых, рассмотрением и одобрением учебников и учебных пособий для низших и средних духовных учебных заведений. Всего в 1868 г., как выяснилось, было разрешено к распространению в духовных школах три учебника: «Курс опытной психологии» И. А. Чистовича, «Нравственное православное богословие» протоиерея Павла Солярского и «Руководство к изучению христианского православного догматического богословия» самого архиепископа Макария (Булгакова). Безусловно, у кого-нибудь наверняка была мысль вручить премию архиепископа Макария самому владыке Макарию. В этом можно было бы увидеть какой-нибудь символизм и т. п. Однако Учебный комитет отказался от этого, мотивируя это тем, что владыка Макарий подарил свой учебник духовным школам, т. е. осознанно отказался от какого бы то ни было материального вознаграждения. Вместе с тем, в протоколах Учебного комитета подчеркивалось, что этот труд, при всех его ученых и педагогических достоинствах, имеет полное право на установленную премию. Таким образом, комитет решил выбирать только из двух учебников. Труд Солярского был отвергнут по той причине, что «Нравственное богословие Солярского есть только сокращение его пространного сочинения по сему предмету, сделанное без важных изменений,

<sup>3</sup> РГИА. Ф. 796. Оп. 148. Д. 389. Л. 1–3.

требующих значительного труда, а потому, несмотря на относительные его достоинства и довольно приблизительное приспособление к семинарскому курсу, не заслуживает, в настоящем его виде, премии»<sup>4</sup>. В результате осталась только учебник И. А. Чистовича, к слову сказать, профессора Санкт-Петербургской духовной академии и члена этого самого Учебного комитета. О труде Илариона Алексеевича было сказано следующее: «Курс Чистовича есть труд важный, занявший почетное место не только в кругу учебников, но и вообще в кругу ученых философских произведений отечественной литературы. Стоя на современном уровне науки и отличаясь безукоризненностью и полнотой содержания, правильностью метода и ясностью изложения, “Курс опытной психологии” Чистовича вполне приспособлен к семинарскому курсу и может по справедливости считаться значительным явлением в нашей учебной литературе»<sup>5</sup>. В результате, указом Св. Синода от 20 марта — 8 апреля 1869 г. первая премия архиепископа Макария (Булгакова) за лучший учебник и учебное пособие в размере 1 000 рублей была присуждена профессору столичной академии И. А. Чистовичу<sup>6</sup>.

К сожалению, после вручения премии И. А. Чистовичу Учебный комитет больше не возвращался к вопросу о правилах и порядке присуждения новой премии. Всё это тянулось вплоть до начала 1870 г., пока архиепископ Макарий не обратился к обер-прокурору Св. Синода Д. А. Толстому с очередным письмом от 23 января 1870 г., в котором выразил недоумение в связи с отсутствием каких-либо решений по данному вопросу: «Доселе не составлены, по крайней мере, не обнародованы правила относительно этой премии, из которых желающие могли бы знать, куда присылать свои сочинения для соискания премии, к какому сроку, что требуется от самих сочинений для получения премии и проч., и проч. Некоторые обращались прямо ко мне и просили моего наставления на этот счет, и я возвращал присланное назад, не зная, как лучше поступить. И если за 1868 год премия моя в тысячу рублей была выдана г. Чистовичу, одному из членов духовно-учебного комитета, то за 1869 год, уже истекший, премия эта не выдана никому, и для искания ее, сколько слышно, даже не поступало и вовсе не рассматривалось в духовно-учебном комитете никаких сочинений. Естественно желая, чтобы жертвуемая мною ежегодно тысяча рублей достигла своей цели и употреблялась каждый год именно на то, для чего она пожертвована, а не оставалась без употребления, я имею честь покорнейше просить Вас, милостивый государь, во имя науки и духовного просвещения сделать начальственное распоряжение о составлении и обнародовании правил

<sup>4</sup> РГИА. Ф. 802. Оп. 9. 1868 г. Д. 62. Л. 16.

<sup>5</sup> Там же. Л. 16–16 об.

<sup>6</sup> Там же. Ф. 796. Оп. 150. Д. 342. Л. 1–6.

для соискания и присуждения означенной премии и, в частности, о том, чтобы премия эта, следовавшая за прошлый — 1869 год и никому не выданная, имелась в виду для присуждения хоть в нынешнем 1870 году, наравне с другою премию, следующею за нынешний год»<sup>7</sup>. Только после этого напоминания Учебный комитет довольно оперативно разработал и опубликовал соответствующие правила. Следующее вручение премии состоялось в 1871 г. Полная премия в размере 1 000 рублей была присуждена профессору Санкт-Петербургской духовной академии А. Е. Светилину за «Учебник формальной логики». Половинные премии, по 500 рублей каждая, были вручены двум профессорам Казанской духовной академии И. Я. Порфирьеву за учебник «История русской словесности» (Ч. 1) и П. В. Знаменскому за «Руководство к русской церковной истории»<sup>8</sup>. После этого премия за лучшие учебники и учебные пособия вручалась ежегодно без каких-либо заминок вплоть до кончины преосвященного жертвователя.

После смерти митрополита Макария в 1882 г. Св. Синод принял решение разделить пожертвованный капитал на две части, с тем чтобы духовное ведомство и Академия наук ведали финансовыми вопросами и выдавали премии отдельно друг от друга. Согласно разработанным правилам, Св. Синод стал присуждать премии с 1884 г. и в дальнейшем по четным годам. Академия наук присуждала премии по нечетным годам начиная с 1885 г. Премии делились на два разряда: полные по 1 500 рублей и неполные по 1 000 рублей. Причем за один конкурс нельзя было присудить больше двух полных и трех неполных премий. Согласно утвержденному положению о премии митрополита Макария Св. Синод и Академия наук могли удостоивать соискателей почетными отзывами<sup>9</sup>.

Согласно завещанию владыки Макария, премия за учебники, которую он первоначально хотел отменить после своей кончины, всё же была сохранена. Обер-прокурор Св. Синода К. П. Победоносцев доложил об этой новой воле уже покойного завещателя императору Александру III и последний одобрил данное изменение<sup>10</sup>. С этого времени премия за учебники и учебные пособия для духовных учебных заведений выдавалась ежегодно.

В 1901 г., вследствие произведенной в предыдущие годы конверсии процентных государственных бумаг, проценты с имеющейся суммы ста-

<sup>7</sup> РГИА. Ф. 802. Оп. 9. 1868 г. Д. 62. Л. 73–74.

<sup>8</sup> Там же. Л. 1 об., 107–110.

<sup>9</sup> Правительственный вестник. 19 июня 1883 г. № 135; Положение о конкурсах на премии преосвященного Макария, архиепископа Харьковского и Ахтырского, за сочинения по предметам богословским и вообще духовного образования // Церковный вестник. 1883. № 38. С. 154–155; Правила о порядке присуждения премий митрополита Макария за сочинения по предметам богословских наук и вообще духовного образования // Там же. С. 155–156.

<sup>10</sup> РГИА. Ф. 796. Оп. 163. Д. 1125. Л. 17.

ли составлять уже не 6 000 рублей и более, а только чуть более 4 500 рублей. Поэтому Св. Синод по предложению Учебного комитета принял решение об уменьшении денежных выплат. Теперь полная премия за богословские сочинения составляла не 1 500 рублей, а только 1 000 рублей; неполная — не 1 000 рублей, а 500 рублей. Полная премия за лучшие учебники и учебные пособия теперь также изменилась и составила 500 рублей, вместо 1 000 рублей; неполная (или половинная) — 250 рублей, вместо 500 рублей. Данную инициативу высшего церковного органа император Николай II поддержал и 19 мая 1901 г. подписал соответствующее распоряжение<sup>11</sup>.

Первое вручение премий за книги духовного содержания состоялось в 1884 г. На конкурс было предоставлено 8 сочинений, в том числе три рукописных. Однако денежная премия в размере 1 000 рублей была вручена только одному автору — архимандриту Сергию (Соколову), за сочинение «Отношение протестантизма к России в XVI и XVII веках». Преподаватель Санкт-Петербургской духовной семинарии В. И. Жмакин за свое исследование «Митрополит Даниил и его сочинения» был удостоен всего лишь почетного отзыва.

Кроме того, после кончины митрополита Макария стало известно, что он пожертвовал на духовные школы еще 125 000 рублей. Духовному училищу в Белгороде предназначалось 15 000 рублей, Курской духовной семинарии — 20 000 рублей. Данные суммы, согласно завещанию, необходимо было положить в банк, а на проценты учредить возможное количество премий (в зависимости от процентов) имени митрополита Макария для сирот и детей бедных священнослужителей и псаломщиков. Оставшиеся 90 000 рублей направлялись на учреждение премий имени митрополита Макария за лучшие сочинения наставникам и воспитанникам четырех духовных академий: Санкт-Петербургской и Киевской — по 25 000 рублей, Московской и Казанской — по 20 000 рублей<sup>12</sup>. К этому следует добавить, что еще в 1869 г. владыка Макарий, тогда архиепископ Литовский, пожертвовал 25 000 рублей для учреждения в Киевской духовной академии, отпраздновавшей тогда свое 50-летие, ежегодной премии за лучшие сочинения<sup>13</sup>. Всего, таким образом, митрополит Макарий пожертвовал на премии своего имени за лучшие богословские сочинения 235 000 рублей. При этом важно подчеркнуть, что владыка Макарий пожертвовал деньги, доставшиеся ему не по наследству, а заработанные тяжелым и кропотливым ежедневным научно-литературным трудом.

<sup>11</sup> РГИА. Ф. 802. Оп. 10. 1902 г. Д. 22. Л. 2, 11, 22.

<sup>12</sup> Журналы заседаний Совета Санкт-Петербургской духовной академии за 1882–1883 уч. г. СПб., 1883. С. 144–145.

<sup>13</sup> Смирнов С.. Кончина и погребение Высокопреосвященнейшего Макария, митрополита Московского и Коломенского. М., 1882. С. 40–41.

В итоге в Синодальный период выдавалось семь премий имени митрополита Макария:

- 1) ежегодная премия за лучшие учебники и учебные пособия (с 1868 г.);
- 2) премия за лучшие богословские сочинения, выдаваемая Св. Синодом (с 1884 г. один раз в два года);
- 3) премия за лучшие сочинения по светским наукам, выдаваемая Академией наук (с 1885 г. один раз в два года);
- 4) премия при Киевской духовной академии (ежегодно на процент с 50 000 рублей);
- 5) премия при Санкт-Петербургской духовной академии (ежегодно на процент с 25 000 рублей);
- 6) премия при Московской духовной академии (ежегодно на процент с 20 000 рублей);
- 7) премия при Казанской духовной академии (ежегодно на процент с 20 000 рублей).

По самым скромным подсчетам, за весь период существования всех указанных премий церковным и светским ученым до 1918 г. было выдано не менее 350 000 рублей.

В Санкт-Петербургской духовной академии правила относительно выдачи премий митрополита Московского Макария за лучшие сочинения наставников и воспитанников были рассмотрены только в январе 1885 г. В правилах особо подчеркивалось, что процент с 25 000 рублей составлял 1 250 рублей в год. Поэтому размер премии для наставников был установлен в 800 рублей, для студентов и выпускников (последние получили право предоставлять опубликованные сочинения в течение двух лет после окончания академии) — в 450 рублей. Также в правилах прописывалось, что ежегодно можно было наставническую премию делить на две премии — по 500 и 300 рублей, студенческую — по 250 и 200 рублей<sup>14</sup>. Рецензенты, которые, согласно принятым правилам, назначались по два человека из числа профессоров академии, также получали вознаграждение в размере 150–200 рублей на двоих.

За весь период существования Макарьевской премии при Санкт-Петербургской духовной академии денежных выплат были удостоены профессор В. В. Болотов, А. П. Лопухин, М. И. Каринский, В. С. Себреников, С. М. Зарин, Б. В. Титлинов и др. Некоторые профессора удаивались премии по дважды (Н. Н. Глубоковский, Н. В. Покровский, протопресвитер Евгений Аквилон, Н. К. Никольский). Профессор И. Г. Троицкий был удостоен премии целых четыре раза. Последний раз академическая наставническая Макарьевская премия была прису-

<sup>14</sup> Журналы заседаний Совета Санкт-Петербургской духовной академии за 1884–1885 учебный год. СПб., 1886. С. 107–109.

ждена профессору Н. И. Сагарде за сочинение «Св. Григорий Чудотворец, еп. Неокесарийский, его жизнь, творения и богословие. Патрологическое исследование»<sup>15</sup>. Студенческие премии имени митрополита Макария в Санкт-Петербургской духовной академии вручались всего четыре раза (Н. И. Сагарде, Б. В. Титлинову, В. В. Четыркину и иеромонаху Николаю (Ярушевичу))<sup>16</sup>.

Пожертвование на учреждение всероссийской премии вызвало большой резонанс в обществе. Так, уже 5 апреля 1867 г. архиепископу Макарию была объявлена признательность со стороны императора Александра II. Многие небезучастные современники оценили дар владыки весьма положительно. Так, академик Я. К. Грот писал по этому поводу преосвященному Макарию: «Не могу отказать себе в удовольствии... выразить Вам глубокое сочувствие, разделяемое мною со всем образованным обществом, к Вашему достопамятному пожертвованию на пользу русского просвещения. Да пошлет Провидение еще многие годы счастья и отрады благомыслящему патриоту, который так употребляет нажитое трудами имущество, и да возбудит этот редкий пример и в других ревность к подобным подвигам!»<sup>17</sup>

Разумеется, были и те, кто относился к пожертвованию владыки Макария скептически, намекая, что такую большую сумму ему удалось скопить только за счет того, что все духовные учебные заведения России вынуждены были покупать его книги в общеобязательном порядке. Из архивных дел фонда Св. Синода выясняется, во-первых, что, действительно, по представлению обер-прокурора Св. Синода Н. А. Протасова сочинения сначала архимандрита, а позже епископа Макария регулярно закупались для духовных семинарий и академий. Однако количество экземпляров и суммы были не столь значительны, чтобы можно было собрать указанную сумму только за счет духовных школ. Во-вторых, владыка Макарий, продавая свои книги учебным заведениям, всегда снижал цену. Так, например, каждый том «Православно-догматического богословия» закупался в количестве всего 410 экземпляров по цене 1 рубль 30 копеек вместо 1 рубля 50 копеек (по 60 экземпляров для трех академий, для Казанской академии — 30 экземпляров, для всех семинарий — 200 экземпляров). «История русского раскола» была закуплена в количестве 500 экземпляров на сумму 800 рублей<sup>18</sup>. В-третьих, Св. Синод рекомендовал закупать книги не только владыки Макария, но и вообще все лучшие учебники по всем предметам семинарского и академического

<sup>15</sup> ЦГИА СПб. Ф. 277. Оп. 1. Д. 3906. Л. 24.

<sup>16</sup> Карпук Д. А. История Санкт-Петербургской духовной академии (1889–1918). Дисс. ... канд. богословия. СПб., 2008. Т. 1. С. 199–211.

<sup>17</sup> РГИА. Ф. 675. Оп. 1. Д. 5. Л. 1.

<sup>18</sup> РГИА. Ф. 796. Оп. 128. Д. 1918; Оп. 132. Д. 405; Оп. 132. Д. 1701; Оп. 133. Д. 2315; Оп. 134. Д. 133; Оп. 136. Д. 698.

курсов разных авторов. В-четвертых, возможность заработать от продажи книг и учебных пособий имел не только владыка Макарий, но и другие архиереи, однако только митрополит Макарий пожертвовал столь фантастическую по тем временам сумму на учреждение премий на развитие просвещения и науки, прекрасно понимая, насколько важна любая материальная поддержка ученому, особенно начинающему.

Широко известна финансовая поддержка митрополитом Макарием издания «Истории Русской Церкви» профессора Московской духовной академии Е. Е. Голубинского. Как известно, Евгений Евсигнеевич высказывал довольно много критических суждений о выводах и наблюдениях митрополита Макария, особенно в первых томах его 12-томной «Истории Русской Церкви». Владыка об этом прекрасно знал, однако, когда Голубинский, оказавшийся в безвыходном положении, обратился к нему с просьбой помочь в издании первого тома его труда по русской церковной истории, митрополит Макарий не отказал. Вот что рассказывал об этом сам Голубинский: «Когда я сообщил о своем намерении обратиться к Преосвященному Макарию с просьбой о ссуде денег кое-кому из своих академических, то мне выразили крайнее удивление и говорили со смехом: “Поди-ка, сунься, он тебе задаст”... Понятно, что я ехал к Преосвященному Макарию не с совершенно полной надеждою и не с особенно спокойными чувствами. Приезжаю в Черкизово и, введенный в приемную комнату митрополита, жду с трепетом, что будет... и было то, что выходит Преосвященный Макарий, принимает меня необыкновенно любезно и с величайшей готовностью изъявляет согласие удовлетворить моей просьбе, причем, поручая мне написать формальную бумагу на его имя, предоставляет мне назначить условия займа, какие я сам найду для себя удобными, и говорит, что он положит резолюцию на бумаге, не читав ее. Я вышел, или лучше сказать, выскочил от Владыки и летел к Преосвященному Алексию на Саввинское подворье, не помня себя. Когда на вопрос Преосвященного: “Ну, что?” я рассказал ему, как принял меня Владыка и как отнесся к моей просьбе, он, можно сказать, весь превратился в удивление и изумление...»<sup>19</sup> Этот поступок митрополита свидетельствует о широте его натуры, редкой терпимости и внимательности к мнениям и взглядам других ученых, в том числе его оппонентов и даже противников, каковых у него было немало. Впоследствии Е. Е. Голубинский второй том своей истории посвятил митрополиту Макарию, а в своих воспоминаниях отметил, что своим поступком владыка удивил не только его, но и вообще многих современников: «От человека обыкновенных качеств души надлежало ожидать, как все и ожидали от преосвященного Макария, что он встретит явившегося соперника если

<sup>19</sup> Полунов А. Ю., Соловьев И. В. Жизнь и труды академика Е. Е. Голубинского с приложением «Воспоминаний» Е. Е. Голубинского. М., 1998. С. 212.



не с открытым, то со скрытым гневом и откажет ему в средствах печататься если не грубо, то как-нибудь благовидно. Но преосвященный Макарий не поступил так, как ожидали, а напротив, поступил так, как вовсе не ожидали; и сие несомненным образом свидетельствует, что он был качеств души далеко не самых обыкновенных. Он был способен и имел готовность жертвовать своим личным самолюбием пользе науки»<sup>20</sup>. Эта история вызвала живейшее обсуждение не только среди духовенства, но и среди светских писатели и интеллигенции. Так, Н. С. Лесков считал, что такой поступок свойственен только истинному любителю просвещения, ставящему интересы науки выше всяких соображений самолюбия, отличающего и свойственного посредственности<sup>21</sup>.

История вручения премий интересна, в первую очередь, для изучения жизни и деятельности, как уже говорилось в начале настоящей статьи, одного из выдающихся архиереев Русской Церкви XIX в. Ведь благодаря своим пожертвованиям владыка Макарий стал едва ли не самым крупным меценатом богословской науки за всю историю Православной Церкви. Во-вторых, изучение истории вручения премий чрезвычайно актуально и востребовано для истории русской богословской науки в один из лучших ее периодов — рубежа XIX–XX вв. В архивных фондах Российского государственного исторического архива до сих пор хранятся рецензии на многочисленные работы, представлявшиеся на соискание Макарьевских премий. Их анализ позволит более ясно, четко, а самое главное — аргументированно говорить о достижениях и недостатках русской богословской мысли Синодальной эпохи.

<sup>20</sup> Полунов А. Ю., Соловьев И. В. Жизнь и труды академика Е. Е. Голубинского с приложением «Воспоминаний» Е. Е. Голубинского. М., 1998. С. 213.

<sup>21</sup> Лесков Н. С. Церковные интриганы. Исторические картины // Исторический вестник. 1881. С. 390.

*Надь О. О.*

---

**«Труды Киевской духовной академии» как источник для биографии митрополита Макария (Булгакова)**

**Д**ля Киевской духовной академии личность митрополита Московского и Коломенского Макария (Булгакова) очень значима. Он был ее выпускником, а потом и преподавателем по кафедре русской церковной и гражданской истории. Своей alma mater он посвятил блестящий труд «История Киевской академии», получивший отличные отзывы в научных кругах<sup>1</sup>. Помогал и помнил о своей Академии владыка и впоследствии, занимая различные церковные должности уже в архиерейском сане.

Ввиду обширной церковной и научной деятельности митрополита Макария о нём, соответственно, написано множество трудов, посвященных как его жизни, так и отдельно его научному наследию. Митрополит Макарий — автор множества публикаций, но более всего его прославили фундаментальные труды — «Православное догматическое богословие» (первое издание вышло в пяти томах, последующие издания выходили в двух томах) и «История Русской Церкви» в 12-ти томах.

Различные аспекты жизни и творчества митрополита Макария изучались и в его alma mater — Киевской духовной академии<sup>2</sup>, где он при-

---

<sup>1</sup> Известный русский историк М. Погодин так характеризовал данное исследование: «Это сочинение ученое, европейское, и служит блистательным новым доказательством нашей зрелости. Мы смело можем представить его европейскому конгрессу. Знакомство близкое со всеми источниками, внимательность к прежним исследованиям, осторожность в заключениях, полнота, соразмерность, ясный ум, прекрасный язык — вот достоинства книги». Цит. по: Карпук Д. А. Студенческие годы и научная деятельность митрополита Макария (Булгакова) в Киевской и Санкт-Петербургской духовных академиях // Официальный сайт Санкт-Петербургской духовной академии [Электронный ресурс] / URL: [http:// http://spbda.ru/publications/d-a-karpuk-studencheskie-gody-i-nauchnaya-deyatelnost-mitropolita-makariya-bulgakova-v-kievskoy-i-sankt-peterburgskoy-duhovnyh-akademiyah](http://http://spbda.ru/publications/d-a-karpuk-studencheskie-gody-i-nauchnaya-deyatelnost-mitropolita-makariya-bulgakova-v-kievskoy-i-sankt-peterburgskoy-duhovnyh-akademiyah) (дата обращения: 04.10.16).

<sup>2</sup> См., например: Титов Ф. И., проф. прот. Записки о русских Поместных Соборах и проект православной академии в Вильно Макария Булгакова, бывшего митрополита Московского // Труды Киевской духовной академии (далее — ТКДА). К., 1906. № 2. С. 303–316; Его же. Переписка Московского митрополита Макария Булгакова // ТКДА. К., 1907. № 1. С. 51–66; № 2. С. 254–

нял монашеский постриг и где произошло его становление как ученого и богослова. В данном очерке мы рассмотрим масштабное исследование профессора КДА протоиерея Фёдора Ивановича Титова под названием «Московский митрополит Макарий Булгаков»<sup>3</sup>, первоначально печатавшееся в «Трудах Киевской духовной академии», а затем вышедшее и отдельным изданием<sup>4</sup>. За данное сочинение проф. Ф. И. Титов получил полную Макарьевскую премию<sup>5</sup>.

Первая часть большой работы Ф. И. Титова была опубликована в мае 1894 г. Профессор Титов начинает свое исследование со слов сожаления о горькой утрате для русской духовной науки и Русской Церкви в связи с неожиданной и безвременной кончиной Московского святителя. Он характеризует Преосвященного владыку как неумолимого подвижника науки, который своими всемирно известными трудами сделал большой и ценный вклад в сокровищницу православной богословской и церковно-исторической мысли<sup>6</sup>. Помимо этого, профессор указывает и на административные таланты и дарования Московского архипастыря, который своими трудами содействовал улучшению духовно-учебного образования и быта русского духовенства. Митрополит Макарий, по словам проф. Титова, это человек, который обладал высокими нравственными качествами, был истинным патриотом, сердце которого всегда билось в унисон с сердцами русских людей.

Заняться написанием данного труда, посвященного митрополиту Макарию, проф. Титова сподвигло отсутствие полного жизнеописания владыки, несмотря на все его заслуги перед Церковью и государством. Еще одной причиной написания стало появление попыток опорочить и очернить личность архипастыря перед обществом и Церковью. Осознавая роль и значимость личности митрополита Макария в жизни Русской Церкви, Титов сетует на то, что до сих пор «никто не попытался восстановить светлый и симпатичный образ его в сознании русских людей»<sup>7</sup>. Профессор свидетельствует, что написанию труда предшество-

---

279; № 3. С. 427–441; № 4. С. 513–530; № 5. С. 395–429; № 9. С. 121–138; № 11. С. 478–495; 1908. № 1. С. 117–137.

<sup>3</sup> Титов Ф. И. Московский митрополит Макарий Булгаков // ТКДА. К., 1894. № 5. С. 68–120; № 6. С. 217–256; № 7. С. 384–425; № 8. С. 553–589; 1895. № 1. С. 86–121; № 2. С. 303–340; № 5. С. 77–133; № 6. С. 223–257; № 7. С. 444–477; № 8. С. 509–536; № 9. С. 57–101; № 10. С. 257–276; № 12. С. 533–573; 1896. № 1. С. 161–217, 508–567; 1902. № 10. С. 258–299; № 11. С. 339–380; 1904. № 9. С. 34–64; № 10. С. 185–210; № 11. С. 400–433.

<sup>4</sup> Титов Ф. И. Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский. Историко-биографический очерк. Т. 1. К., 1895. 475 с.; Т. 2. К., 1903. 390 с.; Т. 3 (1-я пол.). К., 1915. [6], 172, ССXXXVII с.

<sup>5</sup> Инициатива учреждения данной премии принадлежит самому Преосвященному митрополиту Макарию (Булгакову), и состояла она в денежном вознаграждении, выделенном из его личных средств.

<sup>6</sup> Титов Ф. И. Указ. соч. // ТКДА. 1894. № 5. С. 68.

<sup>7</sup> Там же. С. 69.

вала колоссальная работа по поиску сведений о митрополите и сам он не планирует «дать полный образ доблестного иерарха»<sup>8</sup>, но лишь действовать приближению того времени, когда станет возможным составление полного его жизнеописания.

В данном очерке мы обратим свое внимание лишь на период обучения и преподавания будущего владыки в Киевской духовной академии.

Вопросу обучения будущего иерарха в КДА посвящена публикация Титова в «Трудах» за июнь 1894 г.<sup>9</sup> По сообщению проф. Титова, в 1837 г. окончивший Курскую духовную семинарию в числе лучших Михаил Петрович Булгаков прибыл в Киев для сдачи экзаменов в Киевскую духовную академию, в которую стремился всей душой, еще обучаясь в семинарии<sup>10</sup>. Блестяще сдав вступительные экзамены, Булгаков приступил к обучению в КДА, которая в это время переживала свой расцвет. Проф. Титов этот расцвет, особенно в области богословской науки, связывает с деятельностью святителя Иннокентия (Борисова), в то время профессора и ректора КДА<sup>11</sup>. На юного студента Михаила Булгакова, как и на многих его сокурсников, личность ректора оказывала самое благотворное влияние<sup>12</sup>.

На будущего Московского святителя во время обучения в КДА оказывали благотворное влияние и выдающиеся профессора философии<sup>13</sup>, такие как прот. Иоанн Михайлович Скворцов<sup>14</sup> и Петр Семенович Авсенов (впоследствии — архим. Феофан)<sup>15</sup>. Согласно Титову, помимо философии, интересовал Булгакова и ряд других предметов, среди которых Священное Писание и словесность<sup>16</sup>.

Уделив внимание характеристике отношения Булгакова-студента к некоторым предметам, проф. Титов переходит к исследованию его сочинений за период обучения в низшем отделении академии<sup>17</sup>. Он отмечает, что, по сравнению с семинарскими сочинениями, академические

<sup>8</sup> Титов Ф. И. Указ. соч. // ТКДА. 1894. № 5. С. 70.

<sup>9</sup> Там же. № 6. С. 217–256.

<sup>10</sup> См.: Там же. № 5. С. 120.

<sup>11</sup> См.: Там же. № 6. С. 218.

<sup>12</sup> Проф. Титов уделяет характеристике личности Преосвященного епископа Иннокентия достаточно большое внимание. См.: Титов Ф. И. Указ. соч. // ТКДА. 1894. № 6. С. 218–221.

<sup>13</sup> Философию, согласно Титову, М. П. Булгаков очень любил.

<sup>14</sup> См. о нём: Мальшевский И. Иоанн Михайлович Скворцов (некролог) // ТКДА. 1863. № 8; Ткачук М. Київська академічна філософія XIX — поч. XX ст.: методологічні проблеми дослідження. К., 2000; и др.

<sup>15</sup> См. о нём: Мальшевский И. Пятидесятилетний юбилей Киевской духовной академии. К., 1869. Ткачук М. Указ. соч. К., 2000.

<sup>16</sup> Проф. Титов пишет об увлеченности Булгакова этим предметом, указывая на его стихотворение «Смерть старца-отшельника», поскольку сам митрополит Макарий, по словам профессора, дорожил им всю жизнь как произведением «былой весны», лучшей поры своей жизни. См.: Титов Ф. И. Указ. соч. // ТКДА. 1894. № 6. С. 225.

<sup>17</sup> Все они (8) посвящены философской тематике.

сочинения отличаются большей серьезностью и более спокойным тоном, но в них не видно той тщательности в стиле и во внешней обработке, которые были присущи семинарским рассуждениям будущего архипастыря. Об этом, как замечает Титов, преподаватели неоднократно говорили юному студенту.

После анализа сочинений Титов обращает внимание на поведение Булгакова во время обучения в низшем отделении. По его словам, Михаил был примерным студентом, а его поведение постоянно удостаивалось одобрения со стороны академических инспекторов<sup>18</sup>.

Окончив низшее отделение академии в 1839 г., Булгаков, после сдачи экзаменов, был переведен в высшее отделение третьим по списку со следующей характеристикой: «При способностях отличных, прилежании весьма усердном, успевал отлично хорошо»<sup>19</sup>. По мнению проф. Ф. И. Титова, самыми выдающимися из наставников в высшем отделении того времени по своему влиянию на студентов академии были архимандрит Димитрий (Муретов)<sup>20</sup> и проф. Яков Космич Амфитеатров<sup>21</sup>.

Профессор приводит интересные детали относительно взаимоотношений ректора КДА архимандрита Димитрия (он занял эту должность в апреле 1841 г.) и Михаила Булгакова в контексте издания последним капитального труда по догматическому богословию<sup>22</sup>. Исходя из слов Фёдора Ивановича, можно увидеть, что слухи о том, что труд митрополита Макария по догматике — это редакция лекций архим. Димитрия, которые слышал Булгаков во время своего обучения, были достаточно распространенными среди академической профессуры<sup>23</sup>. Дабы опровергнуть подобные слухи, Титов приводит слова известного профессора КДА Митрофана Филипповича Ястребова<sup>24</sup>, который доказал, что все суждения и толки о заимствовании, которые как будто вошли в догма-

<sup>18</sup> См.: Титов Ф. И. Указ. соч. // ТКДА. 1894. № 6. С. 234–235.

<sup>19</sup> Там же. С. 235.

<sup>20</sup> Димитрий (Климент Иванович Муретов, 1811–1883). Ректор КДА, впоследствии был епископом Тульским и Белёвским (1851–1857), Херсонским и Одесским (1857–1874), Ярославским и Ростовским (1874–1876). Скончался архиепископом Волынским и Житомирским. См. о нём: Богданова Т. А. Димитрий (Муретов), архиеп. // Православная энциклопедия. М., 2007. Т. 15. С. 86–91.

<sup>21</sup> Амфитеатров Яков Космич (1802–1848). С 1835 г. экстраординарный, затем ординарный профессор церковного красноречия и всеобщей словесности в КДА. По материнской линии — племянник митрополита Киевского и Галицкого Филарета (Амфитеатрова), в честь которого и взял фамилию Амфитеатров. См. о нём: Волков А. А. Амфитеатров Яков Космич // Православная энциклопедия. М., 2001. Т. 2. С. 206.

<sup>22</sup> «Православно-догматическое богословие» митр. Макария (Булгакова) впервые вышло в свет в 1849–1853 гг.

<sup>23</sup> Некоторые даже передавали слова, будто бы сказанные архиепископом Димитрием, который, глядя на огромные тома владыки Макария по догматике, пошутил: «Тут мой крест, а его печочка». См.: Титов Ф. И. Указ. соч. // ТКДА. 1894. № 6. С. 237.

<sup>24</sup> См. о нём: Надь О. О. Вклад Киевской духовной академии в изучение инославных конфессий (XIX — начало XX в.): дисс. канд. богословия. К., 2013. С. 81–93.

тику преосвященного Макария из лекций архиеп. Димитрия, не имеют ни малейшего основания. Все эти предания и слухи, по мнению профессора Титова, есть не что иное, как явное свидетельство и подтверждение того, что богословские чтения архимандрита Димитрия оказывали глубокое влияние на студентов, и в частности на Михаила Булгакова<sup>25</sup>.

Обучаясь в высшем отделении, будущий выдающийся иерарх и богослов показывал высокие результаты. Согласно Титову, любимыми предметами Булгакова были богословские дисциплины, Священное Писание, гомилетика и церковная история. Как и в низшем отделении, Фёдор Иванович анализирует сочинения Михаила Булгакова. Его замечания по этому поводу сводятся к тому, что все сочинения студента Булгакова этого периода отличаются краткостью, основательностью и ясностью ответов<sup>26</sup>.

Говоря о сочинениях Булгакова в высшем отделении, мы не можем не рассмотреть его важное, особенно для нас, сочинение «История Киевской академии». Он готовил данное сочинение в качестве курсового, а тему ему предложил, еще будучи ректором, свт. Иннокентий (Борисов), причем сам владыка отмечал, что задача по написанию подобного сочинения очень трудная.

По словам проф. Титова, епископ Иннокентий, пока пребывал в Киеве, был главным руководителем М. Булгакова при написании этого сочинения<sup>27</sup>. Сохранилось письмо, написанное после издания книги о КДА (1843) к тому времени уже экстраординарным профессором Санкт-Петербургской духовной академии иеромонахом Макарием, со словами благодарности владыке Иннокентию за всемерное содействие в написании этого фундаментального сочинения.

За два года студент КДА М. Булгаков написал объемный труд, посвященный своей alma mater. Следует отметить, что положительную рецензию на него дал и митрополит Московский Филарет (Дроздов), который указал, что автор достоин присвоения степени магистра богословия. После некоторых исправлений, на которые указал свт. Филарет в своей рецензии, «История Киевской академии» была издана в 1843 г. в Санкт-Петербурге<sup>28</sup>.

Профессор Титов, как выдающийся церковный историк, очень положительно отзывается о данном труде. Он подчеркивает, что со сто-

<sup>25</sup> Подробнее см.: Ястребов М.Ф. Высокопреосвященнейший Димитрий как профессор догматического богословия. М., 1899; Титов Ф.И., прот. Памяти высокопреосвященнейшего архиепископа Димитрия (Муретова), бывшего ученика, профессора и ректора КДА. К., 1911; Скабалланович М.Н. О лекциях по богословию архимандрита Димитрия (Муретова) в их студенческих записях // ТКДА. 1911. №3. С. 444–449; Бурга В.В., Сильвестр (Стойчев), игум. Догматическое богословие в КДА // Православная энциклопедия. М., 2013. Т. 33. С. 117–118.

<sup>26</sup> Титов Ф.И. Указ. соч. // ТКДА. 1894. №6. С. 244.

<sup>27</sup> Другим руководителем сочинения, по просьбе еп. Иннокентия, был В.И. Аскоченский.

<sup>28</sup> Макарий (Булгаков), иером. История Киевской академии. СПб.: Тип. Константина Жернакова, 1843. 226 с.

роны общей композиции, плана и внутренних качеств сочинение весьма явно обнаруживает в авторе все задатки истинного историка. По мнению профессора, студент всесторонне и основательно изучил обширнейшую литературу, которая до этого была вообще неразработанной, что придает особую ценность труду<sup>29</sup>.

Вообще, характеристике сочинения Булгакова проф. Титов уделяет достаточно большое внимание, поскольку этот труд, по его мнению, был первым печатным литературным трудом будущего архипастыря, который открыл собой целый ряд последующих церковно-исторических произведений, давших их автору заслуженное звание историка Русской Церкви<sup>30</sup>.

За свое отличное поведение в 1839 г. Булгаков был назначен старшим над пятью студентами низшего отделения. Несмотря на такую должность, Михаил Булгаков пользовался большим уважением со стороны подчиненных студентов и сам, в свою очередь, относился к ним с особым благородством и пониманием. В связи с этим следует указать, что Булгаков пользовался уважением среди всех студентов академии. Профессор отмечает в чертах характера Булгакова замкнутость, сосредоточенность и серьезность по отношению к студенчеству, что, по его словам, было вызвано тем, что студенты не любили, но лишь уважали М. Булгакова.

Последнее, о чём упоминает проф. Титов в описании студенческой жизни Михаила Петровича Булгакова, это важный шаг в его жизни — монашеский постриг, а также диаконская и священническая хиротонии. Постриг в монашество студента Булгакова был совершен 15 февраля 1841 г. ректором академии архимандритом Иеремией (Соловьевым)<sup>31</sup> в Свято-Духовской церкви Братского монастыря. Имя в постриге Михаилу Булгакову было дано Макарий, в память священномученика Макария, митрополита Киевского. 25 марта того же года монах Макарий был рукоположен во иеродиакона, а 29 июня — во иеромонаха.

Подводя итог обучению иеромонаха Макария (Булгакова) в КДА, проф. Титов отмечает, что студент блестяще справился с выпускными испытаниями и был удостоен второго места в разрядном списке (первое место в списке занял Андрей Монастырёв, впоследствии — иеромонах Михаил). Также ему была присуждена магистерская степень, которую утвердил своим решением Святейший Синод.

После рассмотрения обучения выдающегося богослова и историка в стенах КДА перейдем к анализу его, хотя и непродолжительной, пре-

<sup>29</sup> См.: Титов Ф. И. Указ. соч. // ТКДА. 1894. № 6. С. 247.

<sup>30</sup> Там же. С. 246.

<sup>31</sup> См. о нём: Кочетов Д. Б. Иеремия (в схиме Иоанн; Соловьев Иродион Иоаннович) // Православная энциклопедия. М., 2009. Т. 21. С. 292–295.

подавательской деятельности в академии. Этот период жизни иеромонаха Макария освещен проф. Ф. И. Титовым на страницах июльского выпуска «Трудов КДА»<sup>32</sup>.

Фёдор Иванович Титов дает иеромонаху Макарию высокую характеристику как ученому. Так, например, он пишет: «Превосходные дарования своего ума, наделенного склонностью к глубокому анализу и широким синтетическим обобщениям и самым живым, творческим воображением, он (иером. Макарий — О. Н.) с блестящим успехом обнаружил особенно в своих прекрасных сочинениях, как обыкновенных, студенческих, так и в курсовых — магистерских. С другой стороны, это был в высшей степени усердный и редкий труженик, в буквальном смысле слова всё время употреблявший на занятия науками»<sup>33</sup>.

Естественно, отмечает проф. Титов, академия была заинтересована в том, чтобы оставить такого талантливого выпускника, что и произошло впоследствии. Молодого специалиста определили на новооткрытую кафедру русской церковной и гражданской истории. До этого момента такой специальной кафедры в КДА не существовало<sup>34</sup>.

Перед о. Макарием в связи с назначением возник ряд серьезных проблем. Одной из них было полное отсутствие программ по данным дисциплинам, которые новый преподаватель вынужден был самостоятельно выработать<sup>35</sup>. Для решения этой проблемы, согласно Титову, «в то время, как его товарищи предавались приятному и совершенно естественному отдохновению после 16-летних неутомимых трудов, он (иером. Макарий — О. Н.) должен был все летние каникулы 1841 г. употребить на подготовку к чтению лекций, которые он начал с 1 сентября того же года»<sup>36</sup>.

Программа по русской церковной истории была составлена с присутствием Булгакову полной серьезностью и сознанием своего долга. При подготовке к лекциям он брал сведения из летописей, Четых-Миней, произведений древних церковных и византийских историков и т. д. Автор попытался охватить предмет как можно более полно. Так, согласно программе, о. Макарий рассказывал студентам о важности изучения русской церковной истории, ее предмете, цели и задачах. Также в двух отделах освещались вопросы о появлении христианства на Руси до ее крещения св. кн. Владимиром. Программа о. Макария заканчивалась изучением периода установления Московского патриаршества<sup>37</sup>.

<sup>32</sup> Титов Ф. И. Указ. соч. // ТКДА. 1894. № 7. С. 384–425.

<sup>33</sup> Там же. С. 385.

<sup>34</sup> Там же. С. 387.

<sup>35</sup> Об этом подробнее см.: Там же. С. 385–394.

<sup>36</sup> Там же. С. 394.

<sup>37</sup> Следует отметить, что во многом переработанные и дополненные лекции иером. Макария в КДА по истории Русской Церкви были впоследствии напечатаны в виде отдельных статей



Следует подчеркнуть, что впоследствии программа и лекции по истории Русской Церкви иеромонаха Макария (Булгакова), после доработки, легли в основу его знаменитого 12-томного труда по истории Русской Церкви<sup>38</sup>. Проф. Титов с сожалением отмечает, что, ввиду кратковременного пребывания иером. Макария в КДА в качестве преподавателя, а также в связи с тем, что в течение 1841/42 учебного года у него была только одна двухчасовая лекция в неделю, он вычитал самую незначительную часть своего курса по русской церковной истории.

Проф. Титов, говоря об о. Макарии как о преподавателе в его киевский период, отмечает, что академические чтения иером. Макария поражали студентов легкостью и свободой, с какой он чувствовал себя в такой малоизвестной и почти совершенно неразработанной тогда области, как первоначальная история христианства на Руси.

Как бы подтверждая свои рассуждения об отце Макарии, Ф. И. Титов приводит также свидетельства сослуживцев будущего Московского архипастыря о нём в бытность его преподавателем в Киеве. Так, он отмечает, что современник Булгакова, преподаватель КДА Виктор Ипатьевич Аскоченский<sup>39</sup>, который весьма резко и критически отзывался о многих академических преподавателях, в то же время говорит о молодом иеромонахе Макарии с большим уважением и высоко оценивает его преподавательские способности<sup>40</sup>. Несомненно, такие отзывы могут только подтвердить, что Булгаков был действительно талантливым преподавателем и наставником.

Для более точного свидетельства о ревностном и серьезном отношении о. Макария к своему преподавательскому делу проф. Титов приводит тот факт, что на протяжении всего учебного года Булгаков не пропустил ни одного занятия и ни разу не был болен.

Помимо русской церковной истории, как нами было указано ранее, на иеромонаха Макария было возложено и преподавание русской гражданской истории, которую он читал студентам XII курса академии. Согласно программе по данной дисциплине, автор сумел довести курс ис-

---

в различных журналах. Напр., многие статьи в «Христианском чтении» за 1845 г. были опубликованы под следующими заглавиями: «Начало Православной Церкви в пределах нынешней России до основания русского царства», «Начало Православной Церкви собственно в русском царстве». О том, что публикации в различных журналах статей по истории Русской Церкви — это переработки его академических лекций в КДА, писал и сам владыка в письмах к свт. Иннокентию (Борисову).

Статьи митрополита Макария в научных журналах получили очень хорошие отзывы от св. Иннокентия. Так, в одном из писем святитель, отзываясь о статьях по русской церковной истории, опубликованных в «Христианском чтении», писал, что радуется успеху автора и благодарит его за такой преполезный труд.

<sup>38</sup> Титов Ф. И. Указ. соч. // ТКДА. 1894. № 7. С. 394.

<sup>39</sup> См. о нём: Минаков А. Ю. Аскоченский Виктор Ипатьевич (1813–1879) // Православная энциклопедия. М., 2001. Т. 3. С. 611.

<sup>40</sup> Титов Ф. И. Указ. соч. // ТКДА. 1894. № 7. С. 402–403.

тории до 1613 г., т. е. до окончания так называемого Смутного времени. Так же, как и историю Русской Церкви, Булгаков читал эту дисциплину с большим воодушевлением. Его лекции всегда были обдуманны, стройны, живы, содержательны и необыкновенно интересны<sup>41</sup>. Он всегда умел, по словам Титова, заинтересовать студентов, которые с большой охотой приходили к нему на лекции<sup>42</sup>. Титов сожалеет, что лекций по русской гражданской истории не сохранилось, поэтому, чтобы дать представление о данном курсе, анализирует статью Макария под названием «Пути Промысла о России в порабощения ее татарами»<sup>43</sup>.

Проф. Титов отмечает, что студенты, учитывая благородное отношение к ним, прекрасное чтение лекций и серьезное отношение к своему преподавательскому делу, с большим уважением и вниманием относились к лекциям иеромонаха Макария (Булгакова). Такого отношения со стороны студентов, по словам Ф. И. Титова, не было к иным, старейшим профессорам<sup>44</sup>.

С не меньшим уважением Булгаков относился и к членам профессорской корпорации. Теплые чувства к преподавателям он проявлял не только во время своего пребывания в Киеве, но и впоследствии, во время архипастырского служения в различных епархиях Русской Церкви. Академия в лице своего ректора и профессоров также с искренним доверием и уважением относилась к своему питомцу и коллеге. Так, будучи уже в Санкт-Петербургской академии, о. Макарий в письмах к своему киевскому товарищу С. А. Серафимову всегда выражал свое глубочайшее уважение ректору КДА, а также профессорам и преподавателям; радовался их научным успехам и достижениям своей *alma mater*<sup>45</sup>.

Всю эту теплую, семейную атмосферу, в которой он жил в КДА, митрополит Макарий, где бы он ни служил впоследствии, вспоминал с благодарностью. Проф. Титов, ссылаясь на слова самого Московского иерарха, говорит, что владыке в Киевской академии жилось так хорошо и счастливо, что он всегда говорил об этой жизни с радостью и удовольствием<sup>46</sup>.

Столь кратковременное пребывание будущего архипастыря в Киевской духовной академии было связано с назначением его 20 января 1842 г. на должность ректора Киево-Подольского духовного училища.

<sup>41</sup> О лекциях иером. Макария (Булгакова) и ответах студентов во время экзаменов похвально отзывался и ректор КДА архимандрит Димитрий (Муретов). См.: Там же. С. 405.

<sup>42</sup> Там же. С. 404–405.

<sup>43</sup> Макарий (Булгаков), иером. Пути Промысла о России в порабощении ее татарами // Маяк. 1842. Т. 6. Кн. 12. С. 27–34.

<sup>44</sup> Там же. С. 407.

<sup>45</sup> В одном из писем уже упоминаемому Серафимову, после того как тот рассказал ему о литературных успехах профессоров КДА, владыка Макарий эмоционально написал: «Знай наших киевских!» См.: Титов Ф. И. Указ. соч. // ТКДА. 1894. № 7. С. 409.

<sup>46</sup> Там же. С. 409–410.

Хотя на этой должности он пробыл всего лишь полгода, всё же сумел рекомендовать себя исключительно с положительной стороны: следил за соблюдением дисциплины воспитанниками училища, за улучшением успехов в науке, за материальным положением училища и т. д.<sup>47</sup>

Подводя итог проделанному нами обзору киевского периода жизни митрополита Макария (Булгакова), можно сказать, что это время, прежде всего, было очень важным и значимым для него самого. Владыка, как мы смогли увидеть, всегда с радостью о нём отзывался. Во время своего пребывания в Киеве будущий владыка всегда с большой ответственностью, серьезностью, тщательностью и терпением подходил ко всем послушаниям, которые возлагало на него священноначалие. Будучи студентом, он был одним из лучших как в обучении, так и в поведении, а его взаимоотношения со студентами и преподавателями всегда были хорошими. Лекции молодого иеромонаха Макария были хорошо обдуманними, логично выстроенными, научно безупречными, живыми и интересными. В должности преподавателя русской церковной и гражданской истории владыка сумел составить «с нуля» лекции и программы по данным дисциплинам. Он был поистине талантливейшим преподавателем, о чём есть немало свидетельств его сослуживцев, коллег по академии и студентов.

Именно в КДА он раскрыл себя как талантливейший церковный и отечественный историк. Еще будучи студентом, он написал капитальный труд, посвященный своей родной и любимой духовной школе — «История Киевской академии», получивший множество положительных отзывов. А его лекции по истории Русской Церкви впоследствии легли в основу его 12-томного труда «История Русской Церкви».

---

<sup>47</sup> Прот. Ф. Титов приводит характеристику деятельности о. Макария (Булгакова) на должности ректора Киево-Подольских училищ Киевского семинарского правления, согласно которой он «проходил должность ректора при училищах отлично-исправно». См.: Там же. С. 418.

*Священник Александр Черный*

---

**Ревизия Киевской духовной  
академии архиепископом  
Литовским Макарием  
(Булгаковым) в 1874 г.**

**В** октябре нынешнего 2016 г. исполняется 200 лет со дня рождения выдающегося православного иерарха, богослова и историка — митрополита Макария (Булгакова). Именно в Киевской духовной академии он получил богословское образование и сделал первые шаги на стезе преподавания и науки. Именно здесь на последнем году обучения (15 февраля 1841 г.) Михаил Петрович Булгаков (таково мирское имя митрополита Макария) был пострижен в монашество в честь Киевского митрополита свящennomученика Макария, а затем рукоположен в сан диакона (25 марта) и священника (29 июня). По окончании КДА в 1841 г. со степенью магистра богословия он был оставлен в академии в должности преподавателя русской церковной и гражданской истории.

Некоторое время иеромонах Макарий совмещает преподавательскую деятельность в КДА с исполнением обязанностей по должности ректора Киево-Подольского духовного училища. Но вскоре талантливый иеромонах заметили в столице, и уже в августе 1842 г. он был переведен из Киевской духовной академии в Санкт-Петербургскую.

За последующее неполное десятилетие о. Макарий, благодаря своей одаренности и усердию, сумел достойно пройти путь от инспектора СПбДА и магистра до ее ректора в сане архимандрита и звания ординарного профессора догматического богословия.

В 1851 г. архимандрит Макарий был рукоположен во епископа Винницкого, викария Подольской епархии. Затем Макарий успел побывать правящим архиереем в Тамбовской (с 1857 г.) и Харьковской (с 1859 г.) епархиях, где проявил себя как мудрый администратор. Зимой 1868 г. владыка Макарий был назначен архиепископом Виленским и Литовским. С этого же 1868 г. он был избран постоянным членом Святейшего Синода<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Биографические сведения приведены по: Биографический словарь выпускников Киевской духовной академии: 1819–1920-е гг. К., 2014. Т. 1. С. 214–215.

30 мая 1869 г. был введен новый Устав духовных академий. Вопрос о реформировании духовного образования поднимался задолго до этого, еще в конце 1850-х гг., когда началась разработка нового устава для светских высших учебных заведений, продолжавшаяся до 1863 г. Подготовка к разработке и введению нового устава в духовных школах началась с 1858 г. и продолжалась в течение 10 лет. За это время две комиссии трудились над разработкой реформы духовных семинарий и училищ (1860–1862 гг.; 1866–1867 гг.), а затем была учреждена комиссия по разработке реформы духовных академий (1867–1869 гг.)<sup>2</sup>.

В 1865 г. обер-прокурором Святейшего Синода стал граф Дмитрий Толстой, который много потрудился над тем, чтобы новый Устав был разработан и внедрен в жизнь. Этому во многом способствовало и то, что, помимо высокого поста в Синоде, он занимал также должность министра народного просвещения. Как пишет Н. Ю. Сухова, «он соединил идеи и желания, исходившие из духовно-учебных кругов, с властной и финансовой помощью государства, выбрал склонных к реформе членов Святейшего Синода... и, опираясь на них, стимулировал начало и поэтапное проведение реформы»<sup>3</sup>. Ключевыми личностями в деле реформирования духовного образования, не без поддержки и одобрения обер-прокурора Толстого, стали бывшие выпускники КДА архиепископы Нектарий (Надеждин) и Макарий (Булгаков). Окончательный вариант Устава духовных академий был готов к 1869 г. Новая реформа была призвана радикально изменить все стороны жизни духовных академий — учебную, научную, организационно-административную, экономическую и бытовую.

Уже в 1870-е гг. стали видны плюсы и минусы нового устава. К положительным сторонам можно было отнести активизацию специально-педагогической и научной деятельности преподавателей, вовлечение в научную деятельность студентов. Отрицательные результаты заключались в противоречивости некоторых пунктов устава и неготовности профессорско-преподавательских корпораций к радикальным изменениям<sup>4</sup>.

Предполагалось, что переход академий на новый устав будет постепенным, так чтобы к 1874 г. из их стен вышли выпускники, прослушавшие полный 4-летний курс по новой программе. Первыми на новый устав (уже в 1869 г.) перешли СПбДА и КДА.

1873–1874 учебный год подходил к концу, когда на имя ректора Киевской духовной академии архимандрита Филарета (Филаретова) из Святейшего Синода был доставлен документ за подписью обер-

<sup>2</sup> Сухова Н. Ю. Православные духовные академии в 1850–60-х гг. и реформа 1869 г. // Вестник Московского государственного областного университета. Сер. «История и политические науки». 2009. № 4. С. 25.

<sup>3</sup> Там же. С. 25.

<sup>4</sup> Там же. С. 26.

прокурора графа Д. Толстого, в котором говорилось: «Святейший Синод, принимая во внимание, что со времени издания нового устава духовных академий ни одна из них еще не была обревизована, между тем как в С.-Петербургской и Киевской академиях, преобразованных в 1869 г., при действии этого устава совершился полный означенный в § 131 сего устава четырехлетний курс академического преподавания, в Московской же и Казанской оный приближается к окончанию, и находя по сему благовременным приступить ныне, на основании § 11 устава, к ревизии сих высших духовно-учебных установлений, определением от 30 января/21 февраля постановил: начать таковую ревизию с Киевской академии, поручив обозреть оную Присутствующему в Святейшем Синоде Преосвященному Макарию, Архиепископу Литовскому, представив ему отправиться в Киев после праздника Пасхи»<sup>5</sup>. Таким образом, ревизией должен был заняться не кто иной, как архиепископ Макарий — человек, который принял деятельное участие в разработке устава, и, ко всему прочему, начать проверку он должен был с родной ему Киевской духовной академии.

Началась спешная подготовка к визиту ревизора. Ректор академии архимандрит Филарет обратился ко всем преподавателям и служащим при КДА с тем, чтобы до 25 апреля текущего года ему были предоставлены в письменном виде предложения либо же замечания, которые касались бы действия нового устава<sup>6</sup>. В дальнейшем эти пожелания должны были попасть в руки ревизора через митрополита Киевского Арсения (Москвина). Также наставники академии обязаны были предоставить ректору, на основании § 63 Устава духовных академий, «обозрение прочитанных в течение учебного года уроков каждым по своему предмету»<sup>7</sup>.

Проверка должна была коснуться всех сторон жизни академии, но прежде всего — учебного процесса, поэтому к приезду владыки Макария было составлено особое расписание экзаменов. Сохранилось два варианта документа, который озаглавлен: «Расписание испытаний, сделанное для Ревизора Высокопреосвященного Макария, Архиепископа Литовского»<sup>8</sup>. Согласно экзаменационной «сетке», показательные испытания в КДА должны были проходить с 25 апреля (четверг) по 2 мая (четверг), т. е. в течение недели, за исключением 28 апреля (воскресенье) и 1-го мая (среда).

Экзамену подвергались студенты всех курсов Киевской духовной академии, за исключением четвертого, по отделениям: богословскому, церковно-историческому и церковно-практическому. В качестве экзамене-

<sup>5</sup> Центральный государственный исторический архив Украины в г. Киеве (далее — ЦГИАУК). Ф. 711. Оп. 3. Д. 1085. Л. 1.

<sup>6</sup> ЦГИАУК. Ф. 711. Оп. 3. Д. 1085. Л. 1 об.

<sup>7</sup> Там же. Л. 13.

<sup>8</sup> Там же. Л. 3, 12.

наторов по каждому из предметов выступали преподаватели академии (в том числе и ректор), из которых были составлены комиссии из трех членов.

Преосвященный Макарий подошел к ревизии ответственно: он посещал лекции, проверял конспекты лекций и студенческие сочинения, предлагал преподавателям высказывать свои предложения. По окончании проверки Киевской духовной академии в Святейший Синод архиепископом Макарием было подано соответствующее представление (датируется 20 июня 1869 г.) с отчетом о произведенной им ревизии<sup>9</sup>.

В целом ревизор засвидетельствовал положительные результаты реформы, — и в ежегодном отчете обер-прокурора на это было обращено особое внимание. Здесь, в частности, читаем: «В отчетном году обревизованы были Киевская и Казанская академии. Обзорение первой показало, что академия по всем частям, особенно же по учебной и воспитательной, находится в весьма удовлетворительном состоянии. Ректор своими знаниями и опытностью с успехом ведет академию к предназначенной ей цели. Профессоры и прочие преподаватели исполняют свой долг добросовестно и с полной ревностью. Умственное развитие студентов, как убедился преосвященный из личных и устных, и письменных испытаний и бесед с ними о их занятиях, стоит на уровне высшем, чем в прежнее время. В письменных ответах заметны вообще знание дела, доброе направление, и навык выражается отчетливо и последовательно. Из рассмотрения же сочинений, писанных на степень кандидата, оказалось, что многие из них заслуживают внимания по богатству сведений и ученым приемам, а некоторые составляют собой ценный вклад в нашу богословскую литературу»<sup>10</sup>.

В декабре 1874 г. в Совет Киевской академии «к сведению и соответствующему распоряжению» поступило определение Св. Синода. Этот документ представляет собой краткое содержание отчета архиепископа Макария с замечаниями Синода относительно некоторых мест, требующих дальнейшего разъяснения и принятия необходимых мер со стороны митрополита Киевского и Галицкого Арсения (Москвина) и руководства КДА.

Замечания были высказаны по пяти пунктам: I) по части учебной; II) по нравственной части; III) по части административной; IV) относительно передачи рукописей, хранящихся в монастырях, в Киевскую академию; и V) относительно увеличения суммы на вознаграждение приват-доцентов<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> ЦГИАУК. Ф. 711. Оп. 3. Д. 1085. Л. 4.

<sup>10</sup> Извлечение из Всеподданнейшего отчета обер-прокурора Святейшего Синода графа Д. Толстого по ведомству Православного исповедания за 1874 г. СПб., 1876. С. 89–90.

<sup>11</sup> ЦГИАУК. Ф. 711. Оп. 3. Д. 1085. Л. 4–11 об.

Что касается учебной части, то архиепископ Макарий довольно жестко поставил вопрос о профессиональной пригодности инспектора и ординарного профессора Киевской духовной академии архимандрита Сильвестра (Малеванского). В документе говорилось, что поскольку о. Сильвестр, «вследствие сильного болезненного ослабления зрения, не может читать книг и обогащаться новыми познаниями, а потому и лекции его неудовлетворительны, то предоставить Вашему Преосвященству обсудить и донести Синоду, может ли этот архимандрит продолжать учебную службу»<sup>12</sup>. Также негативная оценка была дана преподаванию приват-доцента по общей и русской словесности, кандидата Дерптского университета Александра Солнцева. Преподавателям, состоящим в церковно-практическом отделении КДА, было предложено «пересмотреть программу сего преподавателя, а ректору академии наблюдать над самым преподаванием и принять соответствующие делу и уставу меры»<sup>13</sup>. Архиепископ Макарий высказал мнение, что лекции Солнцева «не отличаются ни богатством, ни даже определенностью и последовательностью содержания»<sup>14</sup>.

Касательно приват-доцента А. Солнцева вопрос в скором времени был решен: в собрании Совета академии, которое состоялось 8 ноября 1874 г., было заслушано представление церковно-практического отделения, в котором говорилось, что «отделение... рассматривало программу чтения по предмету словесности приват-доцента Александра Солнцева и выслушало отзыв о ней профессора Николая Петрова. Не находя препятствий к открытию лекций по означенной программе, комиссия в ожидаемых лекциях Александра Солнцева не предвидит особенной пользы для слушателей...» Совет академии вынужден был отказать г. Солнцеву в преподавании «ввиду малополезности его лекций» и по причине наличия штатного преподавателя по словесности и истории литературы. Приват-доцент А. Солнцев оставил КДА осенью 1874 г.

Что касается ординарного профессора КДА архимандрита Сильвестра (Малеванского), то он к тому времени был уже достаточно известен как видный ученый в области сравнительного и догматического богословия. В частности, ему принадлежала фундаментальная монография «Учение о Церкви в первые три века христианства» (это была его докторская диссертация)<sup>15</sup>, а также несколько статей, посвященных широко тогда обсуждавшемуся «старокатолическому» вопросу<sup>16</sup>. Вполне

<sup>12</sup> ЦГИАУК. Ф. 711. Оп. 3. Д. 1085. Л. 4.

<sup>13</sup> Там же. Л. 5.

<sup>14</sup> Там же. Л. 4.

<sup>15</sup> Сильвестр (Малеванский), архим. Учение о Церкви в первые три века христианства. К., 1872.

<sup>16</sup> Его же. Ответ православного на предложенную старокатоликами схему о Святом Духе // Труды КДА. 1874. № 8. С. 182–302; Его же. Ответ православного на схему старокатоликов о Пре-



очевидно, что архиепископ Макарий был знаком с этими публикациями и не мог не знать о высокой репутации архимандрита Сильвестра как ученого.

Существует несколько мнений относительно того, почему архиепископ Макарий дал негативную оценку архимандриту Сильвестру. Профессор протоиерей Фёдор Титов, ссылаясь на слова самого отца Сильвестра, говорит: «Высокопреосв. Макарий, в качестве ревизора, посетил только одну лекцию архим. Сильвестра, причем, кажется, не оставаясь в аудитории до конца лекции. Архим. Сильвестр сильно волновался и потому читал лекцию в присутствии ревизора, по собственному его сознанию, очень невнятно. Когда же после лекции ревизор стал расспрашивать профессора о тех источниках и пособиях, какими он пользовался при составлении своих лекций, равно как и о методе его преподавания, то последний снова волновался и не мог высказать ревизору всего того, что желал и должен был сказать, тем более, что высокопреосв. Макарий во время беседы с архим. Сильвестром также волновался и торопился». Удивительно, но обо всём происшедшем отец Сильвестр всегда вспоминал с «присущим ему редким благодушием» и «признавал неблагоприятный отзыв ревизора о нём соответствовавшим исторической действительности»<sup>17</sup>.

Совершенно другое мнение озвучивает профессор Н. И. Петров, говоря: «Неудовлетворенность Высокопреосвященного Макария богословскими лекциями отца Сильвестра тогда объясняли не столько недостатками его дикции, сколько тем, что профессор Сильвестр составлял свои лекции не по плану и не в духе макариевской догматики»<sup>18</sup>.

Исполняя поручение Синода, митрополит Арсений обратился к ректору КДА со следующим запросом: «Относительно профессора академии и доктора богословия архимандрита Сильвестра, прошу от Преосвященного Ректора сведений по рассмотрении в Совете академии... (о способности)... архимандрита Сильвестра к дальнейшему преподаванию, а от академического врача Коршуна обстоятельного отзыва, действительно ли зрение архимандрита Сильвестра до того ослабело, что он не может читать книг для приобретения новых знаний? Сверх того, Преосвященного Ректора прошу сообщить мне беспристрастно оценку литературных учебных трудов Архимандрита Сильвестра, сравнительно с прочими профессорами академии до назначенного времени»<sup>19</sup>.

---

святой Деве // ТКДА. 1875. № 1. С. 1–7; Его же. Ответ православного на схему старокатоликов о добрых делах // ТКДА. 1875. № 1. С. 8–78; № 2. С. 167–213.

<sup>17</sup> Титов Ф., прот. Преосвященный Сильвестр, бывший епископ Каневский, ректор Киевской духовной академии (1828–1908) // ТКДА. 1909. № 1. С. 141.

<sup>18</sup> Петров М. Скрижалі пам'яті: коментарі та додатки / Упоряд. В. Уляновський. К., 2003. С. 181.

<sup>19</sup> ЦГИАУК. Ф. 711. Оп. 3. Д. 1085. Л. 4.

Вскоре в Святейший Синод представлено было свидетельство о состоянии здоровья архимандрита Сильвестра за подписью профессора Иванова, доктора медицины Алферьева и штатного академического врача Коршуна. В документе говорилось, что глазная болезнь (Choroiditis dissimulata) инспектора Киевской духовной академии архимандрита Сильвестра действительно сопровождается «значительною близорукостию и слабостью, но не потерей зрения...» Периодически бывает обострение недуга, но через некоторое время болезнь, как правило, уступает «соответствующему лечению». В целом отзыв врачей был вполне обнадеживающим, хотя и указано было, что «больному следует теперь по возможности меньше утруждать свои глаза чтением и письмом, а больше при своих занятиях пользоваться пособиями чтеца или писца...»<sup>20</sup>

Со стороны митрополита также была дана весьма позитивная оценка научных трудов архимандрита Сильвестра, который годом ранее, в марте 1873 г., успешно защитил докторскую диссертацию. Протоиерей Ф. Титов пишет: «Только сильное и энергичное заступничество Киевского митрополита Арсения спасло его от этой неприятности, а для Киевской академии сохранило еще надолго ее славного богослова»<sup>21</sup>.

По части нравственной и административной были, как сказано выше, также некоторые замечания. Несмотря на то, что в общем поведение студентов было признано благонадежным, а состояние воспитательной части в КДА удовлетворительным, тем не менее, ревизор отметил, что «инспекции не следует пренебрегать предотвращением проступков... как то: самовольные отлучки из академии, позднее в оную возвращение (в два часа по полуночи) и поздняя без законных причин явка в академию после каникул»<sup>22</sup>. Реакцией на это замечание стало решение Совета КДА от 4 сентября 1874 г.: «За несвоевременную явку без уважительной причины на будущее время подвергать студентов следующим взысканиям: неявившихся к 1-му сентября или к открытию лекций лишать казенного содержания на месяц; неявившихся до 15 сентября лишать казенного содержания на два месяца, а опустившего весь сентябрь лишать казенного содержания на полгода».

Архиепископ Макарий настоял также на том, чтобы книги из фундаментальной библиотеки академии выдавались студентам не три раза в неделю с письменного разрешения помощника ректора, как это было ранее, а ежедневно. Его Высокопреосвященством было отмечено, что «при существовании в академии библиотекаря (К. Д. Думитрашков) и его помощника (В. Вышинский), для них не может быть обремене-

<sup>20</sup> ЦГИАУК. Ф. 711. Оп. 3. Д. 1085. Л. 6–6 об.

<sup>21</sup> Титов Ф., прот. Указ. соч. С. 140.

<sup>22</sup> ЦГИАУК. Ф. 711. Оп. 3. Д. 1085. Л. 5 об.

нительным выдавать студентам книги ежедневно в определенное и удобное для сих последних время»<sup>23</sup>.

По рекомендации ревизора Св. Синодом был издан указ об увеличении зарплаты приват-доцентам в академиях Киевской, Московской и Казанской. Такое нововведение было сделано в целях «привлечения большего числа способных молодых людей к преподаванию в духовных академиях»<sup>24</sup> и последующего занятия штатных преподавательских кафедр в них.

На основании отчета архиепископа Макария Синодом был издан указ о том, чтобы ценные рукописи и старопечатные книги из монастырей и некоторых приходов Киевской митрополии, а также Волинской епархии были переданы в фонды библиотеки КДА. Это послужило бы развитию исторической науки, так как, во-первых, материалы стали бы доступны для детального изучения, а во-вторых — в целях их лучшей сохранности. Книги и рукописи с прилагаемыми описями должны были доставить в академию из Киево-Софийского собора, Киево-Печерской Лавры, из Киевских монастырей Никольского, Михайловского и Выдубицкого, из Почаевской Лавры, а также из монастырей: Тригурского (близ Житомира), Загоровского (в Житомирском уезде), Дерманского (в Дубенском уезде), Мелецкого (в Ковельском уезде), Любарского и Межиречской церкви (в предместье г. Острога)<sup>25</sup>.

В скором времени в Совет академии были представлены проекты соответствующих прошений на имя архиепископа Волинского и Житомирского Агафангела (Соловьева), а также в Духовный Собор Киево-Печерской Лавры и Киевскую духовную консисторию<sup>26</sup>. Летом 1875 г. в каникулярный период, ординарный профессор И. И. Малышевский посещал Почаевскую Лавру по поручению Совета академии, чтобы на месте изучить имеющиеся старопечатные книги и рукописи, а приват-доцент Степан Голубев был командирован в прочие монастыри Волинской епархии с той же целью.

Кроме того, из шести преподавателей КДА (по два от каждого отделения) составили комиссию, которая призвана была заняться рассмотрением описей и материалов, присылаемых из монастырей. В итоге, как вспоминал Н. И. Петров, «митрополит Арсений... решительно не исполнил исходатайствованного Макарием синодального указа о передаче из киевских монастырей в академическую библиотеку рукописей и старопечатных книг»<sup>27</sup>. Петров объясняет это тем, что Киевский митрополит был в числе тех архиереев, которые «подозрительно относи-

<sup>23</sup> ЦГИАУК. Ф. 711. Оп. 3. Д. 1085. Л. 10.

<sup>24</sup> Там же. Л. 10 об.

<sup>25</sup> Там же.

<sup>26</sup> Там же. Л. 7–8 об.

<sup>27</sup> Петров М. Вказ. праця. С. 181.

лись вообще к новаторской деятельности Высокопреосвященного Макария и его представлениям...»<sup>28</sup>

Подводя итог нашему небольшому очерку, следует сказать, что ревизия, проведенная архиепископом Макарием в 1874 г., оставила заметный след в истории КДА. Благодаря инициативам ревизора были проведены изменения в административной и дисциплинарной жизни академии, а также усовершенствована работа библиотеки. Особую роль в дальнейшей истории КДА сыграло поступление в ее фонды множества церковных древностей из ряда храмов и монастырей. Это привело к пополнению церковного музея многими ценными экспонатами и заметно усилило в академии интерес к изучению церковной археологии.

Оценка архиепископом Макарием богословских лекций архимандрита Сильвестра обычно оценивается в историографии как свидетельство заметных расхождений этих двух церковных ученых в видении дальнейших путей развития науки догматического богословия.

---

<sup>28</sup> Петров М. Вказ. праця. С. 181.

*Иеромонах Феофан (Меджидов)***Анализ содержания  
программы по священной  
герменевтике архимандрита  
Антонина (Капустина)****Введение**

Выпускник Киевской духовной академии (далее — КДА) архимандрит Антонин (Капустин) — выдающийся ученый-востоковед, библиист и археолог XIX в. С его именем связан расцвет Русской Духовной Миссии в Иерусалиме. Именно он обратил внимание ученых на «уникальный рукописный сборник, содержащий текст Дидахэ»<sup>1</sup>, по поручению Святейшего Синода исследовал на подлинность знаменитый Синайский кодекс Библии, а также составил описание 1310 греческих, 38 славянских и 500 арабских рукописей монастырской библиотеки св. великомученицы Екатерины на Синайской горе. Благодаря его стараниям были построены монастырь Вознесения Господня на Елеонской горе, Горненский монастырь близ Иерусалима, церковь св. равноап. Марии Магдалины в Гефсимании, а также раскопан «подземный некрополь, отождествленный с местом погребения прав. Тавифы»<sup>2</sup>. И хотя имя о. Антонина по преимуществу ассоциируется с его деятельностью на христианском Востоке, следует отметить, что становление его много-сильной личности произошло в КДА. Одним из многих факторов, повлиявших на развитие научного таланта архимандрита Антонина, была его преподавательская и ученая деятельность в КДА. В рамках данного исследования будет проанализирована составленная им программа по «Священной герменевтике».

**Биография архимандрита Антонина (Капустина)**

Прежде непосредственного анализа указанной выше программы следует остановиться на биографии ее автора. Андрей Иванович Капу-

<sup>1</sup> Антонин (Капустин) / Фонкич Б.Л., Э.П. Г. // Православная энциклопедия. М., 2001. Т. 2. С. 685.

<sup>2</sup> Там же. С. 685.

стин, будущий архимандрит Антонин, родился 12 августа 1817 г. в селе Батурино Шадринского уезда Пермской губернии в семье священника. Первоначальное образование получил в Далматовском духовном училище, а затем в Пермской и Екатеринославской духовных семинариях<sup>3</sup>. После этого с 1839 по 1843 г. обучался в КДА «наукам богословским, философским, церковной и всеобщей словесности, церковной истории, математике и языкам — еврейскому, греческому и немецкому»<sup>4</sup>. Закончив академию по первому разряду<sup>5</sup>, «был определен учителем немецкого»<sup>6</sup> и греческого языков<sup>7</sup>. 29 октября 1845 г. Андрей Иванович был «возведен на степень магистра и вследствие сего переименован в бакалавра Киевской академии»<sup>8</sup>. 7 ноября 1845 г. он был пострижен в монахи митрополитом Киевским Филаретом (Амфитеатровым). 18 ноября того же года монах Антонин (Капустин) был рукоположен во иеродиакона, а 21 ноября 1845 г. — в иеромонаха<sup>9</sup>. «По поводу принятия им духовного сана возложен на него Магистерский крест»<sup>10</sup>. В 1847 г. иеромонах Антонин становится преподавателем библейской герменевтики и обличительного богословия. По мнению С. Головащенко, о. Антонин явился фактическим родоначальником библеистики в КДА<sup>11</sup>.

15 мая 1850 г. иеромонах Антонин был назначен настоятелем церкви при русском посольстве в Афинах<sup>12</sup>. В формулярном списке о службе бакалавра КДА, магистра иеромонаха Антонина (Капустина) за 1850 г. сказано о его поведении так: «Поведения честного, в должности исправен и благонадежен»<sup>13</sup>. В 1853 г. Святейшим Синодом он был возведен в сан архимандрита. В 1860–1865 гг. архимандрит Антонин несет послушание настоятеля посольской церкви в Константинополе. В 1865 г. назначается временно заведующим делами Русской Духовной Миссии в Иерусалиме, а 5 июня 1869 г. утверждается в должности ее начальника. Скончался архимандрит Антонин (Капустин) в 1894 г. в Иерусалиме

<sup>3</sup> Антонин (Капустин) / Фонкич Б. Л., Э. П. Г. // Православная энциклопедия. М., 2001. Т. 2. С. 684.

<sup>4</sup> Центральный государственный исторический архив Украины в г. Киеве (далее — ЦГИАУ). Ф. 711. Оп. 1. Д. 3211. «Дело о назначении бакалавра академии иеромонаха Антонина настоятелем православной церкви в Афинах». Л. 7.

<sup>5</sup> См.: ЦГИАУ. Ф. 711. Оп. 1. Д. 3211. Л. 7 об.

<sup>6</sup> Там же. Л. 10 об.

<sup>7</sup> См.: Православная энциклопедия. Т. 2. С. 684.

<sup>8</sup> ЦГИАУ. Ф. 711. Оп. 1. Д. 3211. Л. 10 об.

<sup>9</sup> Там же. Л. 10 об. — 11.

<sup>10</sup> Там же.

<sup>11</sup> Головащенко С. І. Дослідження та викладання Біблії в Київській духовній академії XIX — початку XX ст.: Монографія. К.: Видавничий відділ Української Православної Церкви, 2012. С. 190.

<sup>12</sup> См.: Православная энциклопедия. Т. 2. С. 684.

<sup>13</sup> ЦГИАУ. Ф. 711. Оп. 1. Д. 3211. Л. 10.

и был похоронен в построенном им соборе Вознесения Господня на Елеонской горе<sup>14</sup>.

### **Иеромонах Антонин (Капустин) как преемник по кафедре иеромонаха Михаила (Монастырёва)**

Как уже было сказано в биографической справке, иеромонах Антонин (Капустин) с 1847 г. стал читать лекции по библейской герменевтике. Однако обнаруженные в Центральном государственном историческом архиве Украины г. Киева данные позволяют говорить о том, что о. Антонин фактически начал преподавать библейскую герменевтику еще с 1846 г. в связи со смертью его предшественника по кафедре иеромонаха Михаила (Монастырёва). «11 сентября 1846 года, в 7 часов утра, скончался бакалавр богословских наук иеромонах Михаил (Монастырёв)»<sup>15</sup>, его заменил иеромонах Антонин. Об этом свидетельствуют программы по общей библейской герменевтике и обличительному богословию. В деле № 2577 была обнаружена программа под названием: «Показание уроков Богословия Толковательного, преподанных студентам Киевской духовной академии XIII курса в продолжение сентябрьской трети 1845 года»<sup>16</sup>. Автором данной программы является, как указано в документе, «Бакалавр Богословских наук иером. Михаил»<sup>17</sup>. В деле же № 2730 были обнаружены следующие программы: «Обозрение уроков истолковательного и обличительного богословия, преподанных студентам высшего отделения Киевской духовной академии в течение 1845/6 и 1846/7 учебных годов»<sup>18</sup>. Любопытно, что первая составляющая этого документа — программа по истолковательному богословию — является точной копией вышеуказанной программы на конец 1846 г. Однако под ней стоит подпись уже не иеромонаха Михаила, а «исправляющего должность бакалавра Богословия иером. Антонина (10 июня 1847 г.)»<sup>19</sup>. Получается, что о. Антонин сменил иеромонаха Михаила в преподавании истолковательного богословия с начала 1846/47 учебного года.

Этот факт подтверждается также сравнением программ по обличительному богословию, составленных иеромонахами Антонином и Михаилом. В документе № 2577 на л. 77 автором лекций по обличительному богословию указан иеромонах Михаил. Причем он преподавал его на высшем отделении КДА в 1845/46 учебном году<sup>20</sup>. В конце програм-

<sup>14</sup> См.: Православная энциклопедия. Т. 2. С. 686.

<sup>15</sup> Аскоченский В.И. История Киевской духовной академии по преобразовании ее в 1819 году. СПб., 1863. С. 233.

<sup>16</sup> ЦГИАУ. Ф. 711. Оп. 1. Д. 2577: «Разрядные списки студентов и программы преподавания, представленные наставниками академии в июне» (16 июня 1846). Л. 9.

<sup>17</sup> Там же. Л. 76 об.

<sup>18</sup> Там же. Д. 2730: «Разрядные списки и конспекты студентов академии» (июнь 1847). Л. 68.

<sup>19</sup> Там же. Л. 74.

<sup>20</sup> См.: Там же. Д. 2577. Л. 8.

мы 1846 г. иеромонаха Михаила на л. 77 документа № 2577 указаны следующие пункты подраздела «О вероисповедании лютеранском»:

- «...5) *О таинствах,*  
 б) *Об общении Церкви земной с Небесною и с отшедшими отсюда душами,*  
 7) *О христианском нравоучении вообще,*  
 8) *О христианском подвижничестве и иночестве,*  
 9) *О богослужении.*

*Бакалавр Богословских наук, иеромонах Михаил  
 16 июня 1846 года»<sup>21</sup>*

Поскольку о. Антонин, как видно из программ, сменил иеромонаха Михаила в преподавании не только истолковательного, но и обличительного богословия, то, соответственно, и программы по последнему предмету также совпадают. Только в отличие от программ по истолковательному богословию, которые совпадают полностью, по обличительному богословию о. Антонин немного видоизменяет программу. Сравнивая окончание подраздела, касающегося лютеранского вероисповедания, можно увидеть, что иеромонах Антонин расширяет и конкретизирует то, что было в программе о. Михаила:

- «...5) *О таинствах:*  
 а) *вообще,*  
 б) *о Миропомазании,*  
 в) *Евхаристии,*  
 г) *о Покаянии,*  
 д) — *Священстве*  
 е) — *Браке*  
 ж) — *Елеосвящении;*  
 б) *Об общении Церкви земной с Небесною:*  
 а) *о почитании и призывании Ангелов и святых,*  
 б) *о почитании мощей,*  
 в) *о почитании св. икон,*  
 г) *о молитвах за умерших;*  
 7) *О христианском нравоучении:*  
 а) *вообще,*  
 б) *о подвижничестве;*  
 8) *О богослужении»<sup>22</sup>.*

Таким образом, о. Антонин, заменив о. Михаила, первоначально пользовался его программой по обличительному богословию, расширив при этом некоторые темы и несколько изменив их названия.

<sup>21</sup> ЦГИАУ. Ф. 711. Оп. 1. Д. 2577: «Разрядные списки студентов и программы преподавания, представленные наставниками академии в июне» (16 июня 1846). Д. 2577. Л. 77.

<sup>22</sup> ЦГИАУ. Ф. 711. Оп. 1. Д. 2730. Л. 70 об. — 71.



Начальные пункты обеих программ по обличительному богословию также имеют сходство, только иеромонах Антонин так же, как выше было показано, просто расширяет названия. Например, о. Михаил начинает свою программу так:

*«Понятие о науке.  
Ограничение предмета.  
Долг науки»<sup>23</sup>.*

О. Антонин изменяет данные пункты программы следующим образом:

*«Понятие обличительного богословия.  
Ограничение предмета.  
Долг обличительного богословия»<sup>24</sup>.*

Таким образом, становится ясным, что в 1845/46 учебном году оба предмета: истолковательное и сравнительное богословие, — на высшем отделении КДА преподавал иеромонах Михаил. Но в 1846/47 учебном году эти предметы уже преподавал сменивший его о. Антонин. И в конце двухлетнего курса 1845/46 и 1846/47 гг. последний и подал их для отчета в Правление академии. При этом следует иметь в виду, что официальное назначение иеромонаха Антонина на вакантное место последовало осенью 1847 г. 24 августа 1847 г. в собрании конференции Киевской духовной академии было доложено, что в связи со смертью бакалавра иеромонаха Михаила в КДА появилась вакансия по классу чтения обличительного богословия<sup>25</sup>. И в связи с этим было решено «на вакантную должность бакалавра богословия переместить бакалавра греческого языка иеромонаха Антонина»<sup>26</sup>. В «Деле о назначении бакалавра академии иеромонаха Антонина настоятелем православной церкви в Афинах» об этом назначении сказано, что 31 октября 1847 г. он был «перемещен Бакалавром на класс общей Библейской герменевтики и обличительного богословия»<sup>27</sup>.

### **Сравнение новой программы иеромонаха Антонина (Капустина) с программой его предшественника**

Иеромонах Антонин (Капустин), отчитав первый год своего преподавания библейской герменевтики по старой программе о. Михаила (Монастырёва), в новом двухлетнем периоде (1847/48 и 1848/49) пользовался уже своей собственной программой. Для более качественного ее анализа представляется важным и необходимым сравнить ее с преды-

<sup>23</sup> ЦГИАУ. Ф. 711. Оп. 1. Д. 2577. Л. 8.

<sup>24</sup> Там же. Д. 2730. Л. 69.

<sup>25</sup> См.: Акты и документы, относящиеся к истории Киевской академии. Отд. III (1796–1869) / Под ред. Ф.И. Титова. Т. 5 (1819–1869). К., 1913. С. 527.

<sup>26</sup> Там же. С. 531.

<sup>27</sup> ЦГИАУ. Ф. 711. Оп. 1. Д. 3211. Л. 11 об.

дущей программой. В приложении к настоящему исследованию приводится сравнительная таблица программ по истолковательному богословию иеромонахов Михаила<sup>28</sup> и Антонина. Их сопоставление показывает, что о. Антонин в некоторых местах сохраняет последовательность изложения материала своего предшественника, при этом расширяя и дополняя его темы. В других местах он отходит от прежней программы, меняет ее структуру и излагает материал по-своему. Сопоставление текста обеих программ позволило также выявить две логические части, совпадающие по содержанию, однако представленные в разных разделах программ. Эти части в сравнительной таблице выделены **жирным шрифтом** и *курсивом*. Собственный материал о. Антонина явно доминирует над материалом заимствованным, что дает полное право говорить о самостоятельности разработки программы автором.

### **Рассмотрение программы иеромонаха Антонина (Капустина) по предмету «Священная герменевтика»**

Согласно определению иеромонаха Антонина, наука о толковании Слова Божия называется священной герменевтикой. Свою программу по данной библейской дисциплине автор начинает с предварительных понятий. Прежде всего, он рассматривает основы как толкования Слова Божия, так и самой науки о толковании Слова Божия. После этого он дает развернутый анализ понятия «наука толкования Слова Божия»:

- Название ее.
- Долг ее.
- Возможность выполнения ею долга и пособия к тому.
- Нужда ее.
- Возможность ее.
- Достоинство ее.
- Отношение ее к другим наукам.
- План и части ее<sup>29</sup>.

После разъяснения понятия науки священной герменевтики автор делает краткий исторический экскурс в историю «герменевтических занятий»:

- В Иудейской Церкви.
- Во времена Иисуса Христа и апостолов.
- В первые два века.
- От III до половины V в.
- В средние века.

<sup>28</sup> См.: Там же. Д. 2577. Л. 9–9 об., 76–76 об.

<sup>29</sup> ЦГИАУ. Ф. 711. Оп. 1. Д. 2981: «Дело о представлении наставниками академии конспектов предметов, преподаваемых в течение 1847/1848 и 1848/1849 учебных годов, и о порядке проведения испытаний студентов академии в июне 1849 г.». Л. 36.

- В новые времена.
- Вывод из рассмотрения этой истории<sup>30</sup>.

Благодаря дневникам архимандрита Антонина удалось уточнить и в некоторой степени реконструировать объём учебного материала по герменевтике. Как известно, рассматриваемая программа была рассчитана на два года (например, 1847/48; 1848/49 или 1849/50; 1850/51). В записи дневника от 25 сентября 1847 г. отмечено: «Был в классе. Закончил чтения св. отцев герменевтических времен Апостольских»<sup>31</sup>. Значит, к концу первого месяца преподавания этого предмета о. Антонин рассматривал подпункт истории герменевтических занятий «в первые два века». Спустя два года, в 1849 г., в его дневнике от 29 сентября говорится о том, что он «продолжал чтение истории герменевтических занятий»<sup>32</sup>. Но 6 октября 1849 г. иеромонах Антонин уже закончил изложение темы по истории герменевтики и, что интересно, для ее закрепления дал письменное задание для рассуждения. Об этом он пишет так: «В классе кончил чтение истории герменевтических (занятий) и дал предложение для рассуждения, слово в слово такое: взгляд на мистико-аллегорический век толкования Св. Писания. В пособие к этому дал студентам [слово точно не идентифицируется]<sup>33</sup> *historicum interpretationis J. J.*»<sup>34</sup>. Через два дня, как видно из дневника, был опрос по пройденному материалу. Причем из записи дневника видно, что о. Антонин стремился усовершенствовать подачу учебного материала: «В классе было повторение. Отвечают наполовину хорошо, наполовину кое-как. При этом случае я пришел к утверждению, что прошлогодние лекции требуют исправления...»<sup>35</sup>

Преподав своим студентам предварительные понятия о науке, иеромонах Антонин переходит к изложению основного материала, который он делит на две обширные части. Первая часть называется «Общие сведения о герменевтическом занятии». Эта часть, в свою очередь, делится на три отделения.

Первое отделение посвящено предмету толкования — Слову Божьему. Здесь автор рассматривает виды Слова Божьего и останавливается на значении его названия. Далее он переходит к составу Св. Писания, делению его по содержанию и касается вопроса авторства священных книг. Затем говорит о языке библейского канона, а также о настоящем состоянии его текста. Данный материал, как видно из дневниковых записей,

<sup>30</sup> ЦГИАУ. Ф. 711. Оп. 1. Д. 2981. Л. 36.

<sup>31</sup> Антонин (Капустин), архим. Дневник. Год 1847. Запись от 25 сентября. Российский Государственный исторический архив (далее — РГИА). Ф. 834. Оп. 4. Д. 1121. Л. 230.

<sup>32</sup> Его же. Дневник. Год 1849. Запись от 29 сентября. РГИА. Ф. 834. Оп. 4. Д. 1122. Л. 95.

<sup>33</sup> Возможно, здесь имеется в виду автор учебника, далее идущего по названию, или какое-либо описательное слово для этого учебника.

<sup>34</sup> Антонин (Капустин), архим. Дневник. Год 1849. Запись от 6 октября. РГИА. Ф. 834. Оп. 4. Д. 1122. Л. 96.

<sup>35</sup> Его же. Дневник. Год 1849. Запись от 8 октября. РГИА. Ф. 834. Оп. 4. Д. 1122. Л. 96 об.

был пройден за несколько уроков в период между 8 и 20 октября 1849 г., поскольку в записи от 20 октября сообщается: «Был в классе, и говорили о писателях, Писании и о языке его»<sup>36</sup>.

Далее автор касается предмета и свойства Св. Писания. Любопытен следующий пункт этого отделения:

- Отношение его:
  - а) к Богу;
  - б) к разумению человеческому;
  - в) к области верования и ведения человеческого<sup>37</sup>.

Заканчивает о. Антонин первое отделение первой части темой «Свойство библейского изложения»<sup>38</sup>. По большому счёту, первое отделение посвящено современной исагогике Св. Писания.

Во втором отделении первой части излагаются антропологические предпосылки толкования Св. Писания:

- О толкователе.
- Лицо толкующее.
- Свойства его:
  - а) природные;
  - б) приобретенные собственным усилием;
  - в) духовно-благодатные;
  - г) внутренние;
  - д) внешние.

Следует отметить, что второе отделение первой части касается, между прочим, тех вопросов, которые постоянно поднимались святыми отцами Церкви Христовой. Согласно их точке зрения, для подлинного понимания Св. Писания необходимы непрестанное нравственное совершенствование и посильный аскетический подвиг. Только при таком деятельном изменении самого себя человек приобщается к нетварной благодати Духа Святого, которая помогает ему правильно понимать священный текст. Например, свт. Григорий Богослов в своем первом Слове о богословии говорит: «Любомудрствовать о Боге можно не всем, потому что способны к сему люди, испытавшие себя, которые провели жизнь в созерцании, а прежде всего, очистили, по крайней мере, очищают, и душу, и тело. Для нечистого же, может быть, небезопасно и прикоснуться к чистому, как для слабого зрения к солнечному лучу»<sup>39</sup>.

Третье и последнее отделение первой части посвящено толкованию Слова Божьего. Сюда включены следующие темы:

<sup>36</sup> Антонин (Капустин), архим. Дневник. Год 1849. Запись от 20 октября. РГИА. Ф. 834. Оп. 4. Д. 1122. Л. 98 об.

<sup>37</sup> ЦГИАУ. Ф. 711. Оп. 1. Д. 2981. Л. 36 об.

<sup>38</sup> Там же.

<sup>39</sup> Григорий Богослов, свт. Слово 27, против евномиян и о богословии первое, или предварительное // Творения: в 2 т. М., 2010. Т. 1. С. 328.

- Понятие толкования.
- Пределы его.
- Различные роды его.
- Верховное начало его.
- Свойства этого начала.
- Необходимость его.
- Источник его:
  - 1) в человеке;
  - 2) в самом Св. Писании:
    - а) во внешней;
    - б) во внутренней стороне его;
  - 3) в особенном научении от Бога:
    - а) в непосредственном озарении;
    - б) в Св. Предании;
    - в) в Церкви.
- Отношение Церкви к Св. Писанию.
- Церковное начало толкования Св. Писания в смысле:
  - 1) протестантском;
  - 2) римско-католическом;
  - 3) православном.
- Указание этого начала.
- Достаточность и превосходство его.
- Приложение его<sup>40</sup>.

В дневнике за декабрь 1849 г. есть запись о том, что с 16 по 22 декабря в академии проходили экзамены, 20 числа был экзамен по богословию, «где, — пишет о. Антонин, — и мне пришлось отличиться. Студенты (спасибо им) отвечали очень порядочно. Спрашиваемо было введение в Герменевтику»<sup>41</sup>. Можно предположить, что все вышеприведенные темы программы по священной герменевтике были «введением в Герменевтику». На то, что данный материал мог быть прочитан так быстро, указывают записи в дневнике от 8 октября, где говорится, что о. Антонину было «рекомендовано прочесть всю Герменевтику до Рождества»<sup>42</sup>. Здесь, в сущности, под словом «Герменевтика» подразумевается «Введение в Герменевтику».

Вторая часть программы о. Антонина называется «Уразумение смысла Св. Писания». По своему содержанию она делится на два отделения. Первое из них имеет своим предметом разносторонний анализ понятия смысла Св. Писания. Например:

<sup>40</sup> ЦГИАУ. Ф. 711. Оп. 1. Д. 2981. Л. 37.

<sup>41</sup> Антонин (Капустин), архим. Дневник. Год 1849. Запись после 4 декабря. РГИА. Ф. 834. Оп. 4. Д. 1122. Л. 107 об. — 108.

<sup>42</sup> Там же. Л. 96 об.

- О смысле Св. Писания.
- Определение слова «смысл».
- Отличение смысла:
  - 1) от словозначения;
  - 2) от мысли<sup>43</sup>.

Далее в первом отделении второй части программы автор рассматривает два вида смысла Св. Писания: 1) смысл непосредственный (буквальный) и 2) смысл посредственный (прообразовательный). Примечательно, что экзегеза иеромонаха Антонина отличается как от экзегезы Климента Александрийского, сформулировавшего теорию о пяти смыслах Св. Писания, так и от классической экзегезы свт. Григория Нисского, Кирилла Александрийского, Иоанна Златоуста, Андрея Кесарийского и прп. Максима Исповедника, придерживавшихся учения о трех смыслах Св. Писания<sup>44</sup>.

Согласно о. Антонину, буквальный смысл Св. Писания имеет следующие виды:

- Смысл собственный.
- Смысл несобственный<sup>45</sup>.

Далее автор приводит в своей программе пункт: «Указание того и другого смысла»<sup>46</sup>. Несмотря на то, что буквальный смысл Св. Писания разделяется на смысл собственный и несобственный, о. Антонин настаивает на том, что, в сущности, обе эти вариации буквального смысла образуют между собою смысловое единство<sup>47</sup>.

Второй, посредственный (прообразовательный) смысл Св. Писания рассматривается в программе о. Антонина в следующих дефинициях:

- Язык действий как основание смысла посредственного.
- Происхождение прообразов и смысла прообразовательного.
- Отношение прообразовательного смысла к герменевтике.
- Признаки его.
- Правила для отыскивания его<sup>48</sup>.

Осветив в первом отделении второй части программы понятие смысла Св. Писания, а также изложив учение о двояком смысле священного текста, иеромонах Антонин переходит ко второму отделению второй и заключительной части его герменевтической программы. Отделение второе называется «О средствах к уразумению смысла Св. Писания» и по своему объему значительно превосходит весь вместе взятый пред-

<sup>43</sup> ЦГИАУ. Ф. 711. Оп. 1. Д. 2981. Л. 37 об.

<sup>44</sup> См.: Емельянов А., прот. Введение в Четвероангелие: учебное пособие для высших учебных заведений. М.: Изд-во ПСТГУ, 2015. С. 43–55.

<sup>45</sup> ЦГИАУ. Ф. 711. Оп. 1. Д. 2981. Л. 37 об.

<sup>46</sup> Там же.

<sup>47</sup> См.: Там же.

<sup>48</sup> Там же. Л. 37 об. — 38.

шествующий материал. Автор делит это большое отделение на три тематических блока, которые он обозначает заглавными буквами: А, Б и В.

Первый блок (А) — «Внешний способ уразумевания Св. Писания» — о. Антонин делит на три части. Первая из них называется «Рассмотрение библейского словозначения» и включает в себе следующие дефиниции:

1. О словозначении общеупотребительном:

1.1. Изучение языков подлинника Св. Писания как ключ к уразумению его словозначения;

1.2. Пособия к тому:

- Исследование языка:
  - а) лексическое;
  - б) грамматическое;
  - в) риторическое.
- Особенности подлинников Св. Писания:
  - а) лексические;
  - б) грамматические;
  - в) риторические<sup>49</sup>.

Как видно из вышесказанного, согласно о. Антонину, для понимания библейского словозначения, прежде всего, необходимо изучение оригинального языка Священного Писания. Далее автор продолжает:

2. О словозначении библейском:

- Происхождение и понятие его;
- Библейский лексикон;
- Библейская фразеология;
- Правила для истолкования слов и выражений библейских<sup>50</sup>.

Изучив язык Св. Писания, комментатор, по мысли о. Антонина, должен переходить к изучению аутентичного библейского словозначения. Причем для облегчения данного процесса автор предлагает соответствующие правила.

Вторая часть первого блока (А) называется «Рассмотрение библейского слововыражения». Автор программы начинает эту часть с разъяснения «отношения слововыражения к словозначению», а затем указывает виды библейского слововыражения:

1. О простом образе речи:

- Понятие простого образа речи;
- Способ толкования его;
- Признаки его.

2. Об иносказательном образе речи:

- Отличие иносказания от метафоры.

<sup>49</sup> ЦГИАУ. Ф. 711. Оп. 1. Д. 2981. Л. 38.

<sup>50</sup> Там же.

- Виды иносказания в Св. Писании:
    - а) подобие и пример;
    - б) притча;
    - в) баснь;
    - г) аллегория (в собственном смысле).
  - Правила для толкования иносказания.
3. О загадочном образе речи:
- Основание его.
  - Виды его:
    - а) изречения;
    - б) пословицы;
    - в) загадки;
    - г) символы.
  - Правила для истолкования загадочной речи<sup>51</sup>.

Любопытно то, что о. Антонин отличает иносказание и от метафоры, и от загадочного образа речи (символической). Хотя обычно считается, что «символическое толкование предполагает извлечение переносного смысла текста Св. Писания, относящегося к сфере духовных предметов. Символ есть чувственный предмет, который не только служит для обозначения сверхчувственных (духовных) отношений, но в котором проявляется действие духовной реальности»<sup>52</sup>.

Третья часть первого блока (А) называется «Рассмотрение библейского изложения». Она начинается с определения понятия библейского изложения и с обоснования его значимости. После этого автор предлагает рассмотреть следующие виды библейского изложения:

1. Об изложении простом.
2. Об изложении одушевленном<sup>53</sup>.

В конце третьей части он излагает «Правила для герменевтического обсуждения библейского изложения».

Второй тематический блок (Б) второго отделения второй и заключительной части герменевтической программы иеромонаха Антонина назван так: «Внутренний способ уразумевания Св. Писания». Этот блок состоит из трех частей.

Первая часть — «Рассмотрение текста в его собственной области» — имеет следующие дефиниции:

- Логический состав текста.
- Правила для обследования его.

<sup>51</sup> ЦГИАУ. Ф. 711. Оп. 1. Д. 2981. Л. 38 об.

<sup>52</sup> Герменевтика библейская. Символическое толкование / Юревич Д., свящ., Неклюдов К. В., Петров А. Е. // Православная энциклопедия. М., 2006. Т. 11. С. 362.

<sup>53</sup> ЦГИАУ. Ф. 711. Оп. 1. Д. 2981. Л. 39.



Вторая часть исследования, названная «Рассмотрение текста в связи с сопредельными ему текстами», начинается с изложения «основания сего герменевтического средства». Далее автор останавливается на важности этого герменевтического метода и перечисляет его виды:

1. По обширности связи:
  - а) контекст тесный:
    - Пределы его.
    - Правила для употребления его.
  - б) контекст обширный:
    - Пределы его.
    - Правила при употреблении его.
  - в) контекст обширнейший:
    - Пределы его.
    - Основание его.
    - Действительность его.
    - Правила при пользовании им.
2. По свойству связи:
  - а) контекст логический:
    - Понятие и формы его.
    - Употребление его.
  - б) контекст исторический:
    - Понятие его.
    - Отношение его к логическому.
    - Правила касательно употребления его.
  - в) контекст психический:
    - Основание его;
    - Отличие его от логического.
    - Действительность его в Писании.
    - Способ и правила употребления его.
  - г) контекст созерцательный:
    - Понятие его.
    - Основание и способ постижения его.
    - Место его во Св. Писании<sup>54</sup>.

В данном случае иеромонах Антонин (Капустин) придерживается традиционного метода библейской экзегезы, согласно которому священный текст необходимо рассматривать только в его контексте. На этот основополагающий принцип толкования указывал уже блаженный Августин. Примечательно, что автор не ограничивается только видом «По обширности связи», но добавляет еще один вид — «По свойству связи», который содержит, между прочим, такие интересные контексты: логический, психический и созерцательный. Что касается созерцания (греч. *θεωρία*),

<sup>54</sup> ЦГИАУ. Ф. 711. Оп. 1. Д. 2981. Л. 39–39 об.

то этот метод являлся целью экзегезы древних отцов Церкви, которые настаивали на том, что толкователь Библии должен быть причастным просвещающей благодати Духа Святого, только в свете которой можно увидеть подлинный смысл святого текста. Поэтому можно сказать, что «интуитивное видение Божественной истины в библейской истории должно стать необходимой чертой не только пророка, но и апостольского и послепостольского толкователя, который своим церковным опытом постигает духовный смысл и исполнение образов Ветхого Завета»<sup>55</sup>.

Третья часть второго тематического блока (Б), называемая «Рассмотрение текста во связи с подобными местами Писания», посвящена библейскому методу параллелизма. В ней приводятся следующие виды параллелизма:

1. Параллелизм в словах:

- Понятие его.
- Виды его:
  - а) параллелизм тождества;
  - б) параллелизм подобия;
  - в) параллелизм противоположения.

2. Параллелизм в мыслях:

- Виды его:
  - а) параллелизм первостепенный;
  - б) параллелизм второстепенный<sup>56</sup>.

В конце темы о библейском параллелизме о. Антонин приводит «правила для употребления параллелизма».

Третий тематический блок (В) второго отделения второй и заключительной части герменевтической программы иеромонаха Антонина называется: «Исторический способ уразумения Св. Писания». Как обычно, он начинает рассмотрение темы данного блока с обоснования важности и достоинства исторического метода исследования библейских текстов, после чего структурирует материал таким образом:

1. О лицах пишущих или говорящих:

- Личность пишущего или говорящего.
- Признаки, по коим можно узнавать:
  - а) лицо пишущее;
  - б) лицо говорящее.
- Качество лица пишущего или говорящего.
- Состояние духа его<sup>57</sup>.

Как видно из сказанного, о. Антонин считал весьма важным иметь как можно более полное представление о личности автора священ-

<sup>55</sup> Православная энциклопедия. Т. 11. С. 369.

<sup>56</sup> ЦГИАУ. Ф. 711. Оп. 1. Д. 2981. Л. 39 об. — 40.

<sup>57</sup> Там же. Л. 40.

ных текстов. По его мнению, обладая сведениями о библейском писателе, особенностях исторической и культурной среды, в которой он жил, об индивидуальных особенностях его характера, языка, мышления и даже о состоянии его духа, можно лучше и точнее понять написанное им. Вполне очевидно, что отец Антонин (Капустин) понимал богодухновенность Св. Писания как воздействие Духа Божия на библейских авторов, которое не уничтожало их индивидуальности. Такое понимание является вполне традиционным для православного богословия<sup>58</sup>.

Затем от характеристики «лиц пишущих или говорящих» о. Антонин переходит к пункту 2: «О месте уразумеваемом», который имеет у него следующие части исследования:

- О предмете речи:  
Способ узнать и определить его.
- О времени:  
Способ узнать и определить его.
- О месте<sup>59</sup>.

И наконец, завершается третий тематический блок (В) второго отделения второй части герменевтической программы о. Антонина пунктом 3, носящим название: «Об отношении уразумеваемого места к первым слушателям или писателям онога». Здесь автор касается следующих тем:

- О лицах, для коих писана книга.
- О внешнем поводе написания.
- О цели:
  - а) всей книги;
  - б) частных отделений ее;
  - в) слов и выражений<sup>60</sup>.

Примечательно, что заканчивается программа исследованием лиц, которым адресованы книги Библии, и цели их написания. Это важный аспект изучения Библии. Ведь священный текст только тогда достигает своей цели, когда соприкасается с читателями и преображает их жизнь.

## Выводы

Итак, проанализировав программу архимандрита Антонина (Капустина) по «Священной герменевтике», можно сделать следующие выводы. Данная программа содержит все основные темы, характерные не только для современной библейской герменевтики, но и для библейской исагогики. В частности, автор начинает свою программу с изло-

<sup>58</sup> См.: Мень А., прот. Библиологический словарь. В 3-х т. М.: Фонд имени Александра Меня, 2002. Т. 1. С. 136.

<sup>59</sup> ЦГИАУ. Ф. 711. Оп. 1. Д. 2981. Л. 40.

<sup>60</sup> Там же. Л. 40 об.

жения предварительных понятий, включающих исторический экскурс «герменевтических занятий». Первая часть программы является своеобразным «введением в герменевтику». Во второй части о. Антонин излагает темы, связанные с самим процессом толкования и понимания Слова Божьего. Согласно автору, смысл священного текста имеет два вида: буквальный и прообразовательный. Средства для понимания этих смыслов делятся на внешние, внутренние и исторические. Внешние средства связаны с изучением оригинальных языков Св. Писания, библейского лексикона, библейской фразеологии, а также с точной идентификацией всех видов иносказательной речи. В свою очередь, внутренние средства для понимания смысла Св. Писания, по архимандриту Антонину (Капустину), состоят в рассмотрении текста в его собственной области, в контексте и в связи с параллельными местами Св. Писания. Исторический способ понимания книг Библии направлен на сообщение толкователю точных сведений о личности священных писателей, особенностях исторической и культурной среды, в которой они жили, их характера, языка, мышления и даже состояния духа. Заканчивается программа указанием на адресата и цель написания книг Библии, посредством чего достигается живой контакт между Священным Писанием и его читателями.

Рассмотренная программа характеризует архимандрита Антонина (Капустина) как талантливого библеиста, сочетавшего в себе верность Св. Преданию Церкви Христовой, критическую открытость к состоянию библейской науки его времени, а также живость и оригинальность в построении и изложении герменевтического материала.

#### Сравнительная таблица программ по истолковательному богословию

Программа иеромонаха Михаила	Программа иеромонаха Антонина
Введение	Наука толкования Слова Божия, или Свящ. герменевтика. Предварительные понятия: Основание толкования Слова Божия. Основание науки толкования Слова Божия
Определение науки и общая задача толкования и Богословия Толковательного. Возможность выполнения задачи и нужда толкования, правила для толкования и науки.	Понятие науки т. Сл. Б. Название ея Долг ея Возможность выполнения сею долга и пособия к тому Нужда ея Возможность ея
Место сей науки в кругу наук богословских и достоинство ея. Разделение науки на три части.	Достоинство ея. Отношение ея к другим наукам  План и части ея.

	<p>История герменевтических занятий.  В Иудейской Церкви  Во времена И. Христа и апостолов  В первые два века  От 3-го до половины 5-го века  В средние века  В новые времена  Вывод из рассмотрения сей Истории</p>
<p>Часть первая  <u>Предварительная, общая, основная</u></p>	<p>Часть первая  Общая сведения о герменевтическом занятии</p>
<p><u>Глава первая:</u> о Св. Писании, предмете толкования  1) О его происхождении и судьбе,   2) О его свойствах,  3) О различных его отношениях.</p>	<p>Деление сей части  Отделение первое  О предмете толкования.  Виды Слова Божия.  Название его.  Состав Св. Писания.  Деление его.  Писатели его.  Язык его.  Настоящее состояние текста его.  Предмет его.  Свойство его.  Отношение его  а) к Богу  б) к разумению человеческому  в) к области верования и ведения человеческого.  Свойство Библейского изложения.</p>
<p><u>Глава вторая:</u> о верховном начале толкования  1) Теория начала,  2) Обзорение начал и отвержение ложных,  3) указание и оправдание истинного.</p>	
<p><u>Глава третья:</u> об условиях со стороны толкователя.   1) Качества природные,  2) Приобретенные — естественные,  3) Духовно-благодатные.</p>	<p>Отделение второе  О толкователе  Лицо толкующее.  Свойства его  природныя  приобретенныя собственным усилием  духовно-благодатныя  внутренния  внешния</p>
<p>Часть вторая  <u>Правила, руководящие к уразумению подлинного смысла Св. Писания</u></p>	<p>Отделение третье  О толковании  Понятие толкования</p>

<p>Отделение первое —          Правила касательно общих средств к          уразумению Св. Писания вообще.  <u>Глава первая</u>: исторические сведения об          уразумеваемом отрывке библейском, ка-          сающиеся:  <b>1) Лиц говорящих,</b>  <b>2) Места уразумеваемого и</b>  <b>3) Отношение онаго к другим лицам.</b></p>	<p>Пределы его          Различные роды его          Верховное начало его          Свойства сего начала          Необходимость его          Источник его          а. в человеке          б. в самом Св. Писании          а) во внешней          б) во внутренней стороне его          в. особенном научении от Бога          а) в непосредственном озарении.          б) в Св. Предании          в) в Церкви.          Отношение Церкви к Св. Писанию          Церковное начало толкования Св. Писа-          ния в смысле          1. Протестантском          2. Римско-Католическом          3. Православном.          Указание сего начала.          Достаточность и превосходство его          Приложение его.          Часть вторая          Уразумение смысла Св. Писания          Содержание и деление сей части          Отделение первое          О смысле Св. Писания.          Определение слова: смысл          Отличение смысла.          1) от словозначения          2) от мысли          Понятие смысла Св. Писания          Виды его.          А.          О смысле непосредственном (букваль-          ном)          Виды его.          Смысл собственный.          Смысл несобственный.          Указание того и другого смысла.          Единство смысла непосредственного.          Б.          О смысле посредственном          (<i>прообразовательном</i>)          Язык действий, как основание смысла          посредственного.          Происхождение прообразов и смысла          прообразовательного</p>
---	---

Отношение прообразовательного смысла к Герменевтике  
Признаки его  
Правила для отыскивания его.

Отделение второе

О средствах к уразумению смысла Св. Писания

А.

Внешний способ уразумевания Св. Писания.

Части исследования

*I. Рассмотрение библейского словозначения*

*1. О словозначении общеупотребительном*  
Изучение языков подлинника Св. Писания как ключ к уразумению его словозначения

Пособия к тому

Исследование языка

а. Лексическое

б. Грамматическое

в. Риторическое

Особенности подлинников Св. Писания

а. Лексические

б. Грамматические

в. Риторические.

*2. О словозначении Библейском*

Происхождение и понятие его.

Библейский лексикон.

Библейская фразеология

Правила для истолкования слов и выражений библейских

*II. Рассмотрение библейского слововыражения*

Отношение слововыражения к словозначению

Виды его.

*1. О простом образе речи.*

Понятие простого образа речи.

Способ толкования его.

Признаки его.

*2. Об иносказательном образе речи.*

Отличие иносказания от метафоры

Виды иносказания в Св. Писании

а. Подобие и пример.

б. Притча

в. Баснь

г. Аллегория (в собственном смысле)

Глава вторая: рассмотрение места в собственной его области и в контексте.

Правила для толкования иносказания

3. *О загадочном образе речи.*

Основание его

Виды его

а. Изречения

б. Пословицы

в. Загадки

г. Символы.

Правила для истолкования загадочной речи.

*III. Рассмотрение библейского изложения.*

Понятие и значение библейского изложения

Виды его

1. *Об изложении простом*

2. *Об изложении одушевленном*

Правила для герменевтического обсуждения библейского изложения

Б.

Внутренний способ уразумевания Св. Писания.

Вывод частей исследования.

I. Рассмотрение текста в его собственной области

Логический состав текста

Правила для обследования его.

II. Рассмотрение текста в связи с сопредельными ему текстами.

Основание сего герменевтического средства

Важность его

Виды его.

1. По обширности связи

а. контекст тесный

Пределы его

Правила для употребления его.

б. контекст обширный

Пределы его

Правила при употреблении его

в. контекст обширнейший

Пределы его

Основание его

Действительность его

Правила при пользовании им

2. По свойству связи

а. контекст логический

Понятие и формы его

Употребление его.



Глава третья: снесение уразумваемого места с другими местами, или параллельными; здесь же и о соглашении противоречий.

#### Отделение второе —

Правила касательно частных средств к уразумению внешней стороны Св. Писания.

Глава первая: о правильном чтении и установлении онаго.

Глава вторая: об уразумении значения слововыражения.

Глава третья: о важнейших образах речи Библейской.

#### Отделение третье —

Частные правила, руководящие к уразумению библейского содержания.

Глава первая: правила касательно уразумения исторических мест.

- 1) *Правила предварительныя,*
- 2) *Правила при рассмотрении мест исторических вообще,*
- 3) *Замечание о некоторых родах Библейской истории.*

Глава вторая: правила для уразумения мест учительных.

- 1) *Исследования предмета учения,*
- 2) *Рассмотрение образа изложения,*
- 3) *Приложение общих герменевтических средств к местам учительным.*

б. контекст исторический  
Понятие его  
Отношение его к логическому  
Правила касательно употребления его

в. контекст психический  
Основание его  
Отличие его от логического  
Действительность его в Писании  
Способ и правила употребления его

г. контекст созерцательный  
Понятие его  
Основание и способ постижения его  
Место его во Св. Писании

III. Рассмотрение текста во связи с подобными местами Писания

Части исследования

Виды параллелизма.

1. Параллелизм во словах

Понятие его

Виды его

а. Параллелизм тождества

б. параллелизм подобия

в. параллелизм противоположения

2. Параллелизм в мыслях

Виды его

а. параллелизм первостепенный

б. параллелизм второстепенный

Правила для употребления параллелизма

#### В.

Исторический способ уразумения Св. Писания.

Важность и достоинство сего способа

Части исследования

**I. О лицах пишущих или говорящих**

Личность пишущего или говорящего

Признаки, по коим можно узнавать

а. Лицо пишущее.

б. Лицо говорящее.

Качество лица пишущего или говорящего

Состояние духа его.

**II. О месте уразумеваемом**

<p><u>Глава третья</u>: правила для уразумения пророчеств и прообразов.  1) <i>Об уразумении пророчеств,</i>  2) <i>Об уразумении прообразов,</i>  3) <i>Об уразумении мест, где пророчества и прообразы соединяются вместе.</i></p> <p style="text-align: center;">Часть третья</p> <p><u>Правила касательно найденного смысла Св. Писания</u>  <u>Глава первая</u>: Теория изложения.  <u>Глава вторая</u>: Формы изложения.  <u>Глава третья</u>: Образцы, примеры и опыты изложения и толкования.</p>	<p>Части исследования  О предмете речи  Способ узнать и определить его  О времени  Способ узнать и определить его  О месте  III. Об отношении уразумяемого места к первым слушателям или писателям онаго.  Части исследования.  О лицах, для коих писана книга  О внешнем поводе написания  О цели  а. всей книги  б. частных отделений ея  в. слов и выражений.</p>
---	--

*Иеромонах Дамаскин (Лебедь)*

---

**Перевод и анализ статьи  
«Сотворение мира и человека»  
в «Библейском комментарии  
памяти св. Иеронима»  
(The Jerome Biblical Commentary)**

**Введение**

Священное Писание, являясь Божественным Откровением, на протяжении всех веков привлекало к себе внимание верующих читателей, ученых мужей и богословов. Будучи боговдохновенным, оно вдохновляло на стремление к познанию истины. Но самое главное то, что оно указывало верующим путь к Богу, путь к спасению. Именно поэтому вопрос его интерпретации, вопрос понимания подлинного смысла священного текста всегда остро стоял как в прежние века, так и в сегодняшнее время.

Разрыв богословских традиций нашей Церкви, произошедший в начале XX в., в значительной мере отразился на состоянии и развитии отечественной библеистики. Огромный пласт материала, накопленный за истекшее столетие библеистами других стран, в большей мере Западной Европы и Америки, теперь требует как его осмысления, анализа и прочтения, так и критического к нему подхода. Сделанные ими археологические открытия, примененные новые подходы к изучению Библии позволили по-иному взглянуть на священный текст. Результатом такой научной деятельности явились вышедшие из печати многотомные труды по изучению Библии, одним из ярких примеров которых и является «Библейский комментарий памяти св. Иеронима» — The Jerome Biblical Commentary<sup>1</sup>.

Настоящий двухтомный «Библейский комментарий памяти св. Иеронима» представляет собой сборник из 80 статей, касающихся изучения и толкования Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Он был написан исследователями Римско-Католической Церкви с учетом всех принципов современной библейской критики<sup>2</sup>, после издания

---

<sup>1</sup> The Jerome Biblical Commentary — Two Volumes / Editors: Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer, Roland E. Murphy — Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1968. 637+889 p.

<sup>2</sup> See: Editors' Preface // The Jerome Biblical Commentary. — P. XVII.

энциклики папы Пия XII *Divino Afflante Spiritu* (1943), позволившей использовать данные достижения.

В данном исследовании будет уделено внимание переводу и анализу статьи профессора Семинарии Св. Марии (Цинциннати (штат Огайо)) Юджина Мэли — «Сотворение мира и человека»<sup>3</sup>.

### **Перевод и анализ статьи: «Сотворение мира и человека»**

Данная статья, или, лучше сказать, один из параграфов комментария профессора Юджина Мэли на книгу Бытия, охватывает всю первую и начало второй главы (1,1–2,4а). Уже в самом заглавии статьи указывается, что этот эпизод Священного Писания, который раскрывает Шестоднев и говорит о седьмом дне, принадлежит к т. н. Священнической традиции<sup>4</sup>. Соответственно этой предпосылке и начинается вступительная часть статьи:

*Наиболее величественный вклад Священнического кодекса (Р), данный гимн творения дает свидетельство о предыстории. Например, литургический прием: «И увидел Бог, что всё хорошо», отмечает каждое событие великого творения, был, по всей видимости, изначально добавлен в конце каждого творения. Это двойное использование к отдельным творениям третьего и шестого дней может быть объяснено авторским сокращением оригинального повествования в 6 дней, в связи с желанием обучить божественному утверждению традиционной израильской шестидневной рабочей недели. Эти дни, следовательно, понимаются как нормальные 24-часовые периоды; по существу они формы литературного обрамления гимна и не имеют другого значения.*

*Простая космология времени автора использовалась, чтобы научить о творении всего Богом. Особо подчеркивается абсолютная сила трансцендентного Бога. Несмотря на то, что языческие эпосы изображают творение как результат борьбы между богами и силами хаоса, библейский рассказ ставит ударение на естественной деятельности одного Бога. Совокупность художественных приемов заимствовали от этих (эпосов) другие рассказы, ставшие материалом для полемики автора против мифов; это также помогло создать живую картину для читателей. Конечный редактор кн. Бытия дал выдающееся место учению Священнического кодекса (Р) размещением его истории в начале.*

Таким образом, исследования автора строятся на основных положениях т. н. «Документальной гипотезы». Данная гипотеза в основных своих тезисах была сформулирована в XIX в. Она позволила объяснить наличие дуплетов (повторений рассказов) в Пятикнижии Моисеевом,

<sup>3</sup> Maly Eugene H. Creation of World and Man // Genesis / The Jerome Biblical Commentary. P. 10–12.

<sup>4</sup> На это указывает буква «Р» в заглавии, взятая в скобки: Creation of World and Man (P).

поскольку можно увидеть, что «один и тот же рассказ появляется дважды с изменениями в деталях. Есть два рассказа о сотворении мира. Есть два рассказа о завете Бога с патриархом Авраамом, два рассказа о наречении Исаака, сына Авраама, два рассказа о попытках Авраама выдать жену за сестру перед чужеземным царем, два рассказа о путешествии Иакова, сына Исаака, в Месопотамию, два рассказа об откровении Иакову в Бет-Эле, два рассказа об изменении имени Иакова на Израиль, два рассказа об извлечении Моисеем воды из скалы в месте под названием Мерива и т. д.»<sup>5</sup>. Обнаруженные учеными эти и другие данные позволили сделать вывод, что «Пятикнижие объединяет четыре разных документа-источника в последовательное повествование. Для удобства каждый из этих источников ученые обозначили одной из букв латинского алфавита.

- J: документ, который использует Божественное имя Яхве.
- E: документ, который называет Божество еврейским словом “Элогим” (“Бог”).
- P: документ, который содержит большинство законодательных разделов и уделяет значительное внимание вопросам, важным для жрецов.
- D: документ в основе книги Второзакония»<sup>6</sup>.

В своем вступлении автор также подчеркивает богослужебные аспекты истории творения мира. Еще во «Введении в Пятикнижие», которое написал тот же исследователь, он утверждал, что история творения (Быт. 1:1–2:4а), принадлежащая к Священническому кодексу «имеет обрядовые и литургические аллюзии и применения»<sup>7</sup>. Поэтому для него данное повествование — литургический гимн. На основании этого объясняется двойное употребление в третьем и шестом дне слов Божественного одобрения (*И увидел Бог, что всё хорошо*). Поскольку задача любого богослужебного текста состояла не только в восхвалении или благодарении Создателя, но имела и дидактическую сторону, данный гимн получил, по мнению экзегета, структуру обычной недели, в которой 6 дней рабочих и один — выходной. Исходя из этого, библейский день творения следует понимать как обычные сутки, что, конечно, ограничивает само понятие древнееврейского слова день — יוֹם [yom] как неопределенного периода времени. Так, рассматривая понятия «дня» в Шестодневе, прот. А. Мень писал: «Слово “день” (евр. יוֹם *ЙОМ*) в данном контексте едва ли может означать обычные сутки, так как земных суток, отмечаемых солнцем и луной (Быт. 1:4) еще не было.

<sup>5</sup> Фридман Р. Как создавалась Библия // Электронная библиотека RoyalLib.com [Электронный ресурс] / URL: [http://royallib.com/read/fridman\\_richard/kak\\_sozdavalas\\_bibliya.html#41950](http://royallib.com/read/fridman_richard/kak_sozdavalas_bibliya.html#41950) (Дата доступа: 21.10.2016).

<sup>6</sup> Там же.

<sup>7</sup> Maly Eugene H. Introduction to the Pentateuch // THE JEROME BIBLICAL COMMENTARY. P. 4.

Следовательно, здесь “день” может означать любой период времени. “Перед очами Твоими, — говорит псалмопевец, — тысяча лет, как день вчерашний” (Пс. 89:5, ср.: 2 Пет. 3:8)»<sup>8</sup>.

Далее Юджин Мэли выдвигает два тезиса, на которых будет строиться дальнейшее толкование библейского текста: 1) утверждение абсолютной силы трансцендентного Бога и 2) наличие элементов различных древних космологий, использовавшихся для полемики и украшения повествования. Собственно подтверждением их и становится толкование первых двух стихов 1-й главы кн. Бытия:

а) (1:1–2). 1. *Сотворение охватывает отрывок по 2:4а, данный же стих есть абсолютное утверждение: весь видимый мир (греч. Космос) пришел в бытие как результат независимой Божественной деятельности (ср. V. Napp, Lex Tua Veritas [Fest. H. Junker; Trier, 1961] 113–26; взят как временное условие других: ср. W.F. Albright, Melanges A. Robert [Paris, 1957] 23; S. Herrmann, TLZ 86 [1961] 413 ff.). Глагол bara, который используется исключительно здесь для описания действий Бога, не оставляет места для утверждения о предсуществовавшей материи. 2. В языческих мифах многие из этих выражений описывают первоначальный хаос из которого появились боги, против которого они боролись за власть: Тохивавохи, данная «бесформенная пустота» (финийкийская Вааи, ночная мать-богиня [Von Rad, op. cit., 48]) hosek, «первозданная тьма» (в союзе с Tiamat в противопоставлении Богу Творцу в Епита elish) t'hot, «водная бездна» (Tiamat, главный соперник в Епита elish); ruah elohim «сильный штормовой ветер» (часть картины перводанного хаоса). Всё вместе это представляет собой конкретный образ бесформенности, существенно противоположный порядку творения (См. H. Junker, Melanges A. Robert [Paris, 1957] 27–37). Примитивный языческий подтекст был нивелирован в богословии Священнической традиции (Р) об абсолютном Боге. (ср. v. I). Если же ruah elohim перевести как «ветер Божий» (ср. H. Orłinskiy, JQR 48 [174–82]), идея бессилия расходитя с животворящей силой Божией.*

В Быт. 1:1 автор традиционно обращает внимание на древнееврейский глагол *bara* с его значением «творить из ничего» и на этом основании отмечает, что мир появился как итог самостоятельного Божественного акта. Интересной является интерпретация 2-го стиха 1-й главы кн. Бытия. Юджин Мэли утверждает, что его словосочетания являются сходными с языческими наименованиями первоначального хаоса, из которого появились боги. Первый пример: словосочетание «безвидна и пуста» — евр. *Тохивавохи* — сопоставляется с финийкийской ночной матерью-богиней *Вааи*. В финийкийской мифологии считалось, что от ветра *Colrias* и его жены *Вааи*, имя которой переводится как «Ночь», были

<sup>8</sup> Мень А., прот. Исагогика. Ветхий Завет. М.: «Наука», 2000. С. 110.

рождены двое смертных людей, по имени Аеон и Protogonus<sup>9</sup>. Следующие словосочетания книги Бытия «тьма» — евр. *Hosek* и «бездна» — евр. *ʿhom* сопоставляются с героями древневавилонского эпоса «Энума элиш». «Бездна» — евр. *ʿhom* ассоциируется с Тиамат, а «тьма» — евр. *hosek* — как ее союзник в борьбе против взбунтовавшихся богов, во главе которых стоял Мардук. Данная поэма о сотворении мира, получившая по первым своим словам название «Энума элиш» («Когда вверху...»), является одним из «самых крупных произведений клинописной литературы, дошедших до нас: текст записан на семи таблицах по 125–165 строк в каждой. Само создание этой поэмы непосредственно связано с возвышением бога-покровителя Вавилона Мардука и окончательной фиксацией его верховной роли в вавилонском пантеоне... С возвышением Вавилона в XVIII–XVI вв. до н. э. происходит утверждение славы Мардука... Именно поэтому создание поэмы условно датируют XV–XIV вв. до н. э. (по некоторым данным даже позже, X в.)»<sup>10</sup>. В этой поэме рассказывается «о происхождении богов из первоначального хаоса, в котором, смешавшись, слились воедино два божества — Апсу и Тиамат. От этих мифических божеств произошли и остальные мифические боги. Более молодой бог Мардук в конце концов победил Тиамат, рассек ее тело на две части, сотворив из первой небо, из второй — землю. Затем мифический бог Мардук сотворил человека и Вселенную. Человека он создал, смешав кровь одного из мятежных богов с глиной, взятой от земли»<sup>11</sup>. Смысловая часть сюжета первой части данного мифа продолжает влиять на дальнейшее толкование автора статьи. Описывая сотворение мира согласно книге Бытия, Юджин Мэли отмечает, что первоначальную картину всеобщей бесформенности и первозданного хаоса подытоживает действие *guah elohim* — «*сильного штормового ветра*». Традиционный перевод и интерпретация библейского *רוּחַ אֱלֹהִים* [*guah elohim*] как «Дух Божий», следовательно, опускается. Таким образом, сопоставляя библейский текст с текстом древневавилонской поэмы, Юджин Мэли руководствуется библейскими установками Германа Гункеля (1862–1932), который, признавая влияние легенд Вавилона на литературную ткань Библии, в то же самое время подчеркивал, «что ветхозаветные писатели полностью возвысились над древневосточной мифологией»<sup>12</sup>. Образно говоря, написание Библии здесь сравнивается со строительством хри-

<sup>9</sup> See: The Theology of the Phoenicians: from Sanchoniatho / Internet Sacred Text Archive [Электронный ресурс] / URL: <http://www.sacred-texts.com/cla/af/af01.htm> (Дата доступа: 22.10.2016).

<sup>10</sup> Синоло Г. В. Древние литературы Ближнего Востока и мир ТаНаХа (Ветхого Завета). Учебное пособие для студентов филологических факультетов вузов. Минск: ЗАО Изд. центр «Эко-номпресс» 1998. С. 114–115.

<sup>11</sup> Василадис Н. Библия и археология / Пер. с новогреч. Сергиев Посад: ТСА, 2006. С. 8.

<sup>12</sup> Мень А., прот. Указ. соч. С. 55.

стианского храма, при котором используются камни древних языческих святилищ<sup>13</sup>.

Следующим подпунктом толкования Юджина Мэли является **первый день** творения:

*б) (1:3–5). Личная воля Бога, выраженная в Его слове, преодолевает пропасть между Богом и бесформенностью, когда первым Он создает свет, самый безупречный из элементов. Он поставлен в заметном контрасте к темному хаосу, и, по причине его совершенного соответствия Божественной упорядочивающей воле, найден быть «хорошим» (на основе Северо-западных семитских параллелей, Albright перевел рефрен: «Бог увидел как хорошо это было»; ср Albright, Melanges A. Robert [Paris, 1957] 22–26).*

Свет, по изъяснению автора толкования, является не только «самым безупречным элементом», но и единственным, получающим одобрение Бога, в отличие от тьмы. Наречение же далее имени свету и тьме воспринимается как подход семитской ментальности, свидетельствующей об абсолютном контроле Бога над ними. Данный вывод исследователя неизбежно истекает из предпосылок, поставленных в самом начале толкования. Здесь же следует заметить, что само понятие «семитской ментальности» получает свое первое основание именно в данных стихах Библии и развивается в последующих. Так, А. Десницкий отмечает, что «в библейском рассказе о сотворении мира наречение имени служит последним штрихом, которым Бог завершает Свое творение. С момента сотворения человек тоже включается в этот процесс: *Господь Бог образовал из земли всех животных полевых и всех птиц небесных, и привел к человеку, чтобы видеть, как он назовет их, и чтобы, как наречет человек всякую душу живую, так и было имя ей* (Быт. 2:19). Творец в определенном смысле слова уступает здесь человеку Свое право нарекать имя, приобщая его тем самым к Своему творчеству и Своей власти над сотворенным миром»<sup>14</sup>.

Довольно своеобразной является экзегеза **второго дня** творения:

*с) (1:6–8) Небесный свод рассматривается как огромная опрокинутая чаша кованного металла, который удерживает воды над собою. Поскольку воды не были полностью разделены до третьего дня, слова Божественного одобрения еще не говорят. Остаток более примитивного и более прямого рассказа о творении находят в определении, что Бог «сотворил» (*waḥuʾas*) небесный свод.*

Твердь, или небо, сравнивается с перевернутой кованой чашей. Здесь автор намекает на мировоззрение древних людей. «Древние полагали, — пишет А. С. Кашкин, — что небо было твердым куполом, про-

<sup>13</sup> См.: Мень А., прот. Указ. соч. С. 55.

<sup>14</sup> Десницкий А. Наречение имени в Библии // Интернет-газета МИРТ [Электронный ресурс] / URL: <http://gazeta.mirt.ru/stat-i/pisaniya/post-1019/> (Дата доступа: 24.10.2016).



стирающимся над землей, с опорами на горах, к внутренней поверхности которого были прикреплены звёзды»<sup>15</sup>. Следует также отметить, что в данном месте при экзегезе проф. Юджин Мэли не учитывает текста Септуагинты. Это отражается на его толковании не только здесь, но и в дальнейшем. Тут, по его замечанию, не произносятся слова Божественного одобрения, хотя согласно переводу Семидесяти, который в Синодальном переводе приводится в скобках, Бог одобряет создание тверди: *И увидел Бог, что это хорошо* (Быт. 1:8).

**Третий день** описывается автором в два пункта, поскольку в нём было и два акта Божественной деятельности:

*d) (1:9–10). Дело третьего дня, продолжение сотворения порядка установило первоначальный хаос, обеспечивая основу для разделения на «Землю» и «Моря». Творение второго дня теперь завершено; хаотические воды, в сущности, разграничены, как первоначальная тьма в первый день.*

*e) (1:11–13). Растительность создана опосредствованно (новая идея в творении) через содействие Матери-земли. Однако плодородная сила земли (очевидная для древнего человека) не есть нечто самоданное, она от Бога и, таким образом, не является должным объектом поклонения (ср. Ханаанские культы). Священнический кодекс (Р) предполагает, что растения и деревья здесь не имеют жизни таким же образом, как животные и человек. Первый triduium (три дня) в сущности opus distinctionis (отделение) сейчас завершён.*

Согласно данной экзегезе, третий день является завершением второго. Разделение хаотических вод автор сравнивает с разделением света и тьмы в первый день и, таким образом, подводит черту под трехдневной деятельностью Бога по отделению творимых существ. По мнению толкователя, автор Священнического кодекса полемизирует здесь с воззрениями ханаанских культов, считавших землю объектом поклонения. В древних культах действительно было обожествление земли как богини-матери. «Археология дает нам поразительные свидетельства всеобщего распространения культа Богини-Матери в эпоху каменного века»<sup>16</sup>. В связи с этим автор вводит тут впервые в обиход и понятие «Мать-земля».

**Четвертый день** творения продолжает описываться в контексте мировоззренческого подхода автора Священнического кодекса:

*f) (1:14–19). Opus ornatus (оснащение) начинается с творения небесных светил. Из трех функций солнца, луны и звезд, второе подчеркивает их культовую цель (ст. 14b). Это подчеркивание (вполне) ожидаемо в Свя-*

<sup>15</sup> Кашкин А. С. Священное Писание Ветхого Завета. Общее введение в Священное Писание Ветхого Завета. Пятикнижие: Учеб. пособие для II курса духовной семинарии. Саратов: Изд. Саратовской митрополии, 2012. С. 137.

<sup>16</sup> Мень А., прот. Магизм и единобожие. Религиозный путь человечества до эпохи великих Учителей. М.: Фонд имени Александра Меня, 2001. С. 23.

щенническом кодексе (Р), в истории спасения которого оно реконструируется везде как литургическая история. Солнце и луна не получают имен, поскольку их семитские имена могли бы вызвать поклонение языческим богам порой в самом Израиле (ср. 2 Цар. 23:11), и вавилонский культ этих богов представлял собой особую опасность для уведенных в рабство. Персонификация светил (они «управляют» днем и ночью), — возможно, намек на раннюю форму гимна, но не чуждую семитской ментальности. Особо подчеркивается идея служения людям.

Интересно, что творение небесных светил описывается как «оснащение, оборудование» неба. Здесь опять же упускается из виду перевод Септуагинты, что влияет на экзегезу. Если учитывать его, то добавится еще одна функция светил — *освещения земли* (Быт. 1:14). Традиционно также понимание отсутствия имен у солнца и луны и их служебное предназначение. При этом замечается, что многие элементы данного отрывка являются еще указанием на его литургическую роль в Священнической традиции (Р).

Толкование творения в **пятый день** имеет несколько аспектов. Проф. Юджин Мэли обращает внимание на употребление нескольких древнееврейских выражений, возможность влияния ментальности древних людей на текст и противопоставление библейского повествования языческому мировоззрению:

*g) (1:20–23). Описание пятого дня творения знаменито двумя выражениями *peres haууаh* (живая душа) и *bara* (сотворить). Согласно древним (народам), животные выше растений, так как они — душа живая и могут передавать жизнь. Поэтому они не просто творятся, а создаются Богом. Глагол *bara*, примененный здесь впервые к особенному творению означает особенный и единственный Божественный акт. Включая рыбу и птиц, а также легендарных чудовищ бездны (ср. Ис. 27:1; Иов. 40:15–16f.), враждебных к богам в ханаанской и других мифологиях. Здесь они — творения Единого Бога, и поэтому — добро. Репродуктивная сила творений — результат Божьего благословения, потому что всякая жизнь — от Бога. Прямое создание этих творений Богом и особое благословение, данное им (ср. ст. 24–25f.), можно объяснить тем фактом, что первобытный человек не считал, что море и воздух имеют плодородную силу земли.*

Автор поясняет, что глагол *bara* употребляется здесь, потому что Бог творит совершенно новое творение — душу живую (*peres haууаh*). Это особенный и единственный акт данного дня, потому что Бог творит «Жизнь». В самом Шестодневе глагол *bara* употребляется только трижды. «Иными словами, космогенез имел три особых момента, определяемых творческим Словом»<sup>17</sup>. Естественным представляется, что животные выше растений, но интересно то, что рыба и птицы называются

<sup>17</sup> Мень А., прот. Истоки религий. Изд. 2-е, перераб. Брюссель, 1981. Т. 1. С. 135.

здесь легендарными чудовищами бездны. Пролить свет на данную фразу помогает перевод древнееврейского слова «рыба» — תַּנִּין [tanin], которое, кроме всего прочего, означает «водное чудовище», «дракон»<sup>18</sup>. В связи с этим продолжается искание исследователем параллелей с языческими мифологиями и древними представлениями человечества, которое заканчивается утверждением возвышенности библейского текста над ними.

**Шестой день** творения проф. Юджин Мэли распределяет для удобства экзегезы на три отрывка. В первом поясняется сотворение животных:

*20 (h) (1:24–25) Мы опять замечаем редкую неравномерность истории, засвидетельствованной несколькими редакциями. Животные наземные, хотя через הַאָוֶיֶת (душа живая), как морские, произвелись землею — это, возможно, литературное воспоминание древней концепции Матери-земли. Но для Священнического кодекса (P), какой бы ни обладала земля силой, она — от Бога. В ст. 25 сказано, что Бог творит эти творения непосредственно; специальный глагол bara не используется здесь, возможно, чтобы отметить разницу между животными и человеком, который также творение шестого дня. Божественное благословение опущено, потому что их репродуктивная сила была задумана как пришедшая не прямо от Бога, а через землю.*

Разность между образом творения пятого и шестого дня толкователь поясняет различием редакций. Повеление Божие, изложенное в 24-м стихе: *да произведет земля*, он считает возможным намеком на вышеупомянутую концепцию «Матери-земли». Объяснение различием редакций приводит к тому, что следующий, 25-й стих признаётся «вставкой», хотя более естественным было бы принять то, что животные всё-таки были созданы Богом опосредованно, через землю. При таком понимании 25-й стих уже не будет нуждаться в дополнительном пояснении. Оригинальной является догадка автора толкования по поводу отсутствия глагола *bara*, но не вполне удовлетворительно объяснение отсутствия благословения, поскольку всё от Бога, и всё было сотворено по Его воле (ср. Пс. 148:5).

Второй отрывок раскрывает кульминацию всего Шестоднева — сотворение человека:

*(i) (1:26–27) 26. Согласно Священнической традиции кульминация творения достигает в человеке через упоминание божественного совещания с небесным собранием. Эта связь смягчает строгий антропоморфизм, подразумеваемый в более простой поэме в ст. 27, где только один чело-*

<sup>18</sup> Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет. Пятикнижие Моисеево: Т. 1. Книга Бытия. Изд. 2-е, испр. и доп.; Т. 2. Книга Исход. Изд. 2-е, испр. и доп.; Т. 3. Книги Левит, Чисел, Второзакония. Изд. 2-е, испр. и доп. М.: «Теревинф», 2001. С. 44.

век создается в образ Божий. *Selet* (образ) означает обычно точную копию или воспроизведение. Снова резкость вывода смягчается добавлением *d'itut* (подобие), обыкновенно означающего сходство или похожесть. Семиты не знали дихотомии человека в наших понятиях; весь человек как совершенная личность имел образ Божий, проявляя это особенно в исходных способностях управлять другими творениями (ср. Н. Cross, *Lex Tua Veritas* [Fest. H. Junker; Trier, 1961], 89–100). Человек как образ Божий есть представитель Его (Бога) на земле (так статуи изображали древних царей в тех регионах империи, где последние не могли лично присутствовать). 27. Поэтическая версия добавляет убежденность, что различие полов имеет божественное происхождение и поэтому хорошо. Полнота значения «человек» (*adam*) осуществляется только когда есть мужчина и женщина (В пользу вдохновенно комментария на отрывок, ср. Пс. 8).

Данная экзегеза начинается с рассуждения о том, с кем было совещание Творца. После этого проф. Юджин Мэли раскрывает значения слов «образ» и «подобие» как близких по своему значению и указывает, что первое проявлялось в способности владычества над другими. Фраза: «Семиты не знали дихотомии человека в наших понятиях», может быть объяснена в смысле продолжения рассуждения об образе и подобии, при котором последнее также духовно. Г. В. Синило пишет: «По образу и подобию Божьему» — в этом суть библейской антропологии и кардинальное ее отличие от предшествующих (и соседних) антропологических преданий. Ведь сфера Божественного подобия в мире монотеизма не может иметь в виду внешний, телесный облик человека, ибо Сам Бог — чистая духовность. Речь и идет о сфере духа, которая единственно может быть сферой человеческого богоподобия»<sup>19</sup>. Завершает рассуждение раскрытие 27-го стиха, который признаётся поэтическим инвариантом.

Содержание третьего отрывка показывает сущность благословения, данного человеку, и совершенство созданного Богом мира:

21. (j) (1:28–31). 28. Чтобы избежать возможного непонимания, связанного с языческими представлениями, автор Священнического кодекса (Р) осторожно показывает репродуктивную силу человека не показателем его Божьего подобия (как достижения своего рода бессмертия), но как особое Божье благословение. Используя эту силу, человек... исполняет Божью заповедь. Господство над животными выражено в строгих глаголах (*radah*, «топтать» [ст. 26]; *kavas* «попирать» [ст. 28]); человеческое владычество не такое естественное, как Божие, потому что человек только Божий посланец. 29–30. Намек на мир, который существовал в начале по Божией воле, дается в ссылке на пищу человека и животных. Данная гармония, которая также будет характеризовать будущий век (ср. Ис. 11:6–8), позже

<sup>19</sup> Синило Г. В. Указ. соч. С. 195.

разрушится (Быт. 9:2–4), судя по всему, в результате греха. **31.** Совершенство творения выражается превосходной формой, необычной для ординарного лаконизма автора. Порядок и гармония всего мира, которые автор Священнического кодекса (Р) выразил упорядоченным устройством, держится управляющей Божественной волей.

Свою экзегезу исследователь опять начинает через противопоставление библейского богословия языческому. Заповедь Божья: *плодитесь и размножайтесь* (Быт. 1:28), понимается как благословение, а не как способ магического воздействия на созревание нив и размножение скота<sup>20</sup>. После указания на образ и метод господства над животными, автор останавливает внимание на гармонии, выражающейся в характере пищи первых людей и зверей. Данная гармония удерживается волей Божией, которой, однако, человек может воспротивиться. Выражение превосходного одобрения: *И увидел Бог всё, что Он создал, и вот, хорошо весьма* (Быт. 1:31), согласно пониманию экзегета, является особенным для стиля т. н. автора Священнического кодекса (Р).

Завершает повествование о сотворении мира и человека описание **седьмого дня:**

*(к) (2:1–4а). 1–2. Бог закончил творить в «седьмой» день (так в МТ<sup>21</sup>, но не «шестой» день как в LXX<sup>22</sup> и ССД<sup>23</sup>), что подразумевает деятельность другого рода (ср. ст. 3); субботний покой Бога не есть что-то негативное. Между упорядоченной Вселенной и величественным покоем Творца, устанавливаются особые отношения, выраженные в благословении (наделение жизненными силами), и обеспечении святости (отделении) дня. Автор Священнического кодекса (Р) предполагает, что соблюдением субботы Израиль изображал Божественный покой. Сохраняя (благословен) и отделяя (освящен), суббота вводит в особые отношения с Богом. Отношения со стороны Бога никогда не прекращаются, потому нет упоминания вечера и утра седьмого дня. 4а *Tol'dot* (история) обычно относится к родословному отчету (ср. 5:1; 6:9; и т. д.). В Священническом кодексе (Р) это знаменует собой важные этапы в истории спасения. Простые утверждения иначе находятся в начале учетной записи; это размещено здесь (возможно, позднейшим редактором), чтобы сохранить величественное начало (ст. 1).*

В данном толковании автор впервые обращает внимание на древнегреческий перевод — Септуагинту, не согласный в этом месте с Масоретским, и поясняет свое обращение к последнему. Покой Бога описывается в данном отрывке как попечение о сотворенном мире. Также здесь

<sup>20</sup> См.: Синило Г. В. Указ. соч. С. 157.

<sup>21</sup> Масоретский текст. — Прим. авт.

<sup>22</sup> Перевод Семидесяти, или Септуагинта. — Прим. авт.

<sup>23</sup> Central Canada Bible. — Прим. авт.

раскрывается то, каким было исполнение субботнего покоя Израилем. Отношения Бога с сотворенным миром, а более конкретно — с человеком, никогда не прекращаются, поскольку нет указания на окончание седьмого дня. Начало четвертого стиха автор относит к повествованию Священнического кодекса, поскольку по установленным меркам ему принадлежат родословия (*Tol'dot*). Как предполагает толкователь, фраза: *Так совершены небо и земля и всё воинство их*, могла быть внесена позднейшим редактором для сохранения красочности начала повествования о седьмом дне.

### Выводы

Итак, проанализировав перевод экзегетического очерка «Сотворение мира и человека», можно сделать следующие выводы:

1. В своем толковании автор (профессор семинарии Юджин Мэли) следовал указаниям энциклики папы Пия XII *Divino Afflante Spiritu* (1943), позволившей использовать католическим исследователям достижения современной библейской критики.

2. В основу своей экзегезы проф. Юджин Мэли положил основные принципы и идеи известной «Документальной гипотезы» происхождения Пятикнижия. Несмотря на то, что название «гипотеза» не исключает других вариантов интерпретации библейского текста, толкователь полностью изложил свою экзегезу на ее основании.

3. Выводы автора, сделанные на основании гипотезы четырех источников, содержат, на наш взгляд, некоторые крайности. Сравнения библейских текстов с древними мифами часто имеют несколько сторон. Хотя автор выбирает наилучшую, возможен и более трезвый взгляд, учитывающий известную тенденцию расширения материала мифа. Таким образом, уже не надо будет искать заимствованные части из мифов в Библии и полагать, что автор библейского текста мог ставить их в основу своего повествования.

4. Несмотря на то, что Юджин Мэли является представителем Римско-Католической Церкви, в своих толкованиях он не использует святоотеческие творения, опираясь исключительно на данные современной библейской критики.

5. При таком подходе к тексту Священного Писания Библия порой воспринимается не как источник Откровения, а лишь как памятник древней литературы.

6. Несмотря на указанные недостатки, труд католических библеистов важен и для православной библейской науки. Опираясь на исследование Юджина Мэли, мы можем существенно обогатить наши подходы к толкованию Священного Писания.

**Христология преподобного  
Никиты Стифата (1005–  
1090 гг.) в контексте его  
прений с латинянами  
и армянами****Биографические сведения**

Преподобный Никита Стифат родился в 1005 г. В 14-летнем возрасте он стал послушником Студийского монастыря и учеником преподобного Симеона Нового Богослова. С 1035 г. Никита стал редактировать и приводить в порядок сочинения своего духовного учителя. Через тридцать лет после смерти преподобного Симеона Никита написал пространное житие своего духовного отца (сочинение было окончено к 1052 г.). Именно благодаря преподобному Никите Стифату мы многое знаем о преподобном Симеоне. В Студийском монастыре Никита принял священнический сан, а незадолго перед смертью был избран игуменом монастыря.

Свое прозвище «Стифат» (греч. Στιθάτος, лат. Restoratus — мужественный, отважный) Никита получил за осуждение в 1040-х гг. незаконной связи императора Константина с Марией Склиреной<sup>1</sup>.

Стойкость в вере, унаследованная от духовника, проявилась также в духовной борьбе Никиты с латинянами, иудеями, армянами, учеными и простыми мирянами. Хотя в богословии «он не был спекулятивным мыслителем в строгом смысле этого слова»<sup>2</sup>. За несколько лет до полемики с латинянами в Константинополе был проездом армянский католикос, который совершал службу на опресноках. Это вызвало недовольство патриарха Михаила Керуллария, который обратился к Никите Стифату как к ученому монаху с поручением написать опровержения против армян, исповедующих единую природу Христа и служащих

<sup>1</sup> Palmer G.E. H., Sherrard Ph., Kallistos Ware. Nikitas Stithatos. Introductory Note // The Philokalia, Volume 4: The Complete Text; Compiled by St. Nikodimos of the Holy Mountain & St. Makarios of Corinth. Macmillan. P. 76.

<sup>2</sup> Каприев Г. Византийская философия. Четыри центра на синтеза. София: Изток — Запад. С. 268.

на опресноках. Никита написал четыре «Обличительных слова против армянской ереси», засвидетельствовав, что «Он хочет и вас (армян — *прот. А. У.*), находящихся вдалеке, с нами, находящимися рядом, соединить и привести к единой, святой и православной вере»<sup>3</sup>. Как возможно такое «прямое обращение» главы Церкви к рядовому монаху? Сами государи отдавали своих детей на воспитание монахам Студийского монастыря и, соответственно, знали об их ученой образованности. С главой государства имел общение и глава Церкви. Никита был известен патриарху именно как воспитатель детей двора.

В ходе развернувшейся полемики<sup>4</sup> против латинян об употреблении ими опресноков, о соблюдении строгого субботнего поста и о служении в будние дни Великого поста Литургий именно Никита был главным оппонентом на диспутах с латинянами. Он упрекал латинян в отступлении от апостольского предания, соблюдаемого Восточной Церковью. К Никите вновь обратился патриарх Михаил Керуларий с поручением составить трактат, обличающий латинскую практику употребления опресноков. Имея опыт полемики с армянами на эту тему, Никита повторил некоторые аргументы в сочинении «Об опресноках, субботнем посте и браке иереев». Этот текст стал известен легатам папы (кардиналу Гумберту, канцлеру Римской Церкви диакону Фредерику и епископу Петру Амальфийскому) еще до их прибытия в Константинополь в 1054 г., соответственно кардинал Гумберт успел написать на трактат Никиты свой «Ответ», или «Опровержение», которое и зачитал на диспуте с латинянами. «Противники Никиты оказываются сильнее его по полемическому таланту, но далеко уступают ему в чувстве приличия, обрушиваются на несчастного монаха потоком ругательств, которые оставляют невыгодное впечатление относительно благовоспитанности сановников Римской Церкви»<sup>5</sup>. В послании папы Льва IX «На земле мир людям доброй воли» патриарху Михаилу Керуларию последний назван «неофитом», «неучем», «немым псом»<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> Слово против армян. 1, 22. Цит. по: Никиты, простого монаха и пресвитера Студийской обители, Стифата слово обличительное первое, против нечестия армянской ереси // Дионисий (Шлёнов), иерод. Преподобный Никита Стифат и его богословские сочинения. Дисс. ... канд. бог. Сергиев Посад, 1998. Все «Слова против армян» будут цитироваться по данной работе.

<sup>4</sup> В контексте этой полемики важно видеть цели сторон. Союза с Римом искали больше византийские светские власти в лице императора Константина IX, чем Церковь. Этот политический союз с Римом (которому не бывать без богословского единомыслия), а через него и с императором Гезриком III позволил бы противостоять норманнам, угрожающим как Риму, так и Византии. Император византийский Константин IX, как никто со стороны своего государства, желал единства. И именно к нему, а не к патриарху, обратились легаты за решением поднятых в полемике догматических вопросов.

<sup>5</sup> Скабалланович Н. А. Разделение Церквей при патриархе Михаиле Керуларии // Скабалланович Н. А. Византийское государство и Церковь в XI в. От смерти Василия II Болгаробойцы до воцарения Алексия I Комнина. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2010. С. 750.

<sup>6</sup> Papa Leon IX. In terra pax hominibus bonae voluntates // PL 143. Col. 764C.



В «Опровержении» Никита был назван «знаменосцем чумного учения и дьявольского внушения», «проклятым» и «глупцом». Вот отрывок из текста послания кардинала Гумберта: «Если бы ты (обращается Гумберт к Никите) хорошенько прочитал 6-е правило святого Халкидонского Собора, то довольствовался бы монашеским безмолвием, постами и молитвами в своем монастыре, отнюдь не мешался бы в дела церковные и не проявлял бы дерзости... Горе тебе, Сарабаит! Ты забыл свои келейные обязанности и, водимый собственной волей и похотью, страшно залаял на святую Римскую и Апостольскую Церковь, на Соборы всех святых отцов. Ты глупее осла — и покушался сокрушить чело льва и адамантову стену. Что твое покушение? Ты не победитель заблуждения, но побежденный заблуждением. Ты не пресвитер, а состарившийся во зле, ты столетний ребенок проклятый. Тебя скорее следует назвать Эпикуром, чем монахом; тебе место не в Студийском монастыре, а в цирке или лупанаре... Ты столько наблевал, что в извращении Божественного учения не уступаешь скверным и бешеным собакам — Иулиану и Порфирию»<sup>7</sup>.

Исследователи по-разному описывают реакцию Никиты Стифата. Неблагоприятный политический фон, в который была окрашена догматическая полемика, заставил Никиту под давлением императора совершить нечто или сказать то, что могло быть истолковано как жест примирения. Неизвестно, узнал ли об этих оскорблениях Никита, поскольку он не знал латинского языка, а Гумберт не знал греческого, на котором разговаривал Никита. Понять друг друга они могли через переводчика, который мог и не перевести проклятий. Взаимное непонимание на этом диспуте каждый мог трактовать в удобную ему сторону. Возможно, Никита отказался от своего обличения ввиду того, что оно действительно есть плод «дьявольского внушения», сообщает культуролог Григорий Беневиц<sup>8</sup>. «По окончании диспута Никита признал себя побежденным и отказался от своего трактата, который был тут же сожжен на монастырском дворе», — пишет патролог митрополит Иларион (Алфеев)<sup>9</sup>. «Легаты имели одно только утешение — видеть унижение бедного студийского монаха, достигнутое с помощью светской власти. 24 июня они прибыли в Студийский монастырь, куда явился также император со своими приближенными, и потребовали, чтобы

<sup>7</sup> Incipit responsio sive contradictio in eumdem libellum a fratre Humberto episcopo Silvae Candidae. Contra Nicetam // PL 143. Col. 983C — 985A. Цит. по: Козлов М., прот. Западное христианство: взгляд с Востока. М., 2009. С. 119.

<sup>8</sup> Беневиц Г. И. Полемика об опресноках при патриархе Михаиле Керуларии // Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия. В 2 т. Т. 2 / Под науч. ред. Г. И. Беневица и Д. С. Бирюкова; сост. Г. И. Беневиц. М. — СПб.: «Никея» — РХГА, 2009. С. 405.

<sup>9</sup> Иларион (Алфеев), еп. Православие. М., 2008. Т. 1. С. 104.

Никита Стифат анафематствовал свою книгу “Об опресноках, субботе и браке священников”. Поскольку император поддержал требование, то Никита не посмел отказаться, а затем книга была торжественно сожжена, и все разошлись. На другой день эта трагикомедия доиграна: Никита отправился из Студийского монастыря во дворец Пиги, местожительство легатов, получил от них объяснение недоумений, о которых он писал в книге, опять анафематствовал всё, им написанное, и был принят легатами в церковное общение», — сообщает византолог Николай Скабалланович<sup>10</sup>. «После религиозного диспута кардинал заставил Никиту Стифата отречься от своих выпадов против папы и западного обряда»<sup>11</sup>. «В конце концов, он отказывается от своих смело высказанных в работах нападок, и был допущен к общению с Римской Церковью»<sup>12</sup>. «Никита, по приказанию императора, покровительствовавшего из политических видов папским легатам, должен был анафематствовать свое сочинение, сжечь его и признать Римскую Церковь правой в своем учении. Под влиянием внешнего принуждения Никита всё это исполнил, но в душе остался врагом латинян и впоследствии выступил с новыми против них сочинениями: “Об исхождении Св. Духа” и “Об опресноках”»<sup>13</sup>. Суммируя мнения, можно заключить, что «отречение» Никиты было проявлением его монашеского смирения. Как монах он понимал, что единство многомиллионной Церкви зиждется не на его *одиночном* решении. Важность аргументации Никиты не потеряла своей ценности даже тогда, когда он сам отрекся от нее. Истина не зависит от того, что о ней думают. Она есть.

16 июля 1054 г. легаты папы, видя непреклонность патриарха, возложили на алтарь храма Св. Софии хартию отлучения, в которой анафематствуются патриарх Михаил, архиепископ Лев Охридский и патриарший сакелларий Константин; в адрес императора — ничего, кроме похвал. Через четыре дня последовала ответная анафема на латинян патриарха Михаила. Отсутствие в анафеме на византийцев имени Стифата показывает, что латиняне перестали видеть его своим противником, хотя «покаяния» перед ними Никита не произносил.

Скончался Никита Стифат в 1090 г. в Студийском монастыре.

<sup>10</sup> Скабалланович Н. А. Разделение Церквей при патриархе Михаиле Керуларии // Скабалланович Н. А. Византийское государство и Церковь в XI в. От смерти Василия II Болгаробойцы до воцарения Алексия I Комнина. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2010. С. 752.

<sup>11</sup> Войтович Л. В., Домановський А. М., Козак Н. Б. Історія Візантії. Вступ до візантиністики / За ред. С. Б. Сорочана і Л. В. Войтовича. Львів: «Апріорі», 2011. С. 362.

<sup>12</sup> Marti D. Miguel. Nicetas // Biografía eclesiástica completa: Vida de los personajes del Antiguo y Nuevo Testamento, de todos los santos que venera la Iglesia, papas y eclesiásticos célebres por su virtudes y talentos en orden alfabético (bajo la dirección Basilio Sebastián Castellanos de Losada). T. 15. Madrid: Alejandro Gómez Fuentes, 1863. P. 27.

<sup>13</sup> Соколов И. И. Лекции по истории Греко-Восточной Церкви. СПб., 2005. Т. 2. С. 56.

## Христология

Преподобный Никита Стифат акцентирует внимание на образе соединения во Христе Божества и человечества. Этот вопрос был важен в полемике с армянами. «Поэтому и назвали Его не “обоготворенный человек”, а “вочеловечившийся Бог”, ибо, будучи по природе совершенным Богом, Тот же Самый соделался совершенным человеком, не изменившись природой, не призрачно воплотившись, но плотью, взятой от Святой Девы, одушевленной и словесно, и умно и в Нем получившей бытие, соединившись по Ипостаси, неслитно, и неизменно, и нераздельно, не переменив ни природы Своего Божества в сущность плоти, и, конечно, ни сущность Своей плоти в природу Божества, не соделав одной составной природы из Своей Божественной природы и человеческой природы, которую Он воспринял... Ибо естества соединились друг с другом непреложно и неизменно, однако ни Божественное естество не лишилось своей собственной простоты, ни человеческое (естество), конечно, и не изменилось в Божественное естество, и не отправилось в небытие, и не образовалось из двух одно составное естество; ибо не другое (новое) из других (прежних), подобно как человек из души и тела или как из четырех стихий тело, но из различных те же самые. Ибо из Божества и человечества, Он является и называется совершенным Богом и совершенным человеком, и “из двух и в двух” естествах они исповедали и мы исповедуем... Исповедуя же Его и совершенным Богом, и совершенным человеком, они утверждали и мы утверждаем, что Он имеет всё то же, что и Отец, кроме нерожденности, и имеет, за исключением одного только греха, всё то, что первый Адам, а это тело и душа — и словесная, и умная, и что Он имеет, соответственно двум природам, двойные естественные свойства двух природ, две естественные воли — и Божественную, и человеческую, и две естественные деятельности — и Божественную, и человеческую, две естественные свободные воли — и Божественную, и человеческую, и мудрость и ведение — и Божественную, и человеческую. Ибо, будучи единосущен Богу Отцу, свободно желает и действует как Бог; но, будучи единосущным и нам, Он свободно желает и действует как человек, ведь Его чудеса, Его и страдания»<sup>14</sup>.

Двуприродность Иисуса Христа Никита хорошо показал в словах против армян. Преподобный Никита Стифат показывает, что Иисус Христос не может иметь одну природу. Во свидетельство этого он приводит наличие двух праздников, сливаемых армянами воедино, — это Рождество и Крещение, которые отражают двуприродность Иисуса Христа<sup>15</sup>. «Каким образом Бог, будучи бесплотным и бестелесным, явился

<sup>14</sup> О Рае. 43–45.

<sup>15</sup> Слово против армян. 1, 2.

людям через Рождество?»<sup>16</sup> Это скорее не аргументированное доказательство, а свидетельство церковного предания, от которого отошли армяне в своем богословии. Далее следует обличение «возвышенной проповедью»<sup>17</sup>.

**Смешение природ ведет к отрицанию, утрате единосущия.** Две природы соединились «друг с другом непреложно и неизменно... ни одна из них не лишилась собственного своеобразия, или перестала существовать, или одна из двух, как вы говорите, есть одной природы, ставшей сложной. Ведь сложная природа... не может быть единосущной ни одной из тех природ, из которых она сложена»<sup>18</sup>. Это первый важный аргумент в пользу разницы природ во Христе: смешанная природа не может быть полностью единосущна нетварному (Богу) и тварному (человеку).

**Смешение природ ведет к усложнению и, как следствие, к утрате единосущия и невозможности познания одной природой другой природы.** Если природа Христа стала сложеной после вочеловечения, то «Он из простой природы обратился в сложение. И Он не единосущен ни Отцу, Который прост по природе, ни матери. И таким образом, Он не будет познаваться ни как Бог, ни как человек, будучи не единосущен им»<sup>19</sup>.

**Смешанной природе невозможно быть одновременно и тварной, и нетварной,** «смертной и бессмертной, описуемой и неопикуемой»<sup>20</sup>. Если природа одна, то вочеловечение — это воображение или умоповреждение Несториево<sup>21</sup>.

**После соединения Христос «стал из двух природ в одной Ипостаси...** Одно природа и другое ипостась. Ибо природа у людей одна, состоящая из души и тела, а ипостаси у них многие... Одно лицо Петра, и другое — Павла, которые имеют при различии ипостасей общий вид, наблюдаемый в одной природе»<sup>22</sup>. Здесь Никита повторяет сказанное преподобным Иоанном Дамаскином в гл. 7 «Точного изложения православной веры».

**Соединение произошло из двух совершенных природ, а свойство совершенства — неизменность.** Соединение произошло «не по замешательству, или слиянию, или растворению, как Диоскор болтает, и не личное, или относительное, или по достоинству, по одинаковой воле, или по равночестности и соименности, или по благоволению,

<sup>16</sup> Слово против армян. 1, 13–14.

<sup>17</sup> Там же. 1, 2.

<sup>18</sup> Там же. 1, 4.

<sup>19</sup> Там же. 1, 5.

<sup>20</sup> Там же. 1, 6.

<sup>21</sup> Там же.

<sup>22</sup> Там же. 1, 7.

как ненавидящий Бога сказал Несторий, Диодор и Мопсуэстийский Феодор, но по сочетанию, то есть по ипостаси: непреложно, неслиянно, неизменно, нераздельно и неразлучно»<sup>23</sup>. В подтверждение своих слов преподобный Никита ссылается на слова святителя Григория Богослова: «О новое смешение, о удивительная смесь» (перев. иерод. Дионисия (Шлёнова))<sup>24</sup>. «У каждой природы в удивительном и новом смешении вместе с различием сохранилось и своеобразие... Тварное осталось тварным, а нетварное — нетварным; смертное — смертным, и бессмертное — бессмертным... видимое — видимым, и невидимое — невидимым. Поэтому одно сияет чудесами, а другое подчинилось насилию»<sup>25</sup>. Последняя фраза совпадает с цитатой из «Окружного, или соборного послания святейшего Льва, архиепископа города Рима, писанное к Флавиану, архиепископу Константинопольскому (против ереси Евтихия)».

«**Как подверженный страданию был распят, будучи бесплотным?»** — задается вопросом Никита Стифат. И опять цитирует слово 38, 15 святителя Григория Богослова: «Но пострадал как человек, потому что Он был двойным... когда по закону тела уставал, голодал, жаждал, находился в борении и плакал»<sup>26</sup>.

### Прения с армянами

В спорах с армянами Никита поднимал несколько тем. Их мы и рассмотрим здесь в порядке их следования в обличительных словах. Тему первого слова — исповедание Иисуса Христа единоприродным — мы рассматривали выше. Сосредоточимся на последующих темах.

**Неупотребление армянами мира при таинстве Крещения.** Никита Стифат упрекает армян в использовании при крещении кунжутного масла, которым также мажут обувь. «Неужели вы от такого масла и от пользования им исполняете Духом Святым? Вы не обнаруживаете, что из-за этого над вами смеются все православные? В самом деле, не может наитие Святого Духа посетить крещаемого во имя Отца и Сына и Святого Духа и печать Божия на нём запечатлеться без помазания святым миром... Мир же и совершающаяся над ним молитва были преданы Господом апостолам и Церкви Христовой, как написано в их *Постановлениях*»<sup>27</sup>. Никита приводит в доказательство знакомую армянам 27-ю главу 7-й книги Апостольских постановлений, где описывается молитва над миром, а также содержится предостережение не позволять благодарить в молитве тех, «кто возвещает иное учение»<sup>28</sup>.

<sup>23</sup> Слово против армян. 1, 8.

<sup>24</sup> Григорий Богослов, свт. Слово 38, 13.

<sup>25</sup> Слово против армян. 1, 9.

<sup>26</sup> Там же. 1, 10.

<sup>27</sup> Там же. 2, 13–14.

<sup>28</sup> Апостольские постановления, Кн. 7, гл. 27.

«При крещении вы не исполняйтесь Духом Святым и не относитесь к Церкви Православной, или же Христовой, но к синагоге и собранию многообразной ереси»<sup>29</sup>.

**Армяне уклонились в ересь через некоторое время после введения у них христианства.** Желая выяснить, к какой традиции принадлежит армяне, Никита описывает канонические юрисдикции различных Патриархатов<sup>30</sup>, в том числе и подчинение армян, которыми управлял рукоположенный Кесарием Григорий Просветитель, и он «был, по апостольскому преданию, назван им епископом, а не католикосом»<sup>31</sup>. Упоминание Григория связано с желанием Никиты найти точки соприкосновения общего предания с армянами, показать общность веры. Кроме того, из миссионерских соображений в Византии в IX в. был создан культ Григория Просветителя: мощи его положены в Софии, рядом написана фреска, торжественное почитание его происходило 30 сентября, составлялись краткие и пространные жития. Таким образом, Никита желал обратить внимание самих армян на то, что Византия внимательна к ним и не считает их чужими. Однако общецерковная традиция в Армении была утрачена после преемника Григория, его сына Аристакаса. «Но вы, не согласные с учрежденными благодаря апостолам Христовым епископиями в вашей стране, которые мы назвали, и не подчиняющиеся учению великого Григория, которое он хранил как предание отцов и которое он получил, когда его рукоположил Кесарий, скажите нам, к какой вы относитесь епископии или Церкви?.. Вы никоим образом не согласны ни с одной Церковью»<sup>32</sup>. Никита показал, что в начале своего пути Армянская Церковь имела общую традицию с Византийской Церковью, однако после Аристакаса произошли изменения. Автор намекает, что эти изменения привнесены самими армянами.

Не принадлежа ни к одной из пяти патриархальных Церквей, они ввергают себя в опасное состояние<sup>33</sup>. Подобно тому как в человеке имеется всего лишь пять чувств, управляемых одной головой, так и пять патриархальных Церквей управляются одним Главой — Христом. Армяне не управляются пятью Патриархатами, не соглашаясь с их учением, значит они «стали членами блудницы (1 Кор. 6:15) — многоглавой ереси, или, с кем-то блудодействовав, от Бога удалились»<sup>34</sup>. Умоляя уничтожить нечестивые ереси, Никита противопоставляет армян всему христианскому сообществу: «Или вся вселенная обманывается, по-вашему, и только вы *право правите слово истины*... и царство римлян не помазы-

<sup>29</sup> Слово против армян. 2, 14.

<sup>30</sup> Там же. 2, 17–19.

<sup>31</sup> Там же. 2, 19.

<sup>32</sup> Там же. 2, 20.

<sup>33</sup> Там же. 2, 21.

<sup>34</sup> Там же. 2, 24.

вается Богом. Или вся вселенная... направляется правильными догматами»<sup>35</sup>. Кроме армян, к еретикам Никита присовокупляет также и сирийцев.

**Укор в добавлении армянами в Трисвятное «распятый за нас».** Это добавление чуждо традиции Церкви. Ссылаясь на «Точное изложение православной веры» преподобного Иоанна Дамаскина (54 гл.), преподобный Никита Стифат показывает, что армяне таким образом вводят четвертое лицо и сораспинают Сыну Отца и Святого Духа<sup>36</sup>. Впрочем, Никита усматривает и «нисходительный вариант» вставки: «А если надлежало когда-нибудь принять ваше прибавление “распятый за нас”, то оно должно было произноситься в середине и на втором месте: “Святой Крепкий, распятый за нас”. И, пожалуй, хотя и пустой, но, однако, некоторый смысл ваша защита имела бы. Но когда эта прибавка присоединяется к “Святой Бессмертный”, то Божество Отца и Святого Духа считается подверженным страстям, о чём только подумать есть дело, исполненное всякого нечестия»<sup>37</sup>. Никита призывает (как и в предыдущем слове) «очистить от всякой ереси и хулы ваше учение... Так и вышние силы, узнав собственную песнь... споют божественную эту песнь и совершат литургию вместе с вами... И когда вы будете так поступать, ангелы Божии не только будут петь вместе с вами, но и предстоять за весь ваш народ, и помогать в делании заповедей, и тайноводствовать вас в православной вере, храня которую, сегодня вся вселенная и Церкви Божии, кроме вас и сирийцев, неправильно крещеных во Христа, блещут православной верой»<sup>38</sup>.

**Армяне учат, «будто через канал Сын и Слово Божие прошел Деву, что именно есть откровенное учение Валентина и Василида египтянина»<sup>39</sup>.** Из чего это видно? В качестве аргумента Никита приводит хронологию празднования Рождества Христова: «Пятого января Благовещение, произошедшее через ангела Гавриила утром, вы празднуете вечером, в течение дня — Рождество Христа и опять шестого дня того же самого месяца Его Крещение»<sup>40</sup>. Получается, что армяне сокращают девятимесячный промежуток между Благовещением и Рождением до одного дня. «Тотчас в этот же день и будто через трубу Бог Слово, единосущный Отцу, прошел Ее непорочную и пречистую утробу и родился. И якобы Он был одновременно зачат, рожден и Иоанном крещен в Иордане»<sup>41</sup>. Никита подробно рассматривает изъяны такого празднования,

<sup>35</sup> Слово против армян. 2, 26.

<sup>36</sup> Там же (Третье слово против учения армян о Трисвятном). 3, 4.

<sup>37</sup> Там же (Третье слово против учения армян о Трисвятном). 3, 5.

<sup>38</sup> Там же (Третье слово против учения армян о Трисвятном). 3, 6.

<sup>39</sup> Там же (Четвертое обличительное слово на скрытую ересь армян). 4, 1.

<sup>40</sup> Там же (Четвертое обличительное слово на скрытую ересь армян). 4, 3.

<sup>41</sup> Там же.

показывая, что Иисус Христос, согласно армянам, не соединился с плотью человеческой, не развивался, подобно всем людям, в утробе, не возрастал, как об этом пишется в Евангелии, и, родившись, сразу крестился в тридцатилетнем возрасте.

Армяне следуют еретикам Василиду, который учил, что Христос прошел через Деву, как через трубу, и Маненту, который учил, что воплощение было призрачным, воображаемым, а не истинным. Это видно из канона, надписанного «Канон на Благовещение Богоматери» и читаемого армянами 5 января. В этом каноне первый тропарь посвящен Благовещению, а второй — Рождеству Христову. В доказательство того, что между этими событиями довольно большой временной отрывок, Никита приводит свидетельство Евангелия о времени посещения Марией Елисаветы (Лк. 1:26–56), доказывая, что Благовещение произошло в марте, «а вы совершаете праздник Благовещения в пятый день января месяца, очевидно, четвертого по счёту со времени зачатия Елисаветы, и поступаете противозаконно, явно одобряя названных ересеначальников, и нерассудительно, и не знаете, что творите»<sup>42</sup>. Соединяя праздники воедино, армяне угождают «Несторию, врагу Богородицы, домогаясь того, чтобы принять его учение»<sup>43</sup>.

**Армяне отказываются от просфор, замешанных женщинами**, «полагая, что род женский... нечист», и не зная, что «хлеб... не от замешивающего... освящается... но от молитвы, произносимой на проскомидии», и от «нахождения Святого Духа»<sup>44</sup>. «Сам Христос... позволил... чтобы обоженное Его тело... мыли и пеленали женщины-повитухи... чтобы руки жены-блудницы помазали миром Его обоженную главу и держали Его пречистые стопы и оскверненные уста их лобызали»<sup>45</sup>, а армяне не позволяют женщинам замешивать хлеб, являющийся обычным хлебом до освящения.

**Армяне не разбавляют литургическое вино**, чтя еретиков Павла Самосатского и Феодотиона. «Ибо единение вина с водой показывает различие двух Его природ — человечества... и Божества, как и когда Он висел на кресте, истекли из пречистого Его Божества не так, что Божественная природа по сущности является водой — прочь [помысел], — но что вода, текущая, и живая, и движущаяся, и орошающая, по Божественному Писанию, в котором и камнем краугольным, и хлебом, и бисером, и зерном горчичным называется, не являясь по природе ничем из названного»<sup>46</sup>. Далее Никита приводит ряд цитат из Писания, в которых воде усваивается значение благодати Божией (Ис. 26:19; 55:1;

<sup>42</sup> Слово против армян. (Четвертое обличительное слово на скрытую ересь армян). 4, 6.

<sup>43</sup> Там же. 4, 7.

<sup>44</sup> Там же.

<sup>45</sup> Там же. 4, 8.

<sup>46</sup> Там же. 4, 9.



12:3; Ин. 7:37; 4:10, 13–14; 6:35; 7:38–39), в частности, эпизод с самарянкой, которой Христос предложил воду, выпив которую, она бы не жаждала вовек, и Тайную Вечерю, на которой вино было смешано с водой (со ссылкой на Апостольские постановления, кн. 8, гл. 12)<sup>47</sup>. Кровь Никита связывает с человечеством Иисуса Христа, а воду — с Божеством. Таким образом, армяне почитают Христа только как человека, потому что приносят только вино во образ Его Крови, без воды<sup>48</sup>.

**Армяне не почитают святых в среду и пятницу, отдавая предпочтение посту в эти дни.** Здесь Никита говорит об общем для византийцев и армян святом Николае Мирликийском, который был на том же Соборе, на котором был и католикос Аристаке с царем Тиридатом. Этот святой почитается византийцами даже тогда, когда память его приходится на среду или пятницу: «Мы упраздняем пост, радуясь его похвалам... И мы так поступаем, не упраздняя установленное правило апостолов Христовых, оставляя и разрешая пост, но соблюдая и в этом более апостольское законоположение»<sup>49</sup>. Далее Никита ссылается на Апостольские постановления — кн. 5, гл. 15, и кн. 7, гл. 23, где говорится, что пост в среду и пятницу установлен в память взятия под стражу и распятия Христа соответственно, а «званные на агапы, устраиваемые ради святых во славу Божию, и не приходящие, анафема»<sup>50</sup>.

Прп. Никита заключает свое обличение армян, обобщая заблуждения, которые он возводит к тому или иному еретику, называя их учение многоглавой ересью. «Потому что от Валентина нечестивого вам досталось показывать через то, что вы совершаете, что Сын Божий прошел, как через канал, через Деву и Богородицу Марию. А от безбожного Манента — то, что в воображении, а не воистину, Сын Божий Господь наш Иисус Христос воплотился. А от Нестория помешанного — не петь ежедневно песнь Богородицы и не допускать, чтобы ваше приношение было от жены. А от Павла Самосатского и Феодотиона — то, что вы считаете Господа будто простым человеком. А от Ария — то, что вы считаете бездушной плотью Господа и страстным Его Божество. А от Аполлинария — то, что вы исповедуете одну природу Бога Слова и Его плоти после единения»<sup>51</sup>. Прп. Никита заканчивает свои обличения призывом армян соединиться посредством Апостольской и Соборной Церкви со Христом.

Другие темы полемики прп. Никиты Стифата: служение на опресноках (полемика направлена против армян и латинян), совершение Литургии в будние дни Четыредесятницы, пост в субботу, безбрачие иереев.

<sup>47</sup> Слово против армян. (Четвертое обличительное слово на скрытую ересь армян). 4, 12.

<sup>48</sup> Там же. 4, 11.

<sup>49</sup> Там же. 4, 15.

<sup>50</sup> Там же. 4, 16.

<sup>51</sup> Там же. 4, 18.

**Осуждение употребления опресноков** впервые возникло в споре с армянами и продолжено в полемике с латинянами.

Новозаветная Церковь служит на квасном хлебе, который находится в динамике на протяжении приготовления, как и Церковь в своем пути; также квасной хлеб символизирует Воскресение.

В Армянской Церкви опресноки, как и другие обычаи иудаизма (словное священство, благословение жертвенных животных, что было осуждено Трульским Собором), были насаждены вскоре после введения христианства. Опресноки, как несоставной хлеб, цельный, были свидетельством веры армян в нетварность плоти Христа после соединения с Божеством. Это ответвление монофизитства именуется «актистизм» (греч. *ἄκτιστος* — несотворенное). Армянская Церковь — единственная из христианских Церквей (кроме Католической Церкви), которая служит на опресноках.

В Западной Церкви о появлении опресноков сообщает 6-е правило Толедского Собора 693 г., надписанное: «Об усердном приготовлении целых просфор (*integra oblata*) для священнодействия Евхаристии». «Дошло до нашего собрания, — сообщает правило, — что в некоторых частях Испании священники, или по небрежности, или по неведению, не употребляют чистый и приготовленный с прилежанием хлеб для Евхаристии (*non panes mundos et ex studio praeparatos supra mensam Domini in sacrificio*) ... но они... (заранее) разламывают на известные части круглый хлеб, который приготавливается ими для обыкновенного употребления... Эта традиция не освящена историей... Хлеб для Евхаристии должен быть приготовлен с усердием, целый и чистый (без примесей), небольшой, подобный просфоре, согласно традиции Церкви (*integer et nitidus qui ex studio fuerit praeparatus, neque grande aliquid sed modica tantum oblata secundum quod ecclesiastica consuetudo retentat*)»<sup>52</sup>. Правило предписывает употреблять на богослужении целый, не разделенный заранее на куски хлеб. Описанное нововведение не соответствует установленной Господом на Тайной Вечере традиции преломления целого хлеба, о чём засвидетельствовано в синоптических Евангелиях и указано в правиле. Кроме запрета использовать на Евхаристии заранее раздробленный хлеб, это правило запрещает укоренившуюся практику служить на хлебе, «который приготавливается ими (священниками) для обыкновенного употребления», иначе — на опресноках, которые готовить быстрее и легче. С введением celibата в Западной Церкви со времен папы Григория Великого (590–604 гг.) «утверждается употребление опресноков»<sup>53</sup>, поскольку «приготовление хлеба перешло

<sup>52</sup> Tejada y Ramiro J. Colección de cánones y de todos los concilios de la Iglesia de España y de America. T. II. Madrid, 1864. Pp. 571–572.

<sup>53</sup> Ibid. P. 572.

в руки клириков... ввели и особый способ приготовления, так как опресноки готовятся легче, а их употребление не было запрещено никаким законом»<sup>54</sup>. Дополнительной причиной перехода на опресноки было отсутствие жен у священнослужителей, которые бы могли разделить труды по приготовлению евхаристического хлеба. Католические толкователи этого правила утверждают так: «Некоторые делают вывод из этого канона, что Испанская Церковь тех времен употребляла для богослужения хлеб обыкновенный и квасной (*pan usual y fermentado*) ... Кроме того, всем ученым известны сильные аргументы Мабильёна, который убедительно доказывает, что Латинская Церковь никогда не использовала квасной хлеб (*pan fermentado*), но всегда употребляла пресный (*ázimo*)»<sup>55</sup>.

Патриарх Фотий в полемике с латинянами не упоминает о западном обычае служения на опресноках. Возможно, эта практика не была повсеместна и строго не регламентировалась.

Армяне и латиняне видели в квасном хлебе греховность человеческого рода, нечистоту, ссылаясь на слова апостола Павла: *Посему станем праздновать не со старою закваскою, не с закваскою порока и лукавства, но с опресноками чистоты и истины* (1 Кор. 5:8).

Служение на опресноках — это уклонение от церковной традиции, укорененной в Священном Писании, что и стремится доказать прп. Никита Стифат.

Прп. Никита говорит, что употребляющие опресноки «находятся под сенью закона и вкушают пищу иудеев, а не разумную и живую пищу Бога и нам, уверовавшим людям, насущную и единосущную, как мы были научены просить свыше *насущный хлеб* (Мф. 6:11). Ибо что есть *насущный*, как не *единосущный нам*? Никакой же другой хлеб нам не единосущен, но только Тело Христа, потому что Он единосущен нам по плоти Своего человечества. Если же одушевлена сущность нашего смешения, в которую облеклось Слово, вы, стало быть, не едите хлеб, насущный и единосущный нам, причащаясь опресноками. Ведь опресноки, очевидно, и бездушны, как яснее учит сама природа вещей. Ибо прежде малая закваска бросается в замешанную муку и смешивается с ней, и, одна совершив всю закваску, подогревает ее некоторой жизненной силой и приводит в движение, делая ее словно в самом деле живой... Имейте в виду, что в опресноках совершенно нет никакой жизненной силы, ибо они мертвы, в хлебе же, то есть в Телесном Христовом, трое живущих и сообщающих жизнь тем, кто его достойно вкушает: дух, вода и кровь, как и сам наперсник Христов Иоанн

<sup>54</sup> Чельцов М. Полемика между греками и латинянами по вопросу об опресноках в XI–XII вв. СПб., 1879. С. 40.

<sup>55</sup> Tejada y Ramiro J. Colección de cánones y de todos los concilios de la Iglesia de España y de America. Madrid, 1864. T. 2. P. 572.

подтверждает своим свидетельством мое слово. *Три свидетельствуют*, — говорит он, — *дух, вода и кровь; и сии три об одном* (1 Ин. 5:8), очевидно, что в Телѣ Христовом. Это и во время распятия Христа стало ясным, когда из Его пречистого ребра истекла вода и кровь, ведь плоть была прободена копьем. А Живой и Святой Дух пребывал в Его обоженной плоти, которую вкушая в хлебе, претворяемом Духом и становящемся плотью Христовой, мы живем в Нем, потому что вкушаем живую и обоженную плоть. Таким же образом пьющие и кровь Его, живую и теплейшую, с водой, истекшей из неврежденного Его (непорочного, чистого) ребра, мы очищаемся от всякого греха и наполняемся согревающим Духом. Ведь мы, как видите, теплую, как из ребра Господа, пьем чашу. Потому что из живой и теплейшей плоти Христа Духом Он нам источил кровь и воду, что не может произойти у тех, кто ест опресноки»<sup>56</sup>.

Кардинал Гумберт пишет в письме «Против Никиты», что его рассуждения «о сосущественном и вышесущественном бесцельны, потому что Господь Иисус всем людям единосущен»<sup>57</sup>. Касательно применения цитаты из Послания «наперсника Христова Иоанна» кардинал говорит, что Никита «неверно использует Священное Писание... Апостол здесь говорит о крещении... Потому что в крещении некоторым образом есть три элемента, хотя крещение едино»<sup>58</sup>. Кардинал называет богохульством свидетельство прп. Никиты о Духе Святом, пребывающем в обожествленном теле Христа, когда из него истекла кровь и вода. Относительно теплоты крови в теле Христа после распятия Гумберт пишет: «Кровь была, естественно, уже не теплая, потому что тело уже умерло и похолодело. Если же Христос согрел ее каким-либо образом, почему евангелисты умолчали о таком чуде и таинстве?»<sup>59</sup>

«Живость» квасного хлеба кардинал не смог оспорить, так же как и ссылку Никиты на отсутствие свидетельства об опресноках в тексте Писания. Защищая употребление опресноков, Гумберт не говорит о древности этого обычая ввиду трудности разрешения и для него этого вопроса. Итак, основной акцент полемики прп. Никиты направлен на указание нарушения латинянами церковной традиции: «Ибо вы, исследовав и всё Божественное Писание, не найдете, чтобы Христос или Его апостолы говорили об опресноках, когда тайно совершалось Им таинство Нового Завета»<sup>60</sup>.

<sup>56</sup> Никиты, монаха и пресвитера Студийского монастыря, рассуждение против франков, то есть латинян. 2, 1–3, 2.

<sup>57</sup> Гумберт. Против Никиты. 3 // *Incipit responsio sive contradictio in eumdem libellum a fratre Humberto episcopo Silvae Candidae. Contra Nicetam* // PL 143. Col. 985C.

<sup>58</sup> Там же. 4–5 // *Ibid.* Col. 985D — 986B.

<sup>59</sup> Там же. 6 // *Ibid.* Col. 986C.

<sup>60</sup> Никиты, монаха и пресвитера Студийского монастыря, рассуждение против франков, то есть латинян. 5, 2 // *Incipit cujusdam Nicetae presbyteri et monachi monasterii Studii. Libellus contra latinos editus* // PL 143. Col. 973–975.

**Осуждение традиции совершения латинянами полной Литургии в будние дни Великого поста** прп. Никитой вызвано отсутствием этой традиции в Церкви. Наоборот, ряд канонов (69 Ап.<sup>61</sup>, 19 пр. Гангр.<sup>62</sup>, 49 и 51 пр. Лаод.<sup>63</sup>, 52 пр. VI Всел.<sup>64</sup>) запрещает совершение полной Литургии в будние дни Четыредесятницы. Постановления VI Вселенского Собора отвергались латинянами, потому что осуждали их обычаи (о посте в субботу (52 и 55 пр.), безбрачии священников (30 пр.) и Преждеосвященных Дарах (52 пр.)). Кроме того, Никита ошибочно полагал, что на Соборе председательствовал папа Агафон, и, стало быть, латиняне должны прислушиваться к решениям этого Собора. Гумберт воспринял это как умышленную подмену фактов и с ответным предубеждением оспаривал ссылки Никиты на правила VI Вселенского Собора: «Ты лжешь, что на этом Соборе председательствовал Агафон, вместо него были легаты»<sup>65</sup>.

Опираясь на вышеуказанные эти правила, Никита укоряет латинян: «Таким образом, наследуя, в субботы и воскресенья в третий час, в который и Дух Святой сошел на учеников, мы совершаем Евхаристию; в эти же дни мы освящаем Божественные Дары, которые и храним в продолжение недели. В остальные же дни недели до девятого часа не совершается никакого служения, потом священники с диаконами, войдя, совершают каждение. После чтения из пророков и проповедей свт. Василия Великого Св. Дары переносятся на алтарь; затем, произнося преданные нам от Господа установительные слова, мы возносим Преждеосвященный Хлеб, произносим: “Святая святым”, и приобщаемся таинству Преждеосвященных Телу и Чаше Господней. Потом благодарим Бога... Питаемся же постом зеленью и овощами, и, кому угодно, пьют теплую воду. Так мы проводим все недели. Вы же, напротив, совершая ежедневно Евхаристию в третий час дня, являетесь нарушителями канонов»<sup>66</sup>.

<sup>61</sup> «Если какой епископ, пресвитер или диакон, чтец или певец не постится в продолжение Св. Четыредесятницы, да будет отлучен, за исключением случая болезни или иного телесного препятствия». Текст правила согласно его редакции у прп. Никиты: Никиты, монаха и пресвитера Студийского монастыря, рассуждение против франков, то есть латинян. 5, 12 // *Incipit cujusdam Nicetae presbyteri et monachi monasterii Studii. Libellus contra latinos editus* // PL 143. Col. 980C.

<sup>62</sup> «Аще кто из подвижников, без телесных нужды, возносится и разрешает посты, преданные к общему соблюдению и хранимые Церковью, пребывая притом в полном разуме, да будет под клятвою».

<sup>63</sup> 49-е пр.: «Не подобает в Четыредесятницу приносить Святой Хлеб, разве токмо в субботу и в день воскресный»; 51-е пр.: «Не подобает в Четыредесятницу дни рождения мучеников праздновати, но совершати память святых мучеников в субботы и в дни воскресные».

<sup>64</sup> «Во все дни поста Святыя Четыредесятницы, кроме субботы и недели и святого дня Благовещения, Святая литургия да бывает не иная, как Преждеосвященных Даров».

<sup>65</sup> Гумберт. Против Никиты. 16 // *Incipit responsio sive contradictio in eundem libellum a fratre Humberto episcopo Silvae Candidae. Contra Nicetam* // PL 143. Col. 990B.

<sup>66</sup> Никиты, монаха и пресвитера Студийского монастыря, рассуждение против франков, то есть латинян. 5, 14 // *Incipit cujusdam Nicetae presbyteri et monachi monasterii Studii. Libellus contra latinos editus* // PL 143. Col. 980D — 981AB.

В своем ответе Гумберт отказывается признавать свидетельство Трулльского Собора, потому что «эти правила Римская кафедра никогда не принимала и не сохраняла»<sup>67</sup>. Также он отвергает свидетельство Никиты из «Апостольских постановлений» на основании апокрифичности этой книги: «Это не закон Господа»<sup>68</sup>. «Кто вкушает Самого Христа, жизнь вечную вкушает... Мы верим, что вкушаем жизнь нетленную... неужели мы испортим пост, полагая, что едим нетленное?»<sup>69</sup> На запреты, которые содержатся в канонах Церкви и которые приводит прп. Никита, Гумберт отвечает, что в раннехристианское время пост не содержался и, согласно Деян. 2:42, 46, ученики Христовы ежедневно пребывали в молитве, преломляя хлеб. О посте Четыредесятницы ничего не сказано в Новом Завете, следовательно, в Великий пост можно совершать литургию в будние дни<sup>70</sup>. «Это передано от апостолов, и кто вы такие, что дважды в неделю преломляете хлеб. Христос, благословив хлеб, раздал его, а не отложил в сторону до завтрашнего дня»<sup>71</sup>.

**Осуждение безбрачия латинских священников.** Вновь Никита спрашивает: «Откуда такая традиция?» И, защищая брак священников, приводит в свидетельство каноны (5 и 40 пр. Апост.<sup>72</sup>, 17 гл. 6 кн. Апост. пост.<sup>73</sup>, 13 пр. VI Всел.<sup>74</sup>). Цитируя традицию Церкви, запечатлен-

<sup>67</sup> Гумберт. Против Никиты. 20 // *Incipit responsio sive contradictio in eumdem libellum a fratre Humberto episcopo Silvae Candidae. Contra Nicetam* // PL 143. Col. 991D — 992A.

<sup>68</sup> Там же. 16 // *Ibid.* Col. 990A.

<sup>69</sup> Там же. 22 // *Ibid.* Col. 993C.

<sup>70</sup> Там же. 23 // *Ibid.* Col. 993D — 994B.

<sup>71</sup> Там же. 23 // *Ibid.* Col. 994B.

<sup>72</sup> 5-е пр.: «Епископ, пресвитер или диакон да не изгонит своей жены под видом благочестия. Если же изгонит, да будет отлучен от церковного общения; а оставаясь непреклонным, да будет извержен от священного чина»; 40-е пр.: «Ясно известно да будет собственное имя епископа (если он имеет собственное) и ясно известно — Господне, чтобы епископ, умирая, имел власть оставить собственное, кому хочет и как хочет, и чтобы под видом церковного не было растрачено имя епископа, имеющего иногда жену и детей, или сродников, или рабов. Ибо праведно сие пред Богом и человеками, дабы и Церковь не потерпела некоего ущерба, по неизвестности имени епископского, и епископ или его сродники не подверглись отобранию имени за Церковь, или же чтобы близкие к нему не впали в тяжбы и кончина епископа не была сопровождаема безславием».

<sup>73</sup> «Мы сказали, что в епископа, пресвитера и диакона должно поставлять однобрачных, в живых ли будут жены их или уже умерли. Но после рукоположения непозволительно им ни вступать в брак, если они не женаты, ни сочетаться с другими, если они женаты: они должны довольствоваться тою женою, которую имели, когда пришли к рукоположению».

<sup>74</sup> «Поскольку мы узнали, что в Римской Церкви, в виде правила, предано, чтобы те, которые имеют быть удостоены рукоположения во диакона или пресвитера, обязывались не сообщаться более со своими женами: то мы, последуя древнему правилу апостольского благоустройства и порядка, соизволяем, чтобы сожитие священнослужителей по закону и впредь пребыло ненарушимым, отнюдь не расторгая союза их с женами и не лишая их взаимного в приличное время соединения... Подобно и если кто, пресвитер или диакон, под видом благоговения, изгонит жену свою: да будет отлучен от священнослужения, а пребывая непреклонным, да будет извержен».

ную в канонах и восходящую к апостолам<sup>75</sup>, Никита спрашивает: «Если апостолы действительно имели традиции, которые вы содержите, — пишет Никита, — то почему они их не передали?»<sup>76</sup> В своем ответе кардинал опять порицает обращение Никиты к Апостольским постановлениям и сосредоточивается на 13-м правиле Трулльского Собора, в котором запрещено изгонять жену под видом благочестия. Содержание правила ясно указывает на наличие жен у священнослужителей. Гумберт же толкует его в том смысле, что им запрещается лишать попечения своих жен (одевать и поддерживать материально)<sup>77</sup>. Только их он ставит в положение сестер, ссылаясь на слова апостола Павла: *Или не имеем власти иметь спутницу сестру жену, как и прочие апостолы, и братья Господни, и Кифа?* (1 Кор. 9:5). «Не для научения (спутниками в проповеди) ли они были?»<sup>78</sup> «Ты Церковь Божию желаешь превратить в синагогу сатаны и публичный дом Валаама и Иезавели, которые вторят Николаю: “Епископу, пресвитеру и диакону мы возвещаем, что, имея одну жену и живя с нею они живут, как бы с мертвыми”. Не позволено после возложения рук им быть холостыми, но брак предшествует рукоположению... Получается, невозможно после рукоположения быть без жены. Тогда апостолы Иоанн, Павел и Варнава и их последователи после церковного посвящения, без сомнения, виновны?.. Откуда взялось, чтобы будущие епископы, пресвитеры, диаконы и субдиаконы, прежде чем избрать жену, имели ее как помощницу в проповеди (служении) и принуждали вступать в плотское соитие? Так поступают ученики злобного Мухаммеда»<sup>79</sup>. Гумберт основывает свое мнение на авторитете Священного Писания: *Если кто хочет идти за Мною, отвергнись себя, и возьми крест свой, и следуй за Мною* (Мф. 16:24), на авторитете пап Иннокентия и Сириция (необходимость помощи в проповеди), а также на словах папы Виктора, который говорит, что «достойно, целомудренно и высоконравственно для Церкви не сходиться клирикам и причетникам с женами, потому что свое служение они ведут ежедневно»<sup>80</sup>. Папа Виктор свое мнение основывает на словах книги Левит: *Я — Господь Бог ваш: освящайтесь и будьте святы, ибо Я свят; и не оскверняйте душ ваших каким-либо животным, ползающим по земле* (Лев. 11:44). Достаточно оскорбительно образ Божий приравнять к животному.

<sup>75</sup> Никиты, монаха и пресвитера Студийского монастыря, рассуждение против франков, то есть латинян. 5, 15 // *Incipit cuiusdam Nicetae presbyteri et monachi monasterii Studii. Libellus contra latinos editus* // PL 143. Col. 981CD — 982A.

<sup>76</sup> Там же. 5, 16 // *Ibid.* Col. 982B.

<sup>77</sup> Гумберт. Против Никиты. 27 // *Incipit responsio sive contradictio in eundem libellum a fratre Humberto episcopo Silvae Candidae. Contra Nicetam* // PL 143. Col. 997D.

<sup>78</sup> Там же. 27 // *Ibid.* Col. 998A.

<sup>79</sup> Там же. 26 // *Ibid.* Col. 997D.

<sup>80</sup> Там же. 29 // *Ibid.* Col. 998CD.

**Осуждение субботного поста латинян.** Прп. Никита спрашивает латинян: «Из какого предания вы взяли пост в субботу? Из Священного Писания? От апостолов? Нет. Преемники апостолов в 5-й книге Постановлений, написанной мучеником Климентом, говорят, что Господь не заповедовал поститься в субботу, потому что Он завершил в этот день творение всего на земле. Таким образом, все субботы и воскресенья мы должны праздновать, радоваться, а не печалиться. В 24 гл. 7 кн. Апостольских постановлений сказано: “Субботу и день Господень вы празднуйте; ибо та есть воспоминание творения, а эта — Воскресения. Одну только во всём году субботу должны соблюдать вы, именно ту, в которую Господь погребен. В эту субботу прилично поститься, а не праздновать; ибо доколе Творец находился под землею, пригоднее сетование о Нём, нежели радование о творении, потому что Творец и по естеству, и по достоинству превосходнее творений Его”. Однако это, тайно написанное папой Климентом, не постановляется. Это великое знание отменяет пост в субботу, и отлучается от Церкви принимающий этот пост. Об этом же и 64-е правило святых апостолов: «Если кто из клира усмотрен будет постящимся в день Господень или в субботу, кроме одной только (Великой Субботы): да будет извержен. Если же мирянин: да будет отлучен»<sup>81</sup>. В своем ответе Гумберт указывает Никите, что книга Апостольских постановлений, на которую он ссылается и которую, как он свидетельствует, написал предстоятель его Церкви, есть апокриф, потому ее свидетельства он не принимает.

Полемика не имела положительного исхода. Прп. Никита, зная о заблуждениях латинян, писал против них. Кардинал ответил на аргументацию Никиты, однако со стороны Никиты не последовало продолжения полемики ввиду разрыва общения двух сторон. Нам неизвестно, на чём бы основывал свой ответ на укоры кардинал. Прп. Никита проявляет самоотверженность в своих выступлениях против кардинала, который смотрит на него свысока.

Полемика Никиты Стифата и кардинала показывает состояние отношений обеих Церквей, меру знания и защиту своей позиции, а также характер эпохи.

<sup>81</sup> Никиты, монаха и пресвитера Студийского монастыря, рассуждение против франков, то есть латинян. 5, 11 // *Incipit cujusdam Nicetae presbyteri et monachi monasterii Studii. Libellus contra latinos editus* // PL 143. Col. 979D — 980A.



**К вопросу о влиянии духа  
гуманизма и Просвещения  
на личность и труды воспитанника  
Киевской академии преподобного  
Паисия Величковского**

Осенью 1739 г. воспитанник Киевской академии 16-летний Пётр Величковский, отличавшийся до тех пор прилежанием<sup>1</sup>, начинает пропускать уроки. Вместо учебы он проводит время среди монахов, составляющих окружение Молдавского митрополита Антония (Путняну-Черновского), бежавшего из Ясс в Киев<sup>2</sup> после заключения мира между Россией и Турцией<sup>3</sup>. В окружение Молдавского митрополита Пётр попал через своего наставника иеросхимонаха Пахомия, постриженника митрополита Антония. Пётр подружился с монахами, окружавшими митрополита Антония, ходил к ним на службы, полюбил молдавский язык и утвердился в своем намерении стать монахом<sup>4</sup>. В таком времяпровождении проходит четыре месяца. Подобное нерадение к учебе не остается незамеченным.

В январе 1740 г. Петра вызывают к начальствовавшему над школами архимандриту Братского Богоявленского монастыря Сильвестру Кулябке<sup>5</sup>. Пётр, отвечая на вопрос: «Яковья ради вины оставил [еси] школьное учение?», приводит, в числе прочего, следующие причины:

<sup>1</sup> «Петр Велечковский. Полку малороссийского з места Полтавы син священнический. Добраго [учения]» (орфография сохранена). См.: Акты и документы, относящиеся к истории Киевской академии / Введение и примечания Н. И. Петрова. К., 1904. Отд. 2. Т. 1. Ч. 2. С. 78.

<sup>2</sup> Об обстоятельствах, сопровождавших переезд митр. Антония (Путняну) в Киев, см.: Чучко М. Жизнь и деятельность митрополита Антония Путняну-Черновского († 1748) в северных волостях земли Молдавской и в провинции Буковина // Русин. 2012. № 3 (29). С. 91–105 (См. также электронный вариант издания: Научная электронная библиотека «Киберленинка» [Электронный ресурс] / URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/zhizn-i-deyatelnost-mitropolita-antoniya-putnyanu-chernovskogo-1748-v-severnyh-volostyah-zemli-moldavskoy-i-v-provintsii-bukovina>).

<sup>3</sup> Подписан 18 сентября 1739 г. в Белграде.

<sup>4</sup> Повесть о святем соборе // Преподобный Паисий Величковский. Житие и избранные творения. Серпухов, 2014. С. 7–161, здесь с. 32.

<sup>5</sup> Преп. Паисий рассказывает об этом разговоре в автобиографической повести, чаще всего для краткости именуемой Автобиографией: Повесть о святем соборе. С. 34–36.

«[...] Первая вина, еже ради оставих внешнее оучение, есть непреломное мое намерение быти монахом [...]. Вторая же, яко от внешнего оучения не ощущаю в души своей никоеяже ползы, слыша бо в нем чаште воспоминаемых богов и богинь еллинских и басни пиитическия, возненавидех от души таковое оучение. Зане аще бы и во внешнем оучении оучители оупотребляли словес богоносных Церкви Святыя оучителей, духовнаго разума от Пресвятаго Духа научившихся, то сугубыя бы ползы духовнаго разума и внешнего оучения оученики сподоблялися: а понеже [...] не от Духа Свята, но от Аристотеля, Цицерона, Платона и прочих языческих любомудрцев разума оучатся, сего ради до конца ослепша лжею, и прелстишася от пути праваго в разуме, и словес точию изглагланнии оучатся: внутрь души мрак и тма, на языке же вся их премудрость, то по свидетелству сему, от таковаго оучения не ощущая в души моей пользы, к тому же и бояся, да не како от него, якоже и мнозем случается, впаду в развращенный разум, оставих е».

В ответ на это Сильвестр Кулябка, «яко муж премудрейш», пытается переубедить Петра, объясняя ему, что нет ничего удивительного в том, что он не видит пользы в подобном образовании, потому что «до больших оучений не доспел». А вот когда дойдет до оных, то познает и великую их пользу, «возрадуется и прославит Бога», избавившего его «от таковаго невежества».

Говоря современным языком, юный Пётр Величковский подверг критике образовательную концепцию Киевской академии, строившей обучение не на святоотеческих текстах, а на текстах классической античности («еллинские боги и богини», «басни пиитические», Аристотель, Платон, Цицерон), и уделявшей чрезмерное внимание формированию риторических и вообще литературных навыков («на языке же вся их премудрость») у учеников.

Считается общепризнанным, что митрополит Пётр Могила создал Киевскую коллегию в качестве православной альтернативы иезуитским учебным заведениям, заполонившим собой всю Европу уже во второй половине XVI в. А потому-де Киевская академия копировала один к одному и концепцию, и учебную программу, и даже учебные пособия иезуитов. При ближайшем рассмотрении, то есть если учитывать не только программу *высших* классов академии (философии и богословия), но и программу *низших* классов (или «школ», как тогда говорили) грамматики, пиитики и риторики, а также если учитывать дух, царивший в академии (об этом — ниже), становится очевидным, что происхождение академии сложнее — в двух смыслах. Во-первых, во многих отношениях напрашиваются параллели с реформой образования, проведенной уже в первой четверти XVI в. в Германии Филиппом Меланхтоном, «Praeceptor Germaniae», как его называл Лютер. Во-вторых, ко време-

ни учебы в Киеве Петра Величковского представляется не менее вероятным и определенное, пусть даже не прямое, влияние на академию духа Просвещения.

Интерес к возможным источникам влияния на Киевскую академию не является праздным. Как известно, воспитанник академии Пётр Величковский (который через полгода после процитированного выше диалога всё-таки покинул академию) прославился как «возродитель старчества», как возобновитель исихастской традиции в славянском и молдавском монашестве. Преп. Паисий стоял также за созданием (а не только за переводом!) колоссальной антологии забытых к тому времени святоотеческих аскетических творений, славянское издание которых в конце XVIII в. оказало сильнейшее влияние на последующие поколения православных — монашествующих, мирян, богословов — как в пространстве тогдашней Российской империи, так и на территории Молдовы и Валахии.

При ближайшем рассмотрении многое в преп. Паисии — личность, биография, труды, его концепция духовного руководства — выдает человека, не только впитавшего в себя тысячелетие святоотеческой аскетической литературы, но и ставшего плодотворнейшей почвой для семян, которые всё-таки успела насадить в него Киевская академия и которые биографами Паисия последовательно игнорируются. Семена эти представляют собой лучшие элементы педагогических идей как Реформации и католичества, так и православия на территории Украины и Молдовы — лучшее, чем располагала на тот момент система образования в украинских землях в лице Киевской академии.

Тезис моего краткого обзора, которым я теперь хочу проиллюстрировать сказанное, состоит в следующем: преп. Паисий Величковский — а вместе с ним и всё, связанное с его именем — обязан Киевской академии много бóльшим, чем он сам это осознавал и чем это принято считать перед лицом того факта, что он покинул академию из-за несогласия с подобным типом образования.

## 1. Реформация

Обратимся к реформе образования, проведенной в XVI в. в Германии Филиппом Меланктоном — правой рукой Лютера, автором основного массива вероучительных документов виттенбергской Реформации. Одной из важнейших предпосылок прорыва в европейском образовании Нового времени стало, с одной стороны, падение Византийской империи: массово эмигрируя на Запад, ученые греки вывозили и библиотеки, что, в свою очередь, подхлестнуло возрождение интереса к древнегреческой и римской античности — возрождение, давшее название целой эпохе. Другим важным обстоятельством было изобретение

механических печатных станков в XV в., приведшее к революции в книгопечатании<sup>6</sup> и к быстрому распространению в том числе книг, связанных с античностью. Познания в античности, подражание античным образцам стали своего рода мерой образованности. В центре этой эпохи стоит *интерес к человеку*, нашедший свое отражение в возрождении античного понятия *humanitas*, и *интерес к источникам*. Лозунг этой эпохи — возвращение *ad fontes*. В 1516 г. Эразм Роттердамский публикует Новый Завет по-гречески. Иоганн Рейхлин издает грамматику древнееврейского языка для чтения Ветхого Завета. Так гуманистический призыв *ad fontes* стал применяться не только к античным философам, но и к Священному Писанию.

Подобное новое отношение к источникам, в свою очередь, постепенно формировало представление о возможности и необходимости самостоятельного анализа библейских текстов — анализа, при котором менялся статус святоотеческих комментариев: они переставали быть ориентиром и превращались в консультирующую инстанцию.

В 1502 г. в Виттенберге был создан новый университет. В качестве преподавателя сюда прибыл монах-августинец из Эрфурта — Мартин Лютер. В 1512 г. он стал здесь профессором богословия. В духе описанных выше гуманистических веяний он постепенно превратил свои лекции в толкование Священного Писания. Методически это было новшеством. В университете по этому поводу началась дискуссия: подобная манера богословствования требовала знания библейских языков и от студентов, а на это требовались преподаватели. Так в 1518 г. в Виттенбергском университете появились две новые профессуры — греческого и еврейского языков. Профессором греческого стал 22-летний Филипп Меланхтон.

В своей торжественной речи при вступлении в должность<sup>7</sup> (25 авг. 1518 г.) Меланхтон призвал университет к реформе. Основное внимание в начале обучения должно уделяться, говорил он, усиленному изучению древних языков — латинского, древнееврейского и древнегреческого. Студент должен владеть *грамматикой*, уметь аргументировать, то есть владеть *диалектикой*, и различать литературные стили, с помощью которых он оформляет свои мысли, то есть владеть *риторикой*<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> Простое и информативное введение в эпоху см.: Kuroпка N. Melanchthon. Tübingen, 2010. Более подробно об эпохе и о Филиппе Меланхтоне см.: Heinz Scheible. Melanchthon: Vermittler der Reformation. Eine Biographie. 2. Aufl. München, 2016 (в настоящее время готовится к изданию русский перевод).

<sup>7</sup> Латинский заголовок лекции при вступлении в должность: «De corrigendis adolescentiae studii» (1518) // Corpus reformatorum. Series I. Vol. 11. Col. 15–25; немецкий перевод: Wittenberger Antrittsvorlesung // Melanchthon deutsch. Bd. 1. S. 41–63.

<sup>8</sup> Эти три дисциплины — грамматика, диалектика и риторика — назывались trivium и входили в число семи свободных искусств (artes liberales). В эпоху раннего Средневековья trivium была неотъемлемой частью образования. За тривиумом следовал quadrivium — арифметика, геометрия, музыка и астрономия. Только овладев тривиумом и квадравиумом, семью свободными

Особое значение Меланхтон придавал реформированию диалектики, поскольку схоластическая диалектика, говорил он, доводит логические упражнения до бессмысленной игры ума. Основное же внимание, считал он, надо уделять владению языком, которое, в свою очередь, подразумевает для начала просто способность к самостоятельной работе с текстом. Пастырь, говорил Меланхтон, не владеющий диалектикой и риторикой, не сможет доступно объяснить верующим ни учение о спасении, ни учение о покаянии.

Правильно устроенное начальное обучение, по словам Меланхтона<sup>9</sup>, должно содержать в себе три вещи: упражнения в произнесении речей и стилистические упражнения в поэзии и в прозе, то есть сочинительство. Презрение к поэзии влечет за собой совершеннейший закат наук и богословия. Филологическая работа, по его мысли, прямо ведет к восстановлению богословия, то есть правильного веро- и нравоучения.

К обучению в университете готовили латинские школы. Меланхтон, которого активно приглашали принять участие в устройстве и переустройстве школ, настаивал на их трёхчастном делении. Сначала детям следовало научиться читать и писать, а также освоить начала латыни по основным частям катехизиса. В следующем классе на первое место выходит грамматика и анализ текста на примере Эзопа, Теренция и Плавта. Дети должны были изучать морфологию, синтаксис, просодию. Кто овладел грамматикой, переходит в следующий класс. В программу входят Вергилий, Овидий, Цицерон; здесь учатся стихосложению, получают первые представления о диалектике и риторике и сдают первые письменные работы. Во всех классах преподается музыка и дается регулярное наставление в христианской вере. Фактически здесь мы имеем дело с программой, полностью соответствующей программе первых классов Киевской академии.

Под руководством Меланхтона составлялись университетские уставы; он сыграл важную роль в качестве консультанта университетов Тюбингена, Лейпцига и Гейдельберга, проводивших реформы. Учебники по грамматике, диалектике и риторике, составленные Меланхтоном, за 50–60 лет (до начала XVII в.) вышли более чем в 100 изданиях. Таким образом, влияние Меланхтона в образовании сохранялось долго после его смерти. Некоторые из его учебников тайно использовались иезуитами — вплоть до XVIII в.

---

искусствами, студент переходил к одной из трех специализаций: богословию, медицине или праву. Со временем семь свободных искусств сформировались в самостоятельный факультет, получивший название «художественного».

<sup>9</sup> См.: *Encomium eloquentiae* (Хвала красноречию), 1523 г. — речь «О том, что языковые дисциплины совершенно необходимы в изучении любого предмета». *Melanchthon Werke in Auswahl* (MWA). Bd. 3. Gütersloh, 1961. S. 43–62.

Важны не только материальные реформы университета в эпоху Реформации, но и дух, которым они были проникнуты: любовь и интерес к миру и наукам; отвращение к схоластическим силлогизмам; убежденность в необходимости ясности и простоты мысли; уверенность в том, что человеческий язык — важнейший инструмент мысли, а потому и спасения; и главное — идея того, что христианин есть человек учащийся. В одной из своих речей (1539 г.) Меланхтон назвал учебу (школьную жизнь) высшей и священнейшей формой жизни на земле.

## 2. Иезуиты

Теперь очень коротко обратимся к Игнатию Лойоле и созданному им ордену. Лойола (1491–1556) и Меланхтон (1497–1560) — почти ровесники. Их деятельность по реформированию образования проходила фактически параллельно, хотя началась далеко не одновременно: Лойола приступил к реформам где-то на 30 лет позже Меланхтона<sup>10</sup>. Представления о важности филологического образования их роднят, однако Лойола остается убежденным сторонником схоластики.

Школьная система иезуитов изначально была рассчитана на собственных членов. До 1599 г.<sup>11</sup> у иезуитов — в отличие от протестантов — не было педагогической концепции, однако их с самого начала также отличала убежденность в том, что образование не просто важно, а спасительно. И инструментом этого образования, — целью которого была борьба с Реформацией, — считались, как и у протестантов, античные классики. А инструментом вытеснения Реформации стало активное насаждение проповеди — то есть, опять же, того же средства, к которому прибегали сторонники Реформации.

Интересно, что даже внутренние поиски Лойолы в 20-е годы XVI в. часто сравнивают<sup>12</sup> с духовными метаниями Лютера в 1505–1513 гг., приведшими его к совершенно новому взгляду на учение о спасении, что, в свою очередь, привело к церковным реформам и к Реформации. Выводы, сделанные Лойолой, были того же рода, что и выводы, сделанные Лютером и его сторонниками: жизнь в святости означает, прежде всего, «переустройство души», очищение внутреннего человека, совершенное доверие Богу, молитву и ежедневное исследование совести<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> Общество Иисуса было создано только в 1539 г. Устав общества — *Formula Instituti* — был принят 24 июня 1539 г. Папская булла, подтверждавшая учреждение нового ордена, датируется 27 сентября 1540 г. Школьные реформы начались только в 1550-х гг. Первая «бурса» (колледж) иезуитов в Мессине, имевшая колоссальный успех, была основана в 1547 г. См.: Böhmer H. *Die Jesuiten*. Stuttgart, 1957. S. 55–56. См. также: Hengst K. *Jesuiten an den Universitäten und Jesuitenuniversitäten (1555–1648)*. Paderborn, 1981.

<sup>11</sup> Школьный устав — «*Ratio studiorum*» — был принят только в 1599 г.

<sup>12</sup> См., напр.: Böhmer. *Op. cit.* S. 13.

<sup>13</sup> *Ibid.* S. 15.

Очевидно, что эти мотивы — духовные поиски и уверенность в решающей роли образования и проповеди — роднят два эти движения, о которых принято думать как о взаимоисключающих. Сходство идей Лойолы с идеями Лютера было всем настолько очевидно, что ему самому пришлось оправдываться перед инквизицией, обвинявшей его в тайной приверженности Реформации<sup>14</sup>.

Как бы то ни было, к началу XVII в. орден иезуитов окончательно обрел черты, с одной стороны, «школьного ордена», а с другой стороны, «ордена по борьбе с Реформацией», и добился монополии на образование в романоязычных странах и в Польше.

Самый большой успех иезуиты имели в Польском государстве. К середине XVI в. значительная часть шляхты и горожан встала на сторону Реформации, при том что польские короли сохраняли верность Католической Церкви и, начиная со Стефана Батория (1533–1586), активно содействовали иезуитам в уничтожении как реформации<sup>15</sup>, так и православия. В 1710 г. в Европе было 612 иезуитских коллегий и 157 семинарий; основная часть школ была переполнена<sup>16</sup>. Конечно, иезуиты давали своим воспитанникам прекрасное образование. Но, в отличие от гуманистов, они не были заражены свободолюбивым духом античности. Всё в их деятельности было рассчитано на сильный эффект. Даже в церковном (храмовом) искусстве их называют не художниками, а декораторами<sup>17</sup>.

Основные черты иезуитского образования конца XVII — начала XVIII в. можно описать так: полное устранение свободы преподавания и учебы; образование носит строго школьный характер (четко сформулированные и обязательные к соблюдению содержание, методы, учебники, распределение детей по классам); учащиеся изучают только предписанное; ничто не способствует самостоятельной мысли и самостоятельным научным занятиям. Философия преподавалась на основании Аристотеля, богословие — на основании Фомы Аквинского; латынь изучалась по учебнику испанского священника Эмануила Альвара (Emanuel Álvarez). Всё это мы видим и в Киеве.

### 3. Просвещение

Мы покидаем теперь эпоху Возрождения, XVI в. с Реформацией и Контрреформацией и переходим к следующей эпохе, несомненно, также оказавшей влияние на Киевскую академию, — к эпохе Просвещения.

<sup>14</sup> Böhmer. Op. cit. S. 44, 54. Лойолу официально обвиняли в ереси не менее 10 раз.

<sup>15</sup> О размахе антипротестантских настроений в Польше можно судить по сформировавшемуся к XVII в. в иезуитских коллегиях обычаю разрушать и грабить протестантские храмы на праздник Вознесения Господня и казнить сопротивляющихся. Ibid. S. 197.

<sup>16</sup> Ibid. S. 198.

<sup>17</sup> Ibid. S. 200.

В качестве основной интенции Просвещения называется — говоря православным языком — своего рода «очищение ума», или — в категориях эпохи Возрождения и Просвещения — освобождение человеческого разума от всего, что стоит на пути его самостоятельной работы. Или, говоря словами Меланхтона, — выработка способности к самостоятельному суждению на основании самостоятельной работы с источниками. Иммануил Кант (1724–1804), ровесник преп. Паисия Величковского, называет это «совершеннолетием». «Просвещение, — говорит Кант, — это выход человека из состояния своего несовершеннолетия... Несовершеннолетие есть неспособность пользоваться своим разумом без постороннего руководства. Несовершеннолетие по собственной вине — это такое несовершеннолетие, причина которого заключается не в недостатке разума, а в недостатке решимости и мужества пользоваться им без постороннего руководства. *Sapere aude!* — имей мужество пользоваться собственным умом! — таков, следовательно, девиз Просвещения»<sup>18</sup>.

Эпоха Просвещения впитала в себя представления как эпохи Возрождения и гуманизма, так и Реформации. Одной из основных *предпосылок* эпохи Просвещения стало, конечно, озвученное сторонниками Реформации требование дать человеку выработать личные отношения с Богом, со Священным Писанием, личное отношение к проповеди, услышанной в храме. Иезуитская же система образования представляет собой смешанную форму — поворот к античности, чтение источников в оригинале с одновременным сохранением схоластической манеры в богословии и с сохранением авторитета — церковного учительства, с подавлением любых поползновений к самостоятельности в суждении.

#### 4. Киевская академия

Как указывает известный румынский историк Николаэ Йорга в своей книге «Византия после Византии»<sup>19</sup>, в середине XV в. Византия не умерла, а продолжала жить в разных формах, в том числе в школах, таких как Патриаршая академия в Константинополе<sup>20</sup>, академии в Киеве (с 1632 г.), Бухаресте (с 1689 г.), Яссах (с 1707 г.). Воспитанники этих школ учились и в Риме, Падуе, Галле, Лейпциге, Оксфорде и вступали таким образом в непосредственный контакт с описанными выше тече-

<sup>18</sup> Kant I. Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? // Berlinische Monatsschrift. H. 12. Berlin, 1784. S. 481 (См. также электронную публикацию: Werke im Deutschen Textarchiv [Электронный ресурс] / URL: [http://www.deutschetextarchiv.de/book/view/kant\\_aufklaerung\\_1784? p=1](http://www.deutschetextarchiv.de/book/view/kant_aufklaerung_1784? p=1)).

<sup>19</sup> Iorga N. Byzanz après Byzance. Bucarest, 1971.

<sup>20</sup> См. подробнее: Podskalsky G. Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft, 1453–1821. Die Orthodoxie im Spannungsfeld der nachreformatorischen Konfessionen des Westens. München, 1988. S. 46–64.



ниями, характерными для западного христианства конца XVII — начала XVIII в.

Выделим основные характеристики Киевской академии этого периода, сказавшиеся решительным образом на личности и трудах преп. Паисия Величковского.

### В отношении учебной программы

— Образование в академии строилось, как и в Европе, *на текстах античных философов и риторов*. Польза античных текстов была очевидна не всем. Поэтому Феофан Прокопович в «Духовном регламенте» аргументирует тем, что «внешней философии» учились и святые отцы<sup>21</sup>. Сочинения Аристотеля, Цицерона, Квинтилиана почитались лучшими пособиями при составлении учебников.

— Образование шло, как и везде в Европе, *на латинском языке*. Критерием учености преподавателей была их способность «сложение Руское перевести на Латинское» и наоборот, то есть владение навыком перевода<sup>22</sup>.

— Господствующим богословским методом остается *схоластика*, как и в иезуитских учебных заведениях. Богословие в методе ориентировалось на систему Фомы Аквинского. «Богословская и философская мысль киевских ученых путалась в массе разных схоластических аргументов, дивизий и субдивизий и всяких силлогистических тонкостей», — пишет Пётр Знаменский<sup>23</sup>.

Поэтому, с одной стороны, можно сказать, что киевское богословие насквозь было пропитано иезуитской манерой со всеми ее признаками, с которыми в свое время боролся Меланхтон в самом начале Реформации, а затем — второй волной — и эпоха Просвещения. Но с другой стороны, как указывает Знаменский, схоластическое образование «приучало к умственной работе, известной *отчетливости* в словах и мыслях (...) Оно не чуждалось плодов западной науки, а смело шло ей навстречу»<sup>24</sup>.

— Однако нужно отметить (и в разговоре о Паисии Величковском это особенно важно!), что схоластическое философствование и богословствование начинались в Киевской академии — самое раннее — в классе риторики. Первые же шесть лет<sup>25</sup> — четыре года грамматики, класс пиитики, класс риторики — проходили под знаменем не схоластики, а *гуманистики*. И именно эти годы снабжали студентов основным

<sup>21</sup> И называет при этом свв. Василия Великого, Иоанна Златоуста и Григория Богослова. См.: Духовный регламент. СПб., 1776. С. 35.

<sup>22</sup> Духовный регламент. С. 37.

<sup>23</sup> Знаменский П. В. История Русской Церкви: учебное руководство. М., 1996. С. 222.

<sup>24</sup> Там же (курсив мой — А. Б.-М.).

<sup>25</sup> Об отдельных предметах, начиная с митр. Петра Могилы, см., напр.: Макарий (Булгаков), иером. История Киевской академии. СПб., 1843. С. 53.

инструментарием для научной работы. В первых четырех классах давались навыки грамматического анализа и перевода с латинского (меньше с греческого) на славянский и польский и обратно; в классах поэтики и риторики воспитанники учились сочинять латинские, польские и славянские стихи, речи и письма. Очевидно, самым популярным был класс поэтики. «Вся Украина писала стихи», — пишет митрополит Макарий (Булгаков)<sup>26</sup>. В стихотворстве упражнялись и гуманисты; навык стихосложения и Меланхтон считал чрезвычайно важным для формирования способности ясно и емко формулировать свои мысли.

### В отношении концепции, духа и атмосферы

— Школы на территории Речи Посполитой (в пределах современных Украины, Беларуси и Литвы), в том числе и Киевские школы, завоидились по *инициативе снизу* — по инициативе братств. Поэтому Киево-Могилянская академия, во-первых, была доступна всем сословиям, и это отличает ее концепцию от иезуитской и вместе с тем роднит с гуманистами, а во-вторых, она всегда была переполнена. Образование в украинских землях было таким же *общепринятым* делом, как в Европе; это сильно отличало Украину от Великороссии.

— Для академии была характерна *убежденность в спасительной миссии образования*. Основанная как альтернатива иезуитским учебным заведениям, целью которых было вытеснение как реформации, так и православия в Польше, она видела своей основной целью именно спасение православия<sup>27</sup>. Убежденность в спасительности образования была характерна для всей той эпохи — как для протестантов и иезуитов, так и для киевского православия из-за той его особенности, что оно и территориально, и исторически находилось в постоянном контакте с обоими.

— Обучение в Киевской академии было *«вольным»*. Еще в 1738 г., когда преп. Паисий Величковский учился в академии, архиеп. Рафаил Заборовский в ответ на требование Святейшего Синода предоставить списки воспитанников писал в Петербург, что списки предоставить невозможно, потому что в академии учатся студенты всех сословий, которые свободно решают о «приходе и отлучении» из училищ; а если им эту свободу запретить, то все «безвестно разбегутся». И свобода эта, пишет архиеп. Рафаил, была учреждена «по примеру иностранных училищ»<sup>28</sup>. Поскольку мы знаем, сколь строго была продумана структура

<sup>26</sup> Известны славянские и польские стихи архиеп. Лазаря Барановича, св. Иоанна Максимо-вича, св. Димитрия Ростовского. См.: Макарий (Булгаков), иером. Указ. соч. С. 78.

<sup>27</sup> Подробнее см.: Макарий (Булгаков), иером. Указ. соч. С. 10–22 (с перечислением основанных православных школ).

<sup>28</sup> Ср. № СХХХV. 16 сентября 1738 г. Указ Св. Синода Киевскому архиепископу Рафаилу Заборовскому о вольности обучения студентов Киевской академии. Акты и документы, относящиеся к истории Киевской академии. К., 1905. Отд. 2. Т. 2. С. 444.

образования, включая жесткое разделение на классы, у иезуитов, есть основания предполагать, что под «иностранными училищами» могут подразумеваться протестантские университеты — такие как университет в Галле (бывший Виттенбергский). Не забудем: именно в это время архиеп. Рафаил Заборовский имеет перед глазами пример Симона Тодорского, которого он морально и материально поддерживал все годы его пребывания в Галле и который в том же 1738 г. оттуда вернулся.

Эта особенность Киевской академии — ее «вольность» — свидетельствует и о том, что выход преп. Паисия из академии ни в коем случае не был чем-то необычным. Согласно статистике, приводимой Н. И. Петровым, «по выслушании реторики начинается массовое движение студентов к выходу из академии, так что иногда выходило из реторики до половины всего состава этого класса»<sup>29</sup>.

— Киевская академия не чуждалась *инославных авторов* — момент, совершенно немислимый у иезуитов. Отправлять воспитанников за границу начал еще Пётр Могила с 1626 г. Ректор Киевской академии Феофан Прокопович подтверждает, что преподаватели богословия могут «и от новейших *иноверных учителей* помощи искать»<sup>30</sup>. О том, что этими авторами были не только католики, но и протестанты, можно судить, опять же, на примере Симона Тодорского. В 1735 г. в Галле вышел его славянский перевод произведения протестантского богослова Иоганна Арндта «Четыре книги об истинном христианстве», которым потом зачитывалась вся Россия<sup>31</sup>.

— Киевская академия — еще в бытность свою коллегией — постоянно сталкивалась с *обвинениями в протестантизме*. Слухи о протестантских настроениях в Киевской коллегии распространялись иезуитами (!)<sup>32</sup>, провоцировавшими волнения в народе. В том же обвинялся в свое время и Игнатий Лойола. То, что казалось на первый взгляд протестантским, то, что родило протестантов, иезуитов и киевских православных, было, на самом деле, не протестантизмом, а скорее элементами гуманизма.

Другой стороной этой особенности академии — использования инославных авторов, а также почти двухвекового нахождения на территории конфликта трех конфессий — был, конечно, ярко выраженный *полемический настрой*, также характерный для атмосферы конфессиональных споров эпохи XVI–XVII вв.

<sup>29</sup> Акты и документы... Отд. 2. Т. 1. Ч. 2. С. XI (орфография сохранена).

<sup>30</sup> Духовный регламент. С. 39.

<sup>31</sup> В 2016 г. в издательстве «Эксмо» вышел новый русский перевод Арндта, подготовленный игуменом Петром (Мещериновым). См.: Арндт Иоганн. Об истинном христианстве / Перевод игум. Петра (Мещеринова). М., 2016. 1008 с.

<sup>32</sup> См.: Макарий (Булгаков), иером. Указ. соч. С. 40.

— Киевская академия конца XVII — первой половины XVIII в. оказалась невероятно *плодовитой* на энергичных, инициативных воспитанников<sup>33</sup>, игравших впоследствии важную роль в Церкви. Таким воспитанником оказался и преп. Паисий Величковский. В июле 1739 г. — то есть за полгода до его разговора с ректором Сильвестром Кулябкой — еп. Гедеон Смоленский в своем письме Киевскому митрополиту Рафаилу Заборовскому сравнивает Киевскую академию с античными Афинами: «Изобиловала всегда учеными людьми академия Киевская и имела себе честь сицевую, что от нея, аки с преславных оных Афин, вся Россия источник премудрости почерпала, и вся своя новозаведенная училищная колония напоила и израстила»<sup>34</sup>. К. В. Харлампович в своей книге «Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь» (Казань, 1914) дает впечатляющую картину того невероятного масштаба распространения киевских воспитанников на ключевых постах по всей Российской империи первой половины XVIII в.<sup>35</sup>

На фоне такой очевидной востребованности академии бросается в глаза неприязнь Паисия по отношению к последствиям этого образования — «драгоценным ризам» и «прекрасным колесницам»<sup>36</sup>. Однако даже эта неприязнь является косвенным свидетельством того, что тема знаменитости академии была здесь постоянно на слуху и что преп. Паисий хорошо осознавал место академии в церковной и политической жизни Российской империи, как осознавал и ожидающее его почетное положение ученого монаха на тот случай, если он примет монашество в этой среде.

### 5. Преп. Паисий Величковский

И вот, на фоне всей этой славы воспитанник Пётр Величковский является ректору архимандриту Сильвестру Кулябке, также выученику Киевской академии, известному своей ученостью, что образование, даваемое здесь, бесполезно. По всей вероятности, Кулябке было странно слушать этого юношу, поэтому он пытался объяснить ему, что до настоящего образования он просто еще не дошел.

Какого же уровня образования достиг Паисий? Сведения об этом дает его *Автобиография*, сообщающая, что он поступил в академию на 13-м году жизни. В 1737/38 г. он числится в дошедших до нас спис-

<sup>33</sup> Св. Дмитрий Ростовский, митр. Стефан Яворский, архиеп. Феофилакт Лопатинский, архиеп. Феофан Прокопович и многие другие.

<sup>34</sup> Из письма к Киевскому митрополиту Рафаилу от 17 июля 1739 г. Цит. по: Макарий (Булгаков), иером. Указ. соч. С. 191.

<sup>35</sup> Об этом же: Макарий (Булгаков), иером. Указ. соч. С. 168–199.

<sup>36</sup> А также «развращению разума» и «телесному покою». См.: Повесть о святом соборе. С. 34.

ках школы грамматики<sup>37</sup>. Значит, в академию он поступил осенью 1735 г. В 1735/36 учебном году он был в классе аналогии, в 1736/37 уч. г. — инфимы, в 1737/38 уч. г. — грамматики, в 1738/39 уч. г. — в классе синтаксисы и в 1739/40 уч. г. — поэтики. В сентябре 1740 г. Паисий должен был поступить в класс риторики, но, съездив на лето домой к матери в Полтаву, в академию он больше не вернулся. Таким образом, он прошел пять классов академии.

Программа образования этих классов более или менее подробно описана у митрополита Макария (Булгакова), К. В. Харламповича, Д. К. Вишневого и Н. И. Петрова<sup>38</sup>. На основании их описаний мы можем заключить, что, пройдя пять классов академии, преп. Паисий получил гуманистическое образование, то есть обладал глубокими познаниями в грамматике русского и латинского языков, доведенными до автоматизма навыками грамматического и стилистического анализа текста, а также навыком перевода текста с языка и на язык; имел навыки работы как с библейскими, так и с философскими классическими текстами; много знал наизусть; владел методами как коллективной, так и самостоятельной аналитической работы с текстом, а также имел привычку к многочасовым учебным занятиям; обладал критическим умом и очевидным навыком к самостоятельным наблюдениям, суждениям и выводам.

Все эти умения и качества, а также привычку и любовь к ученым занятиям он вынес именно из Киевской академии. На Афоне этого времени царило полное равнодушие и даже подозрительное отношение к образованию. Достаточно вспомнить разгром монахами Афонской академии Евгения Вулгариса<sup>39</sup>. Поскольку поиском и собиранием текстов, правкой славянских переводов, сравнительным анализом имевшихся на тот момент румынских и славянских переводов Паисий начал заниматься еще на Афоне, то не может быть речи и о том, что он напитался этим духом только позже — в Молдавии, даже если современные румынские исследователи считают иначе<sup>40</sup>.

Однако не менее важно, что, кроме конкретных навыков филологической работы, преп. Паисий вынес из Киевской академии целый ряд ха-

<sup>37</sup> Акты и документы... Отд. 2. Т. 1. Ч. 2. С. 78.

<sup>38</sup> Макарий (Булгаков), иером. Указ. соч.; Вишневский Д. К. Киевская академия в первой половине XVIII столетия. К., 1903; Харлампович К. В. Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь. Казань, 1914; Акты и документы... Отд. 2. Т. 1. Ч. 1–2.

<sup>39</sup> См.: Mainardi A. La Philocalie et les Lumières // Irénikon. Vol. 79 (2006). № 2–3. P. 236. Об Афонской академии Евгениоса Вулгариса см.: Podskalsky G. Op. cit. S. 59–60.

<sup>40</sup> Ср.: Ciprian (Zaharia), archimandrite. Paisij Velickovskij et le rôle oecuménique de l'Église Orthodoxe Roumaine // Irénikon. Vol. 58 (1985). P. 64. Тезис о Киприана (Захарии) состоит в том, что преп. Паисий пришел в Молдавию, так сказать, в состоянии «*tabula rasa*». При этом он, впрочем, как и другие исследователи, совершенно упускает из виду образование, полученное Паисием в Киеве.

рактерных для гуманизма особенностей, проявившихся как в его личности, так и в трудах. Вот они:

— Паисий работает с *оригиналами*, то есть читает отцов сам, а не в пересказе, как это часто было принято у иезуитов; наряду с умной молитвой составленный им устав обязывает монахов к самостоятельному келейному чтению Священного Писания и святоотеческих творений<sup>41</sup>.

— Паисий не прекращает учиться и призывает к этому братьев. В Драгомирне и Секу в зимнее время, когда вся братия находится в монастыре, он проводит вечерние соборные поучения, то есть фактически *создает школу монашеской жизни* с регулярными занятиями<sup>42</sup>. В своем братстве он, осознав недостаточную квалифицированность братьев для переводческой работы, *создает школу перевода* и с этой целью посылает отдельных братьев учиться в Бухарест.

— Паисиевское братство с самого начала было *интернациональным*. В эпоху формирующегося национального самосознания православных народов Паисий, напротив, открыт всем, — как открыта была и Киевская академия, впитавшая в себя славянское и румынское православие под греческим благословением. Так и устав Паисия делает условием избрания в игумены владение этими тремя языками<sup>43</sup>. Как никто другой, Паисий оказался выше любой «поместности»<sup>44</sup>.

— Реформация, гуманизм, Просвещение построены на постулировании *самостоятельности* человека, *независимости от авторитета* (не путать с отрицанием авторитета!). У Паисия — учителя послушания, казалось бы, не может быть такой черты. Но и у него (в его личной биографии) мы видим подобное. Во-первых, уже в академии: юноша спорит с ректором. Что это, если не «*мужество пользоваться своим разумом*», как позже говорил Кант, описывая суть Просвещения? Диалог Паисия с Сильвестром Кулябкой характеризует и последнего как человека, допускаящего подобные споры; и он характеризует атмосферу в Киевской академии.

Далее касательно самостоятельности. Пусть даже и вынужденно, но Паисий пришел к выводу о возможности *подвизаться без отца*, если отец не находится. У него не было недостатка во встречах с опытными

<sup>41</sup> Напр., в уставе Драгомирны, 1763 г., в § V. Текст (сокращенный) см.: Яцимирский А. И. Славянские и русские рукописи румынских библиотек. СПб., 1905. С. 535. Житописатель Паисия монах Митрофан свидетельствует о том, что старец призывал братьев к чтению. Ср., напр.: Житие и подвиги блаженного отца нашего старца Паисия // Преподобный Паисий Величковский. Житие и избранные творения. С. 232, 270 и др.

<sup>42</sup> После переезда в Нямец эти занятия прекратились, что было предметом скорби как Паисия, так и его братьев. Этот мотив встречается многократно. См., напр.: Житие и подвиги... С. 266–268.

<sup>43</sup> Драгомирна, 1763, § XV. Текст см.: Яцимирский А. И. Указ. соч. С. 538.

<sup>44</sup> Его житописатель Митрофан говорит, что в братстве Паисия были разноязычные монахи из 9 стран. Житие и подвиги... С. 288.

монахами, но он ни у одного не остался и стал руководствоваться книгами<sup>45</sup>. Когда к нему приходит его первый ученик молдаванин Виссарион, желающий стать Паисию духовным сыном, Паисий отказывается и предлагает ему стать «братьями», жить во *взаимном* послушании. Что это, если не стремление во что бы то ни стало не допустить доминирования — характерная черта духа Просвещения? Однако мотив отказа в духовном руководстве встречается и в Египетском Патерике<sup>46</sup>.

— У Паисия силен мотив веры в самостоятельность человека: тот самый оптимистичный образ человека, который мы видим в гуманизме и особенно в Просвещении. Паисий гибок, способен как к принятию кардинальных решений, так и к волевому пересмотру уже принятых решений, так и к подчинению чужим решениям, когда это представляется необходимым.

Уход из Любечского монастыря после пощечины настоятеля<sup>47</sup> — лучшее подтверждение тому, что его монашеский путь был осознанным и ответственным, хотя, казалось бы, где, как не здесь, было учиться отсечению своей воли? Примечательно, что совсем незадолго до того прежний настоятель дал ему почитать «Лествицу»<sup>48</sup>, которая так потрясла его, что он — до своего ухода из этого монастыря — успел переписать половину. В «Лествице» многократно описываются подобные действия настоятеля, принимаемые послушниками и монахами с благодарностью как урок, могущий научить смирению и послушанию. Тем не менее, попав в подобную ситуацию, Паисий, совершенно очевидно, не считает это полезным уроком и покидает монастырь.

Волевыми прорывами сквозь обстоятельства наполнена вся его жизнь: решение жить в отшельничестве, в послушании у старца в качестве ученика — и в итоге жизнь в огромном общежительном монастыре в качестве настоятеля; решение прервать учебу в академии — и в ито-

<sup>45</sup> «Пребывающу же ему тамо и обходящу монастыри и скиты, ищущу некоего духовнаго отца, сядяща в безмолвии и внимающа себе, емуже бы могл предати себе в послушание, но не обрете (...) и тако желемаго души своей не получи. Возложив же себе на Божий Промысл, сядяше един» (Житие и подвиги... С. 212). О жизни с Виссарионом во взаимном послушании: «(...) и имеях в место отца и наставника оучение святых отец» (Житие и подвиги... С. 214).

<sup>46</sup> О мотиве отказа в духовном руководстве см. мою статью: Briskina-Müller A. «Habe selbst auf dich acht!» Das Motiv der Wortverweigerung und Besucherablehnung in den «Aphorismata partum» // *Historia magistra vitae. FS für Johannes Hofmann zum 65. Geburtstag*, hg. von A. Blum und O. Petrynko. Regensburg, 2015 (Eichstätter Studien; NF 76). S. 121–140.

<sup>47</sup> «...толь крепко оудари мя в ланиту, яко едва возмог оудержатися на ногах, еще же и пхнувшу ему мене, падох чрез праг келлии его... Аз же изшед вон весь трепетах от страха, помышляя, аще за сие... прегрешение, толико на мя прогневался, то аще случится мне в болшем чем пред ним согрешити, что не постражду от него?» Прегрешение состояло в том, что Паисий, несший послушание келаря, выдал поварам для настоятеля (на обед) не ту капусту. Речь идет о новоназначенном игумене Германе Загоровском. Сцену с пощечиной Паисий описывает в своей Автобиографии (Повесть о святем соборе. С. 62).

<sup>48</sup> Повесть о святем соборе. С. 62.

ге создание собственной школы; решение уйти из Лавры, хотя уже было принято решение остаться там навсегда; решение всё-таки не оставаться в Молдавии, а идти на Афон, хотя в лице Василия Поляномерульского он мог иметь опытного наставника; решение всё-таки принять сан, хотя до того было решение не принимать сана; решение согласиться брать учеников, хотя было решение никого не брать; решение уйти с Афона; решение постоянно возникающих организационных вопросов в Молдавии, руководство двойным монастырем и переводческой мастерской; четыре переезда братства.

Сквозь образ застенчивого, слабого юноши, каким он предстает нам в *Автобиографии*, прорастает самостоятельно мыслящий, энергичный организатор, трезвый и рациональный, убежденный в том, что человек может до многого дойти самостоятельно — через чтение святых отцов. Уйдя из школы, он в школу и вернулся. В XVI в. гуманист и реформатор Меланхтон описывал школу как самую богоугодную форму жизни, жизнь по смерти — как небесную академию, а изучение языков — как путь к исправлению богословия. Недалеко от этого видения отстоит и преп. Паисий. Недаром созданное им монастырское братство называют «аскетико-филологической школой Паисия»<sup>49</sup>. Недаром сам он описывает свою переводческую и редакторскую работу как пребывание во «Иорданской пустыне»<sup>50</sup>. Там, где его житописатель пишет, что «ночь блаженному во всей жизни бдение бе»<sup>51</sup>, имеются в виду ночные занятия чтением и переводом, при том что они называются здесь «духовными подвигами»: «Любяше же зело блаженный и чтение книжное: и нас оувещаваше к преписанию, чтению книжному и прочим духовным подвигам», — пишет житописатель.

Принято считать, что православие, особенно в монашеской его части, несовместимо с западным христианским гуманизмом и тем более с идеями Просвещения<sup>52</sup>. Более пристальный взгляд на эпоху, однако, показывает, что есть встреча, есть точки пересечения Запада и Востока, гуманизма и «Добротолюбия» — и что линии этих традиций проходят через Киевскую академию и пересекаются в жизни и трудах ее воспитанника, преп. Паисия Величковского.

<sup>49</sup> См., напр., одноименную книгу греческого богослова и слависта А.-Э. Тахиаоса: *Ταχιάου Αντώνιου-Αϊμίλιου. Ο Παΐσιος Βελιτσκόφσκι (1722-1794) καὶ ἡ ἀσκητικοφιλολογικὴ σχολή του. Θεσσαλονίκη*, 1984. (Ινστιτούτο το Βαλκανικῶν Σπουδῶν. Νο 73).

<sup>50</sup> Житие и подвиги... С. 272. «Егда возму книгу в руки, тогда не слышу ничтоже, и аки во Иорданской пустыни безмолвствую».

<sup>51</sup> Житие и подвиги... С. 323.

<sup>52</sup> А. Майнарди объясняет привычку к подобному взгляду влиянием славянофилов. См.: Mainardi A. Op. cit. P. 263.



Звертаючись до історії та сьогодення Католицьких Церков східного обряду, сучасні вітчизняні історики зазвичай згадують про найбільшу та найчисленнішу з них, а саме про Українську Греко-Католицьку Церкву. Але коли мова заходить про представників інших слов'янських народів, які перебувають у єдності з Римським понтифіком і продовжують зберігати візантійський обряд богослужіння, то виявляється, що мало хто з сучасних вітчизняних істориків звертався до обставин виникнення подібних церковних громад.

Майже невідомою для пересічних православних віруючих, а нерідко й для українських греко-католиків є історія появи католиків східного обряду на теренах колишньої Югославії. Не піддається, на перший погляд, поясненню і той факт, що на теренах такої країни, як Хорватія, переважно населеної римо-католиками, продовжують паралельну діяльність уніатські парафії. Запитавши в пересічних жителів Загреба або мешканців інших великих міст Хорватії про те, чи знають вони, хто такі є греко-католики та чим вони відрізняються від римо-католиків, ми мало від кого почуємо ствердну відповідь<sup>1</sup>. Але, розібравшись дещо в історичних обставинах, які склалися в релігійному житті Балкан XVI ст., ми зможемо прослідкувати логіку виправдання існування Греко-Католицької Церкви в західній частині Балканського півострова.

Оскільки хорватські греко-католики в 2011 р. відзначили 400-річчя існування своєї церковної структури на території Хорватії, ми легко можемо зрозуміти, що вони мають досить тривалу історію і свою особливу традицію. Крижевацька митрополія з адміністративним центром у Загребі сьогодні є однією з двадцяти трьох Східних Католицьких Церков

<sup>1</sup> Див.: Don Živko Kustić: Teško je biti hrvatski grkokatolik // Vecernji list [Електронний ресурс] /URL: <http://www.vecernji.hr/hrvatska/rekao-je-tesko-je-biti-hrvatski-grkokatolik-feljton-grkokatolici-u-hrvatskoj-1022596>

свого права та має молитовне і євхаристичне спілкування з Римським престолом.

Сучасний український греко-католицький історик Анатолій Бабинський проводить історичні паралелі між хорватським та українським народами, нагадуючи про те, що в VII ст. саме з передгір'я Карпат, з регіону, який сьогодні називається Галичиною, на запрошення візантійського імператора Іраклія прийшли до Західних Балкан переселенці, які, асимілювавшись із тамтешнім населенням, заклали підвалини сербської та хорватської державності<sup>2</sup>. Християнізація хорватів тривала з VII по IX ст., і, незважаючи на те, що вони відразу майже всі запозичували західний обряд богослужіння у своїх церквах, вплив Константинополя на цих землях також був досить потужним. Саме з відчутним впливом візантійських традицій історики пов'язують використання хорватами за богослужінням розспівів багатоголосся. Візантійського впливу зазнавав місцевий іконопис, який подекуди нагадує православні образи. Цікаво, що хорватські католики використовували глаголицю як мову богослужіння, отримавши на це особистий дозвіл папи Інокентія IV (1243–1254). Така особливість поєднувала хорватських католиків через святого Мефодія з їхніми православними сусідами та була виключною ознакою місцевого католицизму. До речі, саме з цієї причини, коли в Європі внаслідок богослужбових реформ замість латини починали вводити національні мови, це не викликало в Хорватії такої кризи та суперечок, як в інших католицьких країнах<sup>3</sup>.

Першим володарем Хорватії, який прийняв корону від Римського папи, був князь Томіслав († 928). Таким чином, з 925 р. хорватські королі визнають над своєю країною духовну владу Риму. Отже, оскільки Хорватська держава ще в ранній час своєї історії була тісно пов'язана з латинським християнством, неважко здогадатися, що не її мешканці заснували перші християнські громади з візантійським обрядом богослужіння.

Східну традицію до Хорватії принесли переселенці з сербських земель, яких називали *ускоками*. Така назва закріпилася за сербськими втікачами, які в XV ст., рятуючись від турецького гніту, переходили на службу до угорських королів, захищаючи кордони своєї нової держави<sup>4</sup>. Особливо ж активно серби почали селитися в західних районах Хорватії після поразки угорців біля Мохача, якої ті зазнали від стотисячного турецького війська в 1526 р. Найбільш численні сербські анклавні знаходилися на території Марчанської церковної області, яка протягом XVII ст. об'єднувала райони західної частини Хорватії. Укладаючи угоди

<sup>2</sup> Бабинський А. Крижевацька єпархія: історія і сьогодення // Патріархат. Греко-католицьке аналітичне видання [Електронний ресурс] / URL: <http://www.patriarkhat.org.ua/statti-zhurnal/kryzhevatska-jeparhiya-istoriya-i-sohodennya/>

<sup>3</sup> Там само.

<sup>4</sup> У цей час Хорватія перебувала в персональній унії з Угорським королівством.

про військову співпрацю та охорону кордонів, серби переселялися на територію монархії Габсбургів<sup>5</sup>, рятуючись від жорстокості османської влади. В обмін на військову присягу православні переселенці отримували гарантії збереження своєї віри й умови для її вільного сповідання<sup>6</sup>.

Разом із народом на нові території переселялися священики та монахи, які почали зводити в Хорватії центри православної духовності. Так, недалеко від міста Сень у Хорватській Країні було збудовано монастир Гомір'є (1602 р.), а в Славонській Країні збудовано монастир Марчу (1609 р.). У 1636 р. почалося будівництво монастиря Лепавина, який досі є одним із найвідоміших православних монастирів Хорватії. Монастирі стали духовними та просвітницькими центрами сербів на території монархії Габсбургів, а також служили осередками збереження їхньої культурної та традиційної самобутності. Саме Марчанський монастир через своє зручне географічне розташування отримав від Печського патріарха Йована статус духовного центру православних сербів, що розселилися по «західних країнах».

Відповідно до феодального права, яке діяло на той час у хорватських землях, монастир Марча знаходився в підпорядкуванні Загребських архієпископів, а землі, на яких селилися сербські переселенці, належали до Загребської римо-католицької єпархії.

Оскільки новостворена Марчанська православна єпархія та її паства знаходилися на території, контрольованій Загребськими римо-католицькими архієпископами, не дивно, що ті майже відразу почали вимагати від сербських ієрархів і духовенства розірвати всілякі стосунки з Печським патріархом, який знаходився на території, окупованій османами. Одним із перших Марчанських єпископів, яких Архієрейський Собор Печської Патріархії поставив на служіння в «західних землях», був Симеон Вретанійський (1609–1630). Вретанійськими землями звалися західні території, які населяли православні серби та які перебували під владою австрійських королів.

Католицькі ієрархи очікували від сербів добровільного переходу в унію та «відновлення» єдності з папою Римським, мотивуючи це тим, що Печський патріарх був контрольований адміністрацією турецького султана, а отже не міг повноцінно виконувати обов'язки духовного лідера. У свою чергу, православне духовенство та віруючий народ усвідомлювали необхідність мирного співіснування з католицькою ієрархією та навіть готові були за необхідності засвідчити свою повагу до Римського

<sup>5</sup> З 1527 р. парламент Хорватії обрав королем Фердинанда I Габсбурга, який був королем Австрії. В результаті Хорватія увійшла до складу монархії Габсбургів, де перебувала до 1918 р.

<sup>6</sup> Детальніше див.: Бурега В. В. Каноническое и юридическое положение Православной Церкви в монархии Габсбургов в XVIII — начале XX в. // Труды КДА. К., 2013. № 18. С. 251–252.

понтифіка, але аж ніяк не збиралися відмовлятися від власних духовних традицій та канонічних зв'язків із Сербськими патріархами.

Марчанську унію, яка передбачала перехід православних сербів у підпорядкування Римської кафедри, було підписано 19 листопада 1611 р. в Іваничграді. З боку православних сербів документ було підписано єпископом Симеоном Вретанійським, а Римсько-Католицьку Церкву представляв папський легат кардинал Роберт Белармін. За три дні після підписання унії, 21 листопада, Папа Римський Павло V затвердив вхідження православних сербів, що проживали на теренах Габсбурзької корони, до своєї юрисдикції. Умови унії, на яких православні серби повинні були стати католиками східного обряду, нагадували умови Берестейської унії 1596 р.<sup>7</sup>

Тривалий час після підписання унії з Римом Марчанські єпископи продовжували підтримувати стосунки з Печським патріархом, просячи в нього затвердження свого обрання. Це означає, що в цей час єдність із Римом мала лише декларативний характер<sup>8</sup>. Так робили наступники Симеона Вретанійського аж до обрання на Марчанську кафедру Гавриїла Міякіча (1662–1670), який остаточно розірвав взаємини з Печською Патріархією<sup>9</sup>. Ще довго після того, як було підписано Марчанську унію, Марчанські єпископи вказували свій титул, який отримали від Печських патріархів, а саме: «єпископ Вретанійський». При цьому папа Павло V, затверджуючи Марчанську унію, ухвалив тамтешнім єпископам титул «Платенські»<sup>10</sup>.

Незадоволені таким станом справ, католики почали вимагати, щоб єпископів Марчанської єпархії обирали не духовенство та миряни, а представники державної влади. Вони чудово усвідомлювали, що таким чином матимуть значно більше можливостей впливати на церковну політику православних єпископів. В результаті Марчанських владик почали призначати австрійські монархи, обираючи з сербського середовища людей, які отримували освіту в католицьких навчальних закладах і були відкритими до переговорів про подальше зближення з Римом<sup>11</sup>.

Після того як внаслідок низки інтриг з єпископської кафедри було знято єпископа Гавриїла Міякіча, його наступником було призначено випускника Болонського університету Павла Зорчіча (1671–1685) — відвертого прихильника унії. Після того як новий архієрей оголосив про свій намір припинити будь-які зв'язки з Сербським патріархом, сербське

<sup>7</sup> Швинкер Јохан Хайрих. Хисторија Унијаћења срба у жумберку. Крагујевац, 1991. С. 6.

<sup>8</sup> Бабинський А. Вказ. праця.

<sup>9</sup> Kudelic Zlatko. Isusovacko izvješće o krajiškim nemirima 1658. i 1666. godine // Povijesni prilozi. Zagreb, 2007. № 32. S. 124.

<sup>10</sup> Милеуснић Слободан. Пожешка митрополија. Београд, 2006. 238 с.

<sup>11</sup> Грујић Радослав М. Марчанска унија // Црква. Календар Српске Православне Патриаршије. Београд, 1939. 52 с.

духовенство та миряни підняли бунт, який зрештою зазнав поразки та був придушений силами місцевої влади.

Ситуація змінилася внаслідок чергової хвилі масового переселення сербів на територію Австрії на чолі з Печським патріархом Арсенієм III Черноєвичем, який на запрошення австрійського імператора Леопольда I в 1690 р. переселився сюди з підконтрольних туркам територій. На прохання патріарха Арсенія, який часто бував при дворі австрійського імператора, Леопольд I визнає його духовним лідером християнського населення східного обряду, що проживало на території Австрії. З дозволу влади православні мали право утворити сім нових єпархій на австрійських теренах, а призначити їх правлячих єпископів повинен був патріарх Арсеній<sup>12</sup>.

З тих пір починається активна боротьба між Марчанськими єпископами, які прийняли унію, та православною ієрархією за право юрисдикції над християнами східного обряду на теренах Габсбурзької монархії. Боротьба між уніатським та православним духовенством тривала кілька десятиліть, а прихильність світської влади періодично була на боці то однієї, то іншої зі сторін протистояння. Один із таких випадків, коли Марчанський монастир вчергове було передано уніатським єпископам, а православних було витіснено з нього за допомогою військових загонів, призвів до спалення монастиря обуреними представниками сербського населення 17 липня 1739 р.

У 1732 р. сербами було засновано православну Северинську єпархію з осідком у Северині, який пізніше перенесено до монастиря Лепавина.

Загребські римо-католицькі єпископи звинувачували сербів у провокаціях, надсилаючи скарги представникам влади та вимагаючи покарання для найбільш активних борців з унією. Головним винуватцем ескалації конфлікту та спалення Марчанського монастиря називали сербського владика Симеона Філіповича, якого вважали підбурювачем бунтів. Внаслідок численних скарг ерцгерцогиня Австрії Марія Терезія ухвалила рішення про розслідування стосовно причетності єпископа Симеона до антиуніатських заворушень, але він так і не дожив до його закінчення, адже помер у березні 1743 р.

Від Священного Синоду Карловацької митрополії (адміністративного центру православних сербів на території монархії Габсбургів) постійно вимагали відмовитися від претензій на Марчанський монастир, а також визнати право уніатських єпископів на духовну опіку над сербами, які бажають визнати зверхність Римського папи.

2 серпня 1753 р. представники імператора в супроводі двох сотень озброєних вояків увійшли до відбудованого сербами Марчанського монастиря та, прочитавши наказ про передачу обителі уніатам, дали пра-

<sup>12</sup> Бургеа В. В. Вказ. праця. С. 252–254.

вославним монахам двадцять чотири години на виселення. Розуміючи безвихідність ситуації, православне духовенство змушене було підкоритися та переселилося до Лепавинського монастиря. Здобувши монастир у своє підпорядкування, уніатські єпископи почали вимагати, щоб і навколишні села й міста були підпорядковані їхній духовній юрисдикції, а священники на їхні парафії повинні були призначатися із Загреба. Активний тиск уніатів із метою захоплення православних храмів призвів до кількох збройних повстань, внаслідок яких монастир Марча було знов спустошено, а тодішній уніатський єпископ Гавриїл Палкович, який прибув туди на служіння з Карпатської України (з Мукачева), змушений був рятуватися втечею й опинився в Загребі<sup>13</sup>.

Влітку 1755 р. православні змушені були офіційно відмовитися від прав на володіння Марчанським монастирем, ухваливши це рішення на місцевому соборі в Северині. Таким чином, монастир Марча став для православних сербів символом їхньої боротьби проти поуніачення, а для греко-католиків він став осередком боротьби за єдність із «Намісником апостола Петра».

У 1777 р. папою Пієм VI було засновано Крижевацьку єпархію, яка з 1801 р. стараннями єпископа Сильвестра Бубановича стає адміністративним центром греко-католиків Хорватії. У той же час монастир Марча поступово приходить у запустіння і втрачає свій статус впливового монастиря. У подальших його спаленнях та руйнуваннях уніати взаємно звинувачували один одного.

Упродовж XIX ст. Крижевацька єпархія зазнавала значних етнічних змін у складі своїх віруючих. Основною частиною тих, хто ставав новими парафіянами греко-католицьких храмів Хорватії, були вихідці з Галичини, Закарпаття та Буковини. Усі ці землі в той час входили до складу монархії Габсбургів. Головною причиною переселення українців до західних районів монархії були пошуки економічного добробуту. Спочатку українці з'явилися в Боснії, оселившись в районах неподалік від міста Баня-Лука, а пізніше переселилися до Східної Хорватії<sup>14</sup>. Переселенці з Західної України досить швидко вливалися в існуючі греко-католицькі адміністративні структури Крижевацької єпархії.

Після закінчення Першої світової війни та утворення Королівства сербів хорватів і словенців Крижевацька єпархія стала духовним центром для всіх греко-католиків. За короткий проміжок часу українці стали складати більшість віруючих Крижевацької єпархії. Зокрема, в 1930-ті рр. вони вже становили три чверті від усієї кількості греко-католиків Хорватії. У 1920–1940 рр. уніатські парафії в Хорватії очолив один з україн-

<sup>13</sup> Poviest Grkokatoličke crkve u Hrvatskoj // Krizevačka eparhija [Електронний ресурс] / URL: <http://www.krizevačka-eparhija.com/index.php/eparhija/povijest-Eparhije>

<sup>14</sup> Гродський Йосиф. Положене русинів в Боснії. Львів, 2003. 73 с.

ських переселенців Діонісій Няраді, який був учнем та сподвижником митрополита Андрея Шептицького. Несучи своє служіння в Хорватії, єпископ Діонісій займався не тільки духовною та адміністративною діяльністю, але й активно ініціював культурно-просвітницькі заходи з метою збереження серед українських переселенців національних традицій та власної етнічної ідентичності.

Під час Другої світової війни значна кількість уніатських храмових будівель була зруйнована в ході бойових дій, а парафіяни, розпорошені війною по всій Хорватії, залишилися без духовної опіки та своїх громад або змушені були долучитися до римо-католицьких парафій. У 1966 р. центр Крижевацької єпархії було перенесено до Загреба.

Значних збитків та людських втрат зазнала Греко-Католицька Церква Хорватії під час кривавих подій громадянської війни та розпаду Югославії. Більша частина української діаспори опинилася на території невизнаної Республіки Сербська Країна, яка проголосила свою незалежність у відповідь на проголошення хорватами своєї власної незалежності від Югославії в 1991 р. У боях між хорватами та сербами українські місцеві мешканці, як правило, підтримували хорватів, виявляючи лояльність до загребської влади Франьо Туджмана. За офіційними даними Греко-Католицької Церкви у Загребі, близько 3 500 її віруючих виявилися втягнутими у збройний конфлікт у Хорватії на початку 1990-х рр. Близько 150 українців — греко-католиків — загинули в ході бойових дій. Сотні людей було поранено, а ще тисячі були силоміць виселені зі своїх насаджених територій і вимушені переселятися до інших місць проживання.

Після розпаду Югославії Крижевацька єпархія утворила власні екзархати в Сербії та Чорногорії (2001 р.), а також у Македонії (2003 р.). Сама ж єпархія розповсюджує свою юрисдикцію на території Хорватії, Боснії і Герцеговини та Словенії. Єпархія сьогодні об'єднує більше 40 парафій та 21 300 парафіян. Єпархія поділяється на три вікаріатства: Жумберське, Славонсько-Сремське та Боснійсько-Герцеговинське. Сьогодні Крижевацьку єпархію очолює єпископ Нікола Кекіч, якого було обрано на цю кафедру в 2009 р. Єпархія користується привілеєм «свого права», яке мають також і інші Католицькі Церкви східного обряду<sup>15</sup>.

На сьогодні греко-католики не є особливо помітною та активною конфесією в Хорватії, але вони дуже цінують своє право звершувати богослужіння за візантійським обрядом та беруть цю ознаку своєї самобутності.

Багато в чому Греко-Католицька Церква в Хорватії завдячує своїм існуванням українській діаспорі, для представників якої збереження

<sup>15</sup> Poviest Grkokatoličke crkve u Hrvatskoj // Krizevacka eparhija [Електронний ресурс] / URL: <http://www.krizevacka-eparhija.com/index.php/eparhija/povijest-Eparhije>

східного обряду є ознакою національної ідентичності. Приналежність до Греко-Католицької Церкви дає вихідцям із Західної України натхнення на збереження національних звичаїв і традицій, не дає їм забути рідну мову та культуру.

Останньою найбільш помітною подією в житті Крижевацької єпархії було святкування 400-річчя Марчанської унії. Урочистості, присвячені цій події, очолив Загребський римо-католицький митрополит кардинал Йосип Базанич. У своїй промові під час святкової Літургії кардинал Базанич підкреслив, що уніатський кафедральний собор Загреба ще ніколи не приймав у своїх стінах таку велику кількість католицьких єпископів східного обряду. В урочистостях брав участь і глава Української Греко-Католицької Церкви Верховний архієпископ Святослав Шевчук.

В парафіях Крижевацької єпархії продовжують служити священники українського походження.



*Веденєв Д. В.*

---

**Зовнішні церковні зв'язки  
Українського Екзархату  
Руської Православної Церкви  
з Антіохійською Православною  
Церквою у 1950-х рр.**

**Р**озвиток зовнішніх церковних зв'язків Української Православної Церкви, її активна участь у миротворчій діяльності та зміцненні духовного клімату відносин між народами православного цивілізаційного ареалу відбувається не з чистого аркушу і потребує врахування чималого історичного досвіду контактів з іншими Православними Церквами. В умовах, коли до 75% світової чисельності тих, хто гине за віру, становлять саме християни, додаткової злободенності православної церковній дипломатії надає мученицька доля християн країн Близького Сходу, де вони стають масовими жертвами війн та бузувірства терористичних угруповань, що діють під оболонкою «релігійного» радикалізму й екстремізму. Чисельність християн в Іраку з 2003 р. скоротилася в десять разів, у Сирії за час війни — в чотири рази.

Тим повчальнішими для сучасників виглядають матеріали про тривалу ретроспективу зв'язків православної України з давніми Автокефальними Православними Церквами Сходу. Зазначимо, що згадані історичні факти наочно підкреслюють і повагу, з якою єпископат Церков Сходу ставився до Української землі, колиски православної віри Русі — Києва, численних християнських святинь нашої землі.

Оригінальним, хоча й вельми специфічним джерелом вивчення міжнародних контактів православної України з одновірцями Сходу слугують документи органів державної безпеки СРСР.

Уперше досліджені авторами неопубліковані (і здебільшого не вивчені ще істориками) документи підрозділів радянських органів держбезпеки, які спеціалізувалися на оперативній роботі по «церковно-сектантській лінії», дають змогу (при всій специфічності цього джерела) глибше вивчити розвиток і зміст зовнішніх церковних зв'язків Українського Ек-

---

За документами органів держбезпеки Української РСР.

зархату Руської Православної Церкви (РПЦ) в умовах тимчасово й відносно лояльної політики правлячої компартії та влади по відношенню до Православ'я в СРСР (відомо, зокрема, що XIX з'їзд КПРС 1952 р. не висував конкретних завдань із переслідування Церкви та розгортання наступальної атеїстичної політики). Зауважимо, що документи спецслужби (у порівнянні з партійно-пропагандистськими й «науково-атеїстичними» настановами та матеріалами) були значно менш ідеологізовані, відображали прагматично-службовий інтерес органів контррозвідки, об'єктивно зрозумілий і з погляду того, що церковні зв'язки стали предметом зацікавленості обох таборів «холодної війни».

Матеріали спецслужби (яка у сталінському СРСР із середини 1930-х до 1943 р. виконувала функції монопольного державного органу з релігійних справ і надалі відіграла серйозну роль у моніторингу ситуації у конфесійній сфері СРСР) надають чимало цінного емпіричного матеріалу для поглибленого дослідження міжнародних контактів РПЦ, політики влади по відношенню до Церкви, професійного інструментарію органів держбезпеки «по релігійній лінії», а також щодо ситуації у світовому Православ'ї. Згадані документальні першоджерела, на жаль, збереглися фрагментарно (після знищення величезного масиву архівних документів підрозділів «боротьби з ідеологічною диверсією» відповідно до наказу голови КДБ УРСР № 00150 у 1990 р.)<sup>1</sup>, потребують доповнення як матеріалами Екзархату, так і органів управління державно-церковними відносинами.

Ще 15 березня 1945 р. голова Ради у справах РПЦ при Раді Народних Комісарів (уряді) СРСР Г. Карпов отримав у очільника радянського уряду дозвіл на візити за кордон низки церковних діячів. Зокрема, вважалося доцільним організувати поїздку Патріарха Московського і всієї Русі Алексія по Близькому Сходу (Сирії, Лівану, Палестині та Єгипту), враховуючи і запрошення від патріарха Александрійського і всієї Африки Христофора і патріарха Антіохії й усього Сходу Александра III. Однією з цілей поїздки було дослідження можливостей організації російських православних парафій у Бейруті, Дамаску, Єрусалимі, Каїрі й Александрії та обговорення зі східними патріархами передумов до скликання в Москві Всесвітньої конференції Православних Церков<sup>2</sup>.

Для визначення провідних напрямів зовнішніх церковних зв'язків РПЦ важливе значення мала нарада, яка відбулася 6 червня 1946 р. в Раді у справах РПЦ при Раді Народних Комісарів СРСР за участю Патріар-

<sup>1</sup> Див. докладніше: Веденеев Д. В. Атеисты в мундирах. Деятельность советских спецслужб в религиозной сфере Украины. М.: «Алгоритм», 2016. С. 10–11.

<sup>2</sup> Див., наприклад: Болотов С. В. Русская Православная Церковь и международная политика СССР в 1930-е — 1950-е годы. М., 2011. С. 196–197.

ха Московського і всієї Русі Алексія I, голови створеного 4 квітня 1946 р. Відділу зовнішніх церковних зносин Московської Патріархії митрополита Крутицького і Коломенського Миколая (Ярушевича), Г. Карпова (генерал-майора держбезпеки, начальника антирелігійного відділу «О» Міністерства державної безпеки (МДБ) СРСР), інших духовних осіб і відповідальних співробітників згаданого органу державно-церковних відносин.

Зокрема, серед пріоритетів зовнішніх зв'язків визначалася й активізація контактів РПЦ із главами Православних Церков Близького Сходу, надання їм валютно-фінансової допомоги («братньої допомоги» від імені РПЦ, хоча кошти виділялися урядом СРСР). Висувалося масштабне завдання скликання навесні 1947 р. в Москві з'їзду предстоятелів Православних Церков і «перетворення цього з'їзду в Передсоборну нараду до Вселенського Собору»<sup>3</sup>.

Як відомо, 8–18 червня 1948 р. в Москві відбулася нарада глав і представників Автокефальних Православних Церков, присвячена 500-річчю автокефалії РПЦ. Для Антіохійської Церкви участь у згаданому форумі виявилася непростим питанням. На тлі інтенсивного розгортання міжблокового протистояння у світі («холодної війни», стрижнем якої стало інформаційно-психологічне протиборство, в яке брутално втягували й релігійні організації) та зростаючого співробітництва Ватикану з провідними країнами Заходу (виразно антирадянська позиція папи Пія XII була широко відома). Папський престол, на думку радянського керівництва, намагався протидіяти активізації контактів між Православними Церквами.

Зокрема, при королі Єгипту було акредитоване Апостольське представництво Ватикану на чолі з інтернунцієм (дипломатичним посланником) Артуром Х'юзом. Останній негайно доклав зусиль до налагодження контактів з Александрійським патріархом Христофором та Коптським патріархом Амбу-Юссефом. За даними радянської дипломатії, задум А. Х'юза полягав у встановленні впливу на патріарха Христофора з метою використання останнього для скликання зібрання глав Православних Церков, досягнення їхньої згоди «на ряд спільних дій з католиками і на відхилення ними запрошення патріарха Алексія на московську нараду 1948 р.». Врешті-решт, патріарх Антіохії та всього Сходу Александр III (Тахан, 1869–1959) прибув до Каїру і там під відчутним тиском погодився не їхати до столиці СРСР. Однак після повернення він одразу зустрів обструкцію з боку членів власного ж Синоду за відмову від участі у Всеправославній нараді. Після цього патріарх Александр вдався до компромісних дій, направивши до Москви митро-

<sup>3</sup> Русская Православная Церковь. XX век. М., 2008. С. 388–389.

полита Гір Ліванських Ілію (Карам)<sup>4</sup> та митрополита Хомського Александра (Жиха)<sup>5</sup>.

Ступінь жорсткості зовнішнього впливу на Антіохійського предстоятеля (з 1931 р.) можна опосередковано зрозуміти хоча б із того, що владику Александр у 1897–1900 рр. навчався в Київській духовній академії. В сан архімандрита (1903 р.) був зведений майбутнім митрополитом Київським і Галицьким священномучеником Володимиром (Богоявленським). Патріарх Александр III вітав обрання митрополита Сергія (Страгородського) Патріархом Московським і всієї Русі (1943 р.), зробив внесок до фонду Червоної Армії. Особисто був присутній на інтронізації патріарха Алексія I (чия єпископська хіротонія відбулася свого часу за участю Антіохійського патріарха Григорія IV) у лютому 1945 р. і тепло зустрічався з ним під час першої подорожі Предстоятеля РПЦ на Святу Землю у травні 1945 р.<sup>6</sup> Згодом став доктором богослов'я Московської духовної академії та відвідував СРСР. Відомий дослідник історії Церкви професор протоіерей Владислав Ципін характеризував його як «вірного друга Росії, який чудово знав російську мову»<sup>7</sup>.

Сама ж нарада 8–18 червня 1948 р. (на якій представники Антіохійської Церкви підтримали засудження «підривних дій» Ватикану по відношенню до Православ'я, виступили за «сильну і єдину» Православну Церкву) не призвела до рішення про скликання Всеправославного Собору в Москві. Водночас форум сприяв розвитку зовнішніх церковних зв'язків та перетворенню РПЦ в дієвий фактор зовнішньої політики СРСР. Сподівання уряду СРСР висловив у розмові з Г. Карповим тодішній «куратор» церковно-державних відносин К. Ворошилов: «У Російській Церкві — велике майбутнє. Вона наш козир у Прибалтиці, Східній Європі, за кордоном узагалі»<sup>8</sup>. Втім, це не завадило з середини того ж року посилити адміністративний тиск на РПЦ, що означало поступове згортання кон'юнктурного «сталінського конкордату» з Церквою<sup>9</sup>.

На початку 1950-х рр., зазначає один із провідних дослідників історії Православної Церкви ХХ ст. М. В. Шкаровський, «в основному, надава-

<sup>4</sup> Поширені у певних виданнях міфологічні історії про зустріч митрополита Ілії зі Сталінін, його «настанови» главі уряду СРСР щодо відкриття храмів та надання свободи Церкві, «відвідування могили матері Сталіна», нагородження його Сталінською премією та «пожертву» сиротам війни 200 тис. доларів тощо не відповідають дійсності. Митрополит уперше відвідав СРСР лише в 1947 р. і, навпаки, сам отримував дуже коштовні подарунки в обмін на улесливі виступи на адресу «вождя».

<sup>5</sup> Русская Православная Церковь. ХХ век. М., 2008. С. 405–406.

<sup>6</sup> Никитин А. В. Патриарх Алексий I: служитель Церкви и Отечества. М., 2013. С. 399.

<sup>7</sup> Цыпин В., прот. История Русской Православной Церкви: Синодальный и новейший периоды. М., 2010. С. 493.

<sup>8</sup> Якунин В. Н. Международная деятельность Русской Православной Церкви в годы Великой Отечественной войны // Дипломатический вестник. 2002. № 10. С. 117.

<sup>9</sup> Див. докладніше: Веденєєв Д. От признания — к новым гонениям // Секретные материалы. 2011. № 21. С. 14–15.

лося утримувати в сфері впливу Москви Антіохійську, Александрійську й Єрусалимську Церкви, хоча саме вони періодично дистанціювалися від Московської Патріархії». На цьому тлі «яскраво виражену» лояльність до РПЦ позицію, попри намагання тиснути на нього з боку США, займав Антіохійський патріарх. Відповідно, ця Церква отримувала від радянського уряду (по каналах РПЦ) відчутну допомогу, вкрай потрібну в скрутних етнополітичних умовах існування Антіохійського Патріархату. Зокрема, лише в 1950–1952 рр. патріарху Александру було передано 60 тис. доларів, під час візиту в СРСР у 1954 р. йому вручили 220 тис. рублів, 35 тис. доларів, різноманітні дорогоцінності. На ці кошти, зокрема, передбачалося будівництво духовної семінарії. За подячними словами членів антіохійської делегації, «на чолі всіх Православних Церков повинна стати» РПЦ, адже «Константинопольська Церква набагато слабша від Руської, втратила свій колишній престиж, ставши знаряддям американської політики».

Слід сказати, що Східні Церкви, й Антіохійська зокрема, справді перебували у вельми скрутному матеріальному становищі. У листі патріарха Алексія I особисто Й. Сталіну від 20 листопада 1947 р. зазначалося: «Антіохійський Патріархат плаче надію, що Руська Церква, і особливо радянський уряд, відновить давню традицію систематичної матеріальної допомоги бідній Антіохійській Церкві — на ікони, на церкви, на окремих особливо знедолених ієрархів тощо». При цьому митрополит Ілія (Карам) прямо натякав, що «вирішальним фактором є ступінь нашої можливості давати їм гроші... домінуючим мотивом його висловлювань є питання про матеріальну допомогу», через що він і просить про особисту зустріч із главою уряду СРСР. Під час візиту до СРСР у 1947 р. митрополит Ілія отримав у подарунок безцінні ікони XIV ст., повертався він (як писав до Києва монахині-сестрі сам патріарх Алексій I) з 50 міцями багажу подарунків, включаючи коштовну шубу від патріарха<sup>10</sup>.

З 1954 р. активізувався діалог між Алексієм I та Александром III стосовно шляхів залучення на свою сторону інших Церков Сходу, яким також надали матеріальну допомогу. Показово, що РПЦ морально прискіпливо підходила до таких контактів, адже, скажімо, було відмовлено в субсидіях на обрання Єрусалимським патріархом архієпископу Севастійському Афінагору<sup>11</sup>. На звинувачення в експансіоністських прагненнях патріарх Алексій заперечував: «Мова не йде про об'єднання Православних Церков під егідою Московської Патріархії і перетворення Церков східного обряду в наднаціональну централізовану організацію на зразок Римсько-Католицької Церкви. Наша Церква не хоче бути ін-

<sup>10</sup> Див.: Кураев А., диак. Церковь в мире людей. М., 2009. С. 531–539.

<sup>11</sup> Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь в XX веке. М., 2010. С. 299–300.

струментом ніякої політичної експансії: принципом завжди була й залишається повага до національної індивідуальності»<sup>12</sup>.

Відтак, візити предстоятеля й архієреїв Антіохійської Церкви до СРСР стали доволі частими. Так, у липні 1951 р. глава цієї Церкви відвідав Москву з нагоди святкування пам'яті преподобного Сергія Радонезького. 23 липня у Троїце-Сергієвій Лаврі предстоятелі п'яти Автокефальних Православних Церков, включаючи Антіохійську, звернулися до християн усього світу із закликом до миру та щодо відвернення нової світової війни, підписання Пакту миру, відкритого для всіх держав. Раніше, в липні 1950 р., патріарх Александр III став доктором богослов'я Московської духовної академії.

24 липня — 30 серпня того ж року Александр III (у супроводі митрополита Емеського Александра (Жиха)) відпочивав на дачі Патріарха Московського і всієї Русі в Одеському Успенському патріаршому монастирі. Цей візит відбувався зі згоди Ради Міністрів СРСР. Для зустрічі високих гостей в Одесу прибули вельми впливовий у церковно-управлінських справах керуючий справами Московської Патріархії прот. Миколай Колчицький та архімандрит Антіохійського подвір'я в Москві Василь (Самаха). За розпорядженням згаданого Г. Карпова для безпосередньої організації прийому з Москви прибув співробітник апарату Ради у справах РПЦ (який значною мірою комплектувався кадровими співробітниками держбезпеки).

Уповноважений у справах РПЦ при Одеському облвиконкомі П. Благгов зобов'язувався інформувати про перебування іноземних гостей самого генерала Карпова, секретаря Одеського обкому КП(б)У, а також архієпископа Херсонського і Одеського Никона (Петіна)<sup>13</sup>. Крім того, як свідчать типові документи спецслужби, в таких випадках відповідні настанови з МДБ СРСР та від Г. Карпова отримував профільний антирелігійний підрозділ обласного Управління МДБ (УМДБ; в 1951 р. це був 5-й відділ, «оперативний», серед функцій якого була і розробка релігійного середовища), відповідний заступник начальника УМДБ, необхідні завдання ставилися «кваліфікованій агентурі» серед кліру та інших категорій населення.

Зрозуміло, що за тих історичних умов міжнародні контакти Православної Церкви відбувалися під контролем спецслужби, зовнішні зв'язки нерідко використовувалися чекістами вельми своєрідно. Відомо, наприклад, що в 1955–1958 рр. органи КДБ провели підбір (в інтересах зовнішньої розвідки) в жіночих монастирях Української РСР гру-

<sup>12</sup> Васильєва О. Ю. Русская Православная Церковь в политике Советского государства в 1943–1948 гг. Автореф. дисс. д-ра ист. наук. М., 1999. С. 10.

<sup>13</sup> Онищенко А. Б. Церковная жизнь Одесской епархии конца 1940-х — начала 1950-х годов // Церковь и время. 2011. Т. 56. № 3. С. 171–190.

пи черниць для направлення в Горненський монастир під Єрусалимом<sup>14</sup>. Не стали винятком і агентурно-оперативні заходи навколо перебування східних архієреїв в Українській РСР.

Підготовка до оперативного супроводження візиту в Українську РСР ієрархів Антіохійської Церкви почалася заздалегідь, що свідчило про тісну координацію роботи державних органів і Міністерства внутрішніх справ<sup>15</sup> із «профілактики» міжнародних контактів РПЦ, а також про наявність відповідної випереджувальної інформації від закордонних джерел. Вже 15 травня 1953 р. 7-й відділ 4-го Управління МВС СРСР направив орієнтування в. о. начальника 4-го Управління МВС УРСР полковнику М. Цвєтухину. Зазначалося, що приблизно 20 липня в СРСР на запрошення Московської Патріархії прибуває делегація Антіохійської Православної Церкви у складі митрополитів: Єпіфанійського — Ігнатія (Хрейке), Хауранського — Афанасія (Кілейне) та Емеського — Александра (Жиха), які мають відвідати Москву, Ленінград, а потім побувати в Києві й Одесі.

Чекістам України наказувалося встановити за архієреями «ретьельне агентурне спостереження». Для врахування в роботі повідомлялося, що всі вони навчалися до 1917 р. в Київській духовній академії, володіють російською мовою. Зверталася увага на те, що митрополит Ігнатій належить до групи духовенства, яка орієнтується на США та Великобританію, а під час перебування в СРСР має намір збирати матеріали для «книги антирадянського змісту»<sup>16</sup>.

Відповідно, 23 травня 1953 р. заступник глави МВС УРСР генерал-лейтенант П. Івашутін (майбутній багатолітній керівник військової розвідки — ГРУ Генштабу Радянської Армії) затвердив «План заходів із забезпечення агентурного спостереження за делегацією Антіохійської Православної Церкви». Загальне керівництво заходами стеження за ієрархами покладалося на начальника 1-го відділення (розробка православної конфесії, Лавр, монастирів, старообрядців, «катакомбної Церкви») 6-го відділу (антирелігійного) 4-го Управління МВС УРСР підполковника Савочкіна.

Передбачалося, зокрема:

— забезпечити безперервне агентурне спостереження за іноземними гостями силами УМВС по Київській та Одеській областях для з'ясування їхніх «настроїв і зв'язків»;

<sup>14</sup> Галузевий державний архів СБ України (ГДА СБУ). Ф. 2. Оп. 27. Спр. 2.

<sup>15</sup> Після смерті Й. Сталіна у березні 1953 р. органи внутрішніх справ та державної безпеки (МДБ СРСР) були об'єднані в єдине Міністерство внутрішніх справ СРСР на чолі з першим заступником Голови Ради Міністрів СРСР, Маршалом Радянського Союзу Л. П. Берія. У складі об'єданого МВС СРСР та МВС Української РСР (керівник — генерал-лейтенант П. Мешик) функції стеження за ідеологічною та релігійною сферою покладалися на 4-е (секретно-політичне) Управління. З березня 1954 р. відповідні завдання перейшли до компетенції Комітету державної безпеки (КДБ) при РМ СРСР.

<sup>16</sup> ГДА СБУ. Ф. 2. Оп. 20. Спр. 8. Арк. 1.

— обладнати готельні номери готелю «Інтурист» антиохійських архієреїв оперативно-технічними засобами 2-го спецвідділу МВС УРСР для прихованого стеження та прослуховування розмов гостей;

— забезпечити візуальне спостереження («оперативную слежку», мовою документу) за іноземцями розвідників 7-го відділу (зовнішнє спостереження й оперативне встановлення; велося і приховане фотографування гостей біля готелю, на вулицях тощо);

— «прикріпити» до делегації «кваліфіковану агентуру» («Омега», «Ораров», «Лотосов» та інші) з числа священнослужителів (зокрема — Володимирського кафедрального собору) та співробітників Екзархату;

— «очистити» територію монастирів, які мають відвідувати гості, від «бродячого, кликушницького та жебрацького елементів»<sup>17</sup>.

Документи МВС дають уявлення про програму перебування східних владик у місті їх академічної молодості. 6–8 червня 1953 р. в Києві вони мали відвідати Києво-Печерську Лавру, Введенський жіночий монастир, Покровський жіночий монастир, Володимирський собор та Андріївську церкву, побувати на прийомі в Патріаршого екзарха України (в 1944–1964 рр.) митрополита Київського і Галицького Іоанна (Соколова). Принагідно відзначимо, що певну інформацію про міжнародні контакти Екзархату спецслужба здобувала шляхом планових оперативно-технічних заходів із прослуховування покоїв митрополита Іоанна (оперативна зашифровка в цих випадках — «Святий»). Гості відслужили спільно з митрополитом Іоанном Літургію в кафедральному Володимирському соборі. Далі делегація відбула до Одеси в супроводі уповноваженого у справах РПЦ в Українській РСР Григорія Корчевого<sup>18</sup>.

Прийняті особисто Савочкіним оперативні джерела інформували про перебіг візиту архієреїв та їх значущі висловлювання. Як зазначав агент «Майський», гості були відверто вражені красою «святого граду Києва, колиски християнства Русі», підкреслювали: у вас монахів більше, натомість в Антиохійській Церкві спостерігається занепад. Митрополити Александр та Афанасій люблять Росію (це трактувалося в значенні — СРСР), дотримуються лівих суспільно-політичних поглядів. Зверталася особлива увага на зміну поглядів і настроїв митрополита Ігнатія. Він, за словами «Майського», «твердо переконався», що йому повідомляли багато брехливої інформації про СРСР, про тотальне

<sup>17</sup> При відвідуванні іноземними делегаціями монастирів нерідко виникали «небажані» для влади ситуації. Так, як доповідав оперпрацівнику агент «Кузнецов» (прибув з іноземною делегацією з Москви), при відвідуванні Києво-Печерської Лаври в липні 1954 р. до нього підійшла (прийнявши агента за іноземця) якась жінка «і спокійним тоном, не змінюючи виразу обличчя, почала швидко говорити: “Знайте: у селах немає хліба, народ вмирає від голоду й каторжних робіт, комуністи розорили Україну”» тощо. «Кузнецов» порадив їй молитися, щоб усі труднощі були подолані (ГДА СБУ. Ф. 2. Оп. 20. Спр. 8. Арк. 122).

<sup>18</sup> ГДА СБУ. Ф. 2. Оп. 20. Спр. 8. Арк. 11–12.



стеження за громадянами. Активно цікавився життям віруючих, станом Церкви і дійшов «твердого переконання, що Руська Православна Церква квітне, ніким не переслідується і є центром Православ'я всього світу»<sup>19</sup>. За іронією долі, високі гості не тільки перебували під постійним доглядом агентури і філерів: співробітники 2-го спецвідділу приховано побували в готельному номері владики Александра та фотокопіювали його особистий щоденник.

Гостям в Екзархаті були вручені подарунки — срібні з позолотою папуги, срібні підстаканники до кришталевих стаканів, альбоми з видами Володимирського собору та по 2 коробки цукерок фабрики ім. Карла Маркса (яку вони теж відвідали в супроводі директора та агента-резидента МВС на підприємстві «Полевого»). Водночас оперативні джерела із числа ієреїв відзначили некоректну, грубу поведінку окремих священників-супровідників із Москви, які зверхньо ставилися до українських колег під час богослужінь.

Подорожчів перебування делегації в Одесі викладалися у спецповідомленні Одеського УМВС начальнику 4-го Управління МВС УРСР полковнику І. Шорубалці<sup>20</sup>. Там гості перебували на дачі патріарха Московського, із захватом відгукувалися про Успенський монастир як про «рай». Особливо вразила архієреїв зустріч із всесвітньо відомим офтальмологом, директором Українського інституту очних хвороб, Героєм соціалістичної праці академіком В. П. Філатовим (глибоко віруючою людиною, духовним сином святителя Луки Кримського). Сам учений з 1920-х рр. до смерті перебував під постійним агентурним доглядом спецслужби за справами «Старий» та «Філатов»<sup>21</sup>.

Це напрочуд проста, доступна, талановита й чудова людина, відгукувалися про хірурга архієреї. Митрополит розчулено сказав академіку: «Ви зробили так багато дивовижних зцілень!» В Одесі гості відвідали також Іллінський собор, жіночий монастир, дивилися кінострічку «Падіння Берліну». Із задоволенням відгукувалися про відвідини «передового колгоспу». Селяни зазнали багато горя, зауважили архієреї, але тримаються бадьоро, люблять Батьківщину, «такі люди завжди і скрізь перемагають». Агентура повідомляла і про певні висловлювання гостей щодо їхніх зустрічей із патріархом Алексієм І, який, мовляв, обіцяв виділити Антіохійській Церкві допомогу в розмірі 50 тис. доларів<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> ГДА СБУ. Ф. 2. Оп. 20. Спр. 8. Арк. 28.

<sup>20</sup> ГДА СБУ. Ф. 2. Оп. 20. Спр. 8. Арк. 35–42.

<sup>21</sup> Див. докладніше: Веденеев Д. В., Веденеев В. Д. Лікар і архієпископ: діяльність святителя Луки Кримського в контексті історії медицини і церковно-державних відносин у СРСР: історико-медичний нарис. К., 2015. 72 с.; Веденеев Д. В., Веденеев В. Д. Соціокультурні погляди академіка В. П. Філатова у світлі невідомих документів радянських спецслужб (до 140-ї річниці з дня народження вченого) // Культура і сучасність. 2015. № 2. С. 9–15.

<sup>22</sup> ГДА СБУ. Ф. 2. Оп. 20. Спр. 8. Арк. 40.

Зрозуміло, що особливу увагу спецслужби привернув візит до Одеси в 1954 р. самого патріарха Александра III. Про інтерпретацію чекістами сутності цієї події (яка відбувалася вже за умов згортання відносно доброзичливого й прагматичного підходу до РПЦ в цілому та до її зовнішніх зв'язків, поступового негативного повороту до сумнозвісної смуги «хрущовських гонінь») свідчить записка в 4-е Управління КДБ при РМ УРСР заступника начальника Одеського УКДБ полковника Юферова (20 вересня 1954 р.) під промовистою назвою «Про ворожі прояви з боку високого духовенства». Нагадаємо, що чекісти України таким чином вже запопадливо реагували на появу 7 липня того ж року одного з найбільш сакраментальних в історії взаємин між РПЦ та комуністичною партією документів — постанови ЦК КПРС «Про значні недоліки в науково-атеїстичній пропаганді та заходи з її покращення». Цей ідеологічний документ засуджував «примиренську» політику по відношенню до Православ'я, «викривав реакційну сутність і шкідливість релігії», націлював на «наступ на релігійні пережитки».

Як зазначалося в документі, 26 серпня 1954 р. до Одеси з Москви прилетіли Алексій I, патріарх Александр III, згадуваний митрополит Ілія (Карам) та секретар (і багатолітній друг і соратник) Патріарха Московського і всієї Русі Данило Остапов із сином Олексієм<sup>23</sup>. Візит владики Александра до СРСР цього разу тривав із 17 серпня до 12 вересня 1954 р. і був присвячений 100-річчю утворення Антіохійського подвір'я в Москві (і охопив Москву, Ленінград, Псково-Печерський монастир, Київ та Одесу). На оперативну розробку східного гостя УКДБ скерувало досвідчених агентів з єпархії та Одеської духовної семінарії «Петрова», «Авілова», «Зайцева», «4711» та інших.

Високі гості, які відвідали місцеві монастирі та Одеську духовну семінарію, підкреслено лояльно відгукувалися про ситуацію в релігійному середовищі СРСР. Патріарх Александр III наголосив, що «в Радянському Союзі повна свобода сумління, стільки народу молиться; очевидно, що вони щиро віруючі». Митрополит Ілія (імовірно, з наведених вище причин) висловлювався радикальніше: «Я стою тільки за комунізм»<sup>24</sup>.

Спілкування з антіохійським єпископатом було використано патріархом Олексієм I (стурбованим новим наступом на РПЦ) для інформування світового Православ'я щодо поступової ескалації переслідувань віри в СРСР. Як повідомляв конфідент «Петров», що мав змогу

<sup>23</sup> Дворянин за походженням, Д. А. Остапов (1894–1975) був келійником та особистим, утаємниченим секретарем владики Алексія, справляв суттєвий вплив на адміністративно-господарське життя Патріархії в 1950–1960-х рр. Арештовувався у 1946 р. для тиску на патріарха. Похований у некрополі Успенського монастиря в Одесі. Згаданий син Олексій — похресник Алексія I, згодом — протоієрей, професор Московської духовної академії.

<sup>24</sup> ГДА СБУ. Ф. 2. Оп. 20. Спр. 8. Арк. 190.

тісно спілкуватися з вітчизняним і зарубіжним єпископатом, особисто Алексій І, митрополит Ленінградський і Новгородський Григорій (Чуков), Д. А. Остапов «своєю поведінкою намагалися створити обстановку, що негативно впливає на думку про Радянський Союз Александра III та його митрополитів». Зокрема, Патріарх Московський і всієї Русі обурювався фактами публікації у пресі відверто антирелігійних матеріалів. У розмові 2 вересня 1954 р. він жорстко відгукнувся про розгортання антирелігійної пропаганди в СРСР. Ще нещодавно, підкреслив Алексій І, керівництво країни спромоглося б «відхилити таке невчасно поставлене питання» (тобто посилення пропагандистського наступу на Церкву). У цьому відношенні, продовжував предстоятель РПЦ, місцева влада ще більше вислужується перед центром, веде «брутальну агітацію, застосовує репресивні заходи, звільняє вчителів, які не бажають вести антирелігійний наступ»<sup>25</sup>.

У наведеному документі «релігієзнавці» з КДБ зробили особливий акцент на дискредитації визначного діяча Православної Церкви, голови Навчального комітету при Священному Синоді РПЦ (з 1946 р.), митрополита Григорія (Чукова, 1870–1955). В контексті нашої статті постать владики Григорія прикметна не тільки його багатолітньою безкомпромісною боротьбою за свободу віросповідання та відродження духовної освіти в післявоєнному СРСР. Саме цей ієрарх відзначився на церковно-дипломатичній ниві, очолював з 1945 р. низку делегацій РПЦ до країн Західної Європи та Балкан, а також (у 1946 р.) — на Близькій Схід. Там владики Григорій провів особисті зустрічі з предстоятелями Єрусалимської, Александрійської, Антіохійської Автокефальних Церков, а також із головою Коптської Церкви. Вдруге він мав бесіду з патріархом Александром III у Сирії в 1950 р. Дослідники історії Православної Церкви порівнювали його з повноважним послом СРСР на Близькому Сході в умовах розгортання глобального протистояння та переважаючого впливу в цьому регіоні США та Великобританії<sup>26</sup>.

Важливо і те, що митрополит Григорій одним із небагатьох прозорливо помітив і належно оцінив небезпеку насування нової хвилі гонінь на Православну Церкву (під якої припав на 1958–1964 рр.). Протест владики носив дієвий характер, і чекісти України особливо підкреслювали той факт, що він зі згоди Алексія І написав Г. Карпову «злобного характеру листа», в якому містився «протест духовенства проти антирелігійної пропаганди»<sup>27</sup>. Справді, влітку 1954 р. владики Григорій виступив з різкою критикою політики влади у сфері релігії у промові пе-

<sup>25</sup> ГДА СБУ. Ф. 2. Оп. 20. Спр. 8. Арк. 191–192.

<sup>26</sup> Див., наприклад: Михайлова М. Исповедник или князь Церкви? // Православное информационное агентство «Русская линия» [Електронний ресурс] / URL: <http://rusk.ru/st.php?idar=8457>

<sup>27</sup> ГДА СБУ. Ф. 2. Оп. 20. Спр. 8. Арк. 193.

ред слухачами Ленінградської духовної академії, надіслав листа до Ради у справах РПЦ при уряді СРСР.

Отже, неодноразові візити архіпастирів Антіохійської Православної Церкви в Україну сприяли розвитку організаційно-церковного й богословського діалогу між двома гілками світового Православ'я, об'єктивно зміцнювали позиції Церков Сходу в несприятливому для них етнорелігійному середовищі, на фоні ескалації «холодної війни».

У свою чергу, Екзархат РПЦ в Українській РСР набував досвіду зовнішніх церковних зв'язків, з його позицій ієрархи РПЦ мали можливість доносити до єдиновірців правду про становище Церкви в атмосфері політики державного атеїзму, зростання нової хвилі утисків віруючих. Поведінка й відгуки високих гостей демонстрували заслужений авторитет духовної традиції України у православному світі.

Документи спецслужби, яка не соромилася цинічних методів «розробки» духовних осіб навіть у період відносної лібералізації партійно-державної лінії по відношенню до РПЦ, доносять до дослідників невідомі факти щодо перебігу контактів Українського Екзархату з Церквами Сходу, дають додатковий емпіричний матеріал щодо вивчення багатотраждального шляху Православної Церкви.

**ЦЕРКВА  
І СУСПІЛЬСТВО**

*Пахомов І. В., Супрун М. О.*

**Православні цінності  
як чинник ресоціалізації  
засуджених**

Головною метою Державної кримінально-виконавчої служби України є виправлення та ресоціалізація засуджених. Серед засобів виправлення та ресоціалізації засуджених важливе місце посідають соціально-виховна робота і громадський вплив. Одним із напрямків соціально-виховної роботи з засудженими є духовне виховання, що здійснюють представники релігійних організацій, серед яких чільне місце займає Українська Православна Церква. Щодо громадського впливу, він передбачає залучення до роботи із засудженими релігійних організацій, а також створення релігійних громад засуджених в установах виконання покарань.

У нашому традиційно православному суспільстві православні цінності мають значний потенціал, який дозволяє засудженим реінтегруватися в суспільство шляхом інтеріоризації цих цінностей. Саме на це спрямована одна з програм диференційованого виховного впливу на засуджених — «Духовне відродження»<sup>1</sup>.

Аналіз літературних джерел показує, що проблема формування духовних цінностей особистості успішно розробляється вченими, але питання застосування багатовікових надбань православного християнства у сфері формування цінностей засуджених розкриті недостатньо.

Тому метою нашого дослідження було виявлення ролі православних цінностей у процесі ресоціалізації засуджених. Завданнями дослідження були: визначення переліку православних цінностей особистості та рівня їх сформованості у православних засуджених.

Хоча поняття «цінності» вже досить давно є предметом дослідження психології, педагогіки, соціології та філософії, єдиного підходу до їх

<sup>1</sup> Про затвердження програм диференційованого впливу на засуджених: Наказ Міністерства юстиції України №1418/5 від 16.05.2016.

характеристики поки що немає. Аксиологія (наука про цінності) є однією з галузей філософії. Методологічні та концептуальні аспекти аналізу ціннісної проблематики надзвичайно різноманітні й суперечливі. Цінності є тими внутрішніми спонуканами, які значною мірою мотивують поведінку людини. Тому проблема цінностей має принципове значення для дослідження механізмів саморегуляції соціальної поведінки людей, у тому числі засуджених.

Початок інтенсивній теоретичній розробці проблеми цінностей у вітчизняній науці було покладено в середині 1960-х рр. З того часу інтерес до цієї проблеми постійно зростає. Сьогодні розроблено багато теоретичних підходів, розгорнутих концепцій, які певним чином пояснюють сутність феномену «цінність».

До основних характеристик цінностей науковці відносять: імперативність, позаситуативність, стійкість і стабільність. Це повною мірою можна застосувати до православних цінностей, в основі яких лежить переживання пріоритетності християнської ідеї, яка безпосередньо втілюється у православному світогляді та способі життя.

Процес упорядкування та класифікації цінностей відбувається за трьома основними принципами. Перший — заснований на ієрархізації, на виділенні домінантних цінностей, відносно яких інші виступають як другорядні. Таким чином, утворюється ієрархія цінностей (головні, другорядні). Другий принцип — упорядкування цінностей і норм за різноманітними сферами діяльності (релігійні, в тому числі православні). Третій — розподіл цінностей за різноманітними соціальними групами (цінності православних християн). Хоча цінності загалом мають соціальну природу, виокремлюють як соціальні (групові), так і індивідуальні (особистісні) цінності. Православні цінності є соціальними, але в кожній православної людини вони мають індивідуальні особливості. Також соціальні чи індивідуальні цінності можуть бути як «позитивними» (бажаний зразок, до якого прагне особа), так і «негативними» (негативні риси, яких слід уникати).

Так, академік І. Д. Бех поділяє цінності: за об'єктом засвоєння (матеріальні, духовні); за метою засвоєння (егоїстичні, альтруїстичні); за рівнем узагальнення (конкретні, абстрактні); за способом виявлення (ситуативні, стійкі); за роллю у діяльності людини (термінальні, інструментальні); за змістом діяльності (пізнавальні, предметно-перетворюючі, творчі, естетичні, наукові, релігійні тощо); за належністю (особистісні або індивідуальні, групові, колективні, суспільні, загальнонародні)<sup>2</sup>.

Згідно з класифікацією, наведеною І. Д. Бехом, православні цінності можна віднести до духовних, альтруїстичних, абстрактних, стійких, релі-

<sup>2</sup> Бех І. Д. Духовні цінності в розвитку особистості // Педагогіка і психологія. 1997. № 1 (14). С. 124–129.

гійних (християнських), колективних цінностей, які можуть бути як термінальними, так і інструментальними.

Релігійні цінності є складовою частиною духовних цінностей, які закріплені у віровченні. На них ґрунтується світогляд релігійної людини. Богословська думка наголошує на тому, що всі найкращі моральні цінності є насамперед цінностями релігійними, бо їх дарує нам Творець — вища універсальна цінність, взірець духовної досконалості. Релігійні цінності не формуються у процесі діяльності, а даються Богом як вищі та незмінні істини, здатні самі визначати життєдіяльність людей.

Релігійні цінності належать до духовних цінностей особистості, але водночас мають свою специфіку. Вони зумовлені не лише потребою в наповненні життя новим сенсом, але й потребою у спілкуванні з Богом. Віруюча людина формує свою ціннісну сферу, насамперед, через усвідомлення релігійних цінностей, на основі яких формуються усі її інтереси та життєві прагнення, що визначають сенс її життя. Щоб реалізуватися, релігійні цінності мають бути осмислені особистістю.

Ми погоджуємося з думкою Г. Олпорта щодо існування двох типів релігійних особистостей з різним рівнем інтеріоризації релігійних цінностей: особистостей із зовнішньою та внутрішньою релігійністю. Перший тип особистості характеризується незначним рівнем інтеріоризації релігійних цінностей: вони не усвідомлюються і не є головними мотивами поведінки особистості. Для внутрішньо релігійних особистостей, за твердженням Г. Олпорта, релігійні цінності є самодостатніми і найвищими, які мотивують їхню поведінку<sup>3</sup>.

В останнє десятиліття дедалі більше науковців звертаються до християнських цінностей як найбільш стійких, універсальних, непідвладних політичній та ідеологічній кон'юнктурі. Це означає, що сучасне українське суспільство поступово підходить до визнання та засвоєння етичних основ християнських цінностей, від яких воно було штучно відлучене протягом багатьох десятиліть, а в більшості людей навіть було сформоване різко негативне ставлення до них. У ситуації гострого дефіциту ціннісних установок і орієнтацій християнські моральні цінності, які є основою загальнолюдських цінностей, відіграють дедалі вагомішу роль у сучасному соціумі.

Християнські цінності базуються, насамперед, на Біблії, тому їх іще називають «біблійними». Старий Завіт (Втор. 5:6–21) проголошує дві категорії цінностей: пов'язані з Богом (поклоніння лише Йому, Його ім'я, присвячений Йому день відпочинку); пов'язані з ближнім (батьки, життя, подружжя вірність, власність, правда, відсутність заздрості).

<sup>3</sup> Олпорт Г. Особистість в психології / Лубський В.І., Предко О.І. Психологія релігії. К.: «Центр учбової літератури», 2004. Ч. 1. С. 198–204.

Вони знайшли своє втілення у Новому Завіті як «заповіді блаженств» (Мф. 5:3–11): лагідність, смирення, покаяння, прагнення до правди Божої, милосердя, чистота серця, миротворство, готовність бути гнаним за правду Божу.

Першу групу християнських цінностей утворюють «цінності-цілі», — те, до чого прагне християнин. До них належать, насамперед, Царство Небесне та безсмертя душі. У християнстві сенс існування людини виводиться з кінцевої мети її існування, яка полягає в необхідності протягом усього життя готуватися до духовного єднання з Богом після смерті.

Другу групу християнських цінностей утворюють «цінності-засоби», за допомогою яких християнин прагне досягти мети. До них, насамперед, належать християнські чесноти, християнська громада, будь-яка людина.

Православними можна вважати християнські цінності в інтерпретації Православної Церкви, яка у їх тлумаченні спирається не лише на Святе Письмо, а й на Священне Передання. В аскетичних творах святих отців не лише називаються основні православні цінності, але й шляхи їх формування в людині.

У Православній традиції визначені цінності-засоби, які здатні протистояти восьми головним гріховним пристрастям (обжерливості, блуду, сріблолюбству, гніву, печалі, смутку, пихатості, гордині): помірність, цнотливість, милосердя, лагідність, смирення, каяття, сподівання на Бога, активність у духовному розвитку, довготерпіння, простота, покора, віра, надія, любов, радість, мир, доброта, вірність, відсутність осуду.

Основи християнства, проникнуті духом милосердя й любові до ближнього, визначили зміст і характер ставлення християн до тих, хто став на шлях злочину. Спасіння їхньої душі, примирення з Богом і суспільством, приведення їх до каяття були покладені християнами в основу роботи із в'язнями. Саме каяття визначило головну сутність і назву ідеї виправлення злочинців, пенітенціарної системи (каяття латинською — «*roenitentia*»).

Протягом усієї своєї багатомісячної історії Православна Церква неухильно звершує тюремне служіння, пам'ятаючи заповідь Спасителя: «У темниці був, і ви прийшли до Мене» (Мф. 24:36). У наші дні, як ніколи раніше, перед Православною Церквою стоїть надзвичайно важке завдання місіонерського служіння серед усіх прошарків сучасного суспільства, особливо серед тих, хто з різних причин опинився в місцях позбавлення волі.

З метою визначення значущості православних цінностей для засуджених нами було опитано 459 членів православних громад установ виконання покарань.



Серед опитаних переважають засуджені за крадіжку (29,8%), пограбування (20,5%), розбій (13,9%), убивство (7,9%), тяжкі тілесні ушкодження (7,1%), наркотики (6,6%), згвалтування (5,2%), хуліганство (2,5%). За віком переважають засуджені середнього віку: 41–50 років — 25,9%, 18–30 років — 20,5%, 51–60 років — 17,1%, 31–40 років — 14,6%, старші за 60 років — 11,9%. За терміном покарання переважають засуджені на строк від 6 до 10 років позбавлення волі (36,1%), 11–15 років — 28,2%, 3–5 років — 21,6%, до 3 років — 11,7%, більше 15 років — 2,4%. З них більшість відбувають покарання у вигляді позбавлення волі втретє — 27,9%, вчетверте — 27,4%, вдруге 25,1%, вп'яте — 11,9%, більше ніж п'ять раз — 7,7%.

Переважає більшість опитаних православних засуджених не працювали й не навчалися (53,8%). Щодо сімейного стану, то більшість із них (39,4%) одружені (заміжні), 36,0% — розлучені, 24,6% — неодружені (незаміжні). За рівнем освіти переважають особи із середньою освітою (73,3%), 16,9% мають лише неповну середню освіту, тоді як осіб із вищою чи неповною вищою освітою значно менше (9,8%). Переважну частку засуджених складають чоловіки (84,9%), частка засуджених-жінок незначна (15,1%).

Переважає більшість опитаних до засудження зловживали алкоголем (81,5%), деякі вживали наркотики — 16,1%. Більшість із них (53,3%) провели більш ніж 10 років у місцях позбавлення волі. Серед причин скоєння злочину переважає більшість засуджених (82,1%) вказали зовнішні причини (вплив інших людей, важке матеріальне становище, збіг негативних обставин), і лише незначна частка (17,9%) — внутрішні (гріх, прагнення до збагачення, помста, гнів, ревності). Тому не дивно, що переважає більшість опитаних (72,8%) вважають міру покарання несправедливою, незаслуженою та завищеною, а 66,4% взагалі не визнають своєї провини у скоєному злочині. Справедливою міру свого покарання вважають лише 27,2% опитаних, і лише 12,1% повністю визнають свою провину у скоєному злочині. Це свідчить про незрілість, несформованість морально-правової свідомості у більшості засуджених.

Серед чинників, які утримують людину від скоєння злочинів, переважає більшість православних засуджених (77,4%) назвали соціальні: високий рівень життя, соціальні гарантії та ін., і лише 4% вказали на релігійні чинники (сумління, страх Божий, віра, смирення, дотримання заповідей Божих). Це свідчить про орієнтацію більшості респондентів переважно на матеріальні, а не на релігійні цінності.

Переважає більшість опитаних православних засуджених (90,3%) вважають себе в цьому житті просто людиною, незначна доля — 4,2% ідентифікує себе з родиною (батько, син, чоловік, дружина, донька, мати), і лише 3,7% мають релігійну ідентифікацію (православний, християнин,

член Церкви, раб Божий). Досить значна доля опитаних (12,3%) вважають себе людиною, зайвою у суспільстві, а в 15,3% навіть виникають думки щодо недоцільності життя. Це свідчить про необхідність формування в них релігійної ідентифікації, усвідомлення цінності власної особистості та сенсу життя.

Серед чинників, які завдають страждання в місцях позбавлення волі, більшість православних засуджених вказали: ізоляцію від родини та суспільства (35,3%), режимні обмеження (29,4%), конфлікти з іншими засудженими (24,1%). При цьому серед чинників, які допомагають долати буденність життя в колонії, опитані назвали: релігію (35,5%), родину (33,7%), спілкування з іншими засудженими (24,4%), працю (21,1%), перегляд телепередач (16,5%), читання книжок (12,7%), заняття фізкультурою (7,4%). Це свідчить про необхідність відновлення соціально-корисних зв'язків, формування навичок поведінки у конфлікті, залучення засуджених до праці, навчання, організації культурного дозвілля, надання можливості займатися релігійною діяльністю.

Щодо запитання: «Якби ви мали змогу почати своє життя спочатку, то що найперше змінили б у ньому?» — більшість православних засуджених зазначили, що не скоювали б злочину, за який відбувають покарання (64,5%), відвідували Церкву (59,6%), отримали освіту та професію (49,3%), інакше ставилися до людей (35,9%), влаштувалися на роботу (33,3%). Тобто, в більшості засуджених є прагнення до виправлення та ресоціалізації, але не завжди вони можуть його реалізувати внаслідок внутрішніх (психологічних) та зовнішніх (соціальних) чинників.

Щодо людей, які оточувати респондентів на волі, переважна більшість православних засуджених (61,3%) зазначили, що їхнє соціальне оточення здебільшого складалося з невіруючих непорядних людей, 9,4% вказали на переважання у їхньому оточенні порядних невіруючих людей, і лише 0,7% — порядних віруючих людей. Переважна більшість опитаних (66,4%) виховувалися у неповних родин, а 17,7% взагалі є сиротами, 69,1% вважають свою родину неблагополучною, лише в 11,1% ув'язнених віруючим був хоча б один член родини, у 27,3% члени родини хоч іноді ходили до Церкви. 35,5% православних засуджених взагалі не підтримують зв'язків з родиною, і 52,3% — інколи (як правило, листування). Це свідчить про те, що для більшості опитаних засуджених родина не є джерелом релігійності та не може бути потужним чинником їхньої ресоціалізації.

Всі опитані вважають себе людьми, які вірять у Бога. Більшість прийшли до віри в дорослому віці (58,3%) у місцях позбавлення волі (64,3%). Мотиви релігійного навернення називають різні: поклик душі (35,3%), вплив родини (26,3%), інших засуджених (15,4%), життєві труднощі (20,3%). Більшість засуджених зазначили, що віра в Бога дає їм надію

на спасіння душі (51,1%), також вказали, що віра надає їм душевного спокою (15,3%), надію на краще життя (13,6%), допомагає долати монотонність відбування покарання (12,2%), можливість спілкування з одновірцями. Тобто, серед мотивів релігійного навернення переважають духовні (надія на спасіння душі), в деякій мірі соціально-психологічні (спілкування, прийняття, спокій). Характерно, що майже ніхто з опитаних не назвав матеріальних мотивів релігійного навернення (отримання гуманітарної допомоги) та мотивів дострокового звільнення з колонії.

Майже всі опитані (94,3% та 90,1%) відзначили, що після релігійного навернення їхній психічний стан та поведінка покращилися, лише 7,3% інколи зверталися за допомогою до психолога установи. Майже всі респонденти (94,1%) зазначили, що якби вони були віруючим до засудження, вони не скоїли б злочину, за який відбувають покарання. Характерно, що більшість рідних (61,3%) байдуже поставилися до релігійного навернення засуджених, і лише 37,5% — позитивно. Можливо, це пояснюється низьким рівнем релігійності рідних, слабкістю соціально-корисних зв'язків, зневірою рідних у виправленні засуджених. Тому не дивно, що в 62,2% православних засуджених після їх релігійного навернення відносини з рідними не змінилися, і лише у 24,7% покращилися.

Щодо рівня релігійності православних засуджених-рецидивістів, то методом анкетування можливо визначити лише його зовнішній бік (участь у богослужіннях і таїнствах, читання релігійної літератури, перегляд релігійних телепередач, відеофільмів, прослуховування аудіозаписів, участь у заходах православної громади колонії).

Так, більшість православних засуджених (59,3%) відвідують православний храм щотижня або частіше, 34,1% — щомісяця або частіше, 6,6% — рідше. Враховуючи, що всі респонденти — активні члени православних громад, можна передбачати, що неможливість регулярного відвідування храму зумовлена зовнішніми обставинами (графіком роботи храму або самого засудженого, частотою проведення богослужінь священиком).

Щодо молитви, переважна більшість православних засуджених (61,1%) вказали, що моляться щодня (вранішні, вечірні молитви, молитви протягом дня), хоч для цього не завжди можна знайти вільний час. Лише 28,3% респондентів моляться інколи (за необхідністю або за наявністю часу) упродовж дня, а 10,6% — лише під час богослужінь.

Щодо таїнства Сповіді, то майже половина (49,2%) опитаних засуджених вказали, що сповідаються щомісяця й частіше, 45,1% — під час багатоденних постів (чотири рази на рік), і лише 5,7% — рідше. Щодо таїнства Причастя, майже половина опитаних засуджених (43,4%) вказали, що приймають Причастя щомісяця й частіше, 39,3% — під час багатоденних постів, 14,1% — рідше, і 3,2% — не причащаються взагалі. Як

бачимо, показники Сповіді та Причастя в цілому збігаються, тому що засуджені, які регулярно сповідаються, як правило, і причащаються регулярно.

Анкетування також показало, що не всі православні засуджені регулярно читають духовну літературу: найбільше читають Новий Завіт (45,3%), дещо менше — житія святих (34,1%), майже не читають Старий Завіт (12,5%), богословську літературу (5,2%), популярну православну літературу (11,6%), а 25,2% православних засуджених взагалі не читають духовну літературу. Це можна пояснити браком духовної літератури в бібліотеках виправних установ або небажанням самих засуджених читати духовну літературу.

Згідно з результатами анкетування, більшість установ (54,1%) православні священики відвідують щотижня, третину (35,3%) — 1–2 рази на місяць, рідше — 10,6%. Але переважна більшість засуджених (83,4%) вважають, що робота священика має бути більш активною і він повинен відвідувати установу кілька разів на тиждень, а 16,6% — щотижня.

Форм духовної роботи, які ведуться у православних громадах у місцях позбавлення волі, небагато, і вони, як правило, традиційні: богослужіння (95,2%), духовні бесіди священика (11,6%), заняття із Закону Божого (4,2%). Переважна більшість опитаних православних засуджених (68,9%) вважають, що адміністрація виправної колонії приділяє достатньо уваги забезпеченню релігійних потреб засуджених. Усі опитані засуджені висловили прагнення й після звільнення бути членами православної громади за місцем проживання і продовжувати власне духовне зростання.

Характерно, що лише половина опитаних православних засуджених (51,2%) вважають себе повноцінними членами православної громади, ще 37,8% беруть участь лише в деяких заходах громади, 8,9% не вважають себе членами громади, а 2,1% перебувають окремо від інших членів громади. Більшість православних засуджених (55,1%) бажають продовжувати стосунки з іншими членами православної громади установи після звільнення, але третина респондентів (38,1%) цього не бажає. Можливо, це свідчить про небажання згадувати про відбування покарання, а можливо, про негативні стосунки з деякими членами православної громади установи. Це підтверджується тим, що 14,1% опитаних православних засуджених вказали на наявність конфліктів у їхніх громадах, 47,9% — на наявність деяких непорозумінь, і лише 38,0% — на безконфліктні доброзичливі стосунки.

Також майже половина респондентів (45,0%) вказали, що в їхній громаді є різні (як приємні, так і неприємні) люди, третина (33,5%) вказали на те, що більшість складають приємні люди, але 21,5% вказали на переважання в громаді неприємних для них людей. Переважна більшість

опитаних (58,3%) в цілому задоволені ставленням до них з боку членів громади, тоді як третина (37,4%) незадоволені цими стосунками. Переважна більшість опитаних (61,2%) вважають, що в їхній громаді склалися традиції взаємної підтримки та допомоги, але третина респондентів (38,8%) так не вважають. Лише 6,7% опитаних вказують на відсутність конфліктів громаді, а 12,4% на те, що вони виникають часто. Щодо осіб, які більше впливають на життя православної громади, опитані засуджені насамперед назвали священика (35,2%) та засуджених членів громади (32,8%). Інші особи (староста, адміністрація, інші особи) істотно не впливають на життя громади.

Аналіз відповідей респондентів дозволяє зробити типологічний поділ православних засуджених на три групи, залежно від рівня сформованості та значущості для них православних цінностей:

1. Засуджені, які мають високий рівень внутрішньої та зовнішньої релігійності, православні цінності сформовані та значущі (9,1%).

2. Засуджені, які мають середній рівень внутрішньої та зовнішньої релігійності, православні цінності сформовані частково і не є особливо значущими (81,1%).

3. Засуджені, які мають низький рівень внутрішньої та зовнішньої релігійності, православні цінності майже не сформовані й не є значущими (9,8%).

Для православних засуджених, які мають високий рівень внутрішньої та зовнішньої релігійності, сформовані та значущі православні цінності, характерне поєднання глибокої внутрішньої віри із зовнішніми ознаками релігійності (регулярне відвідування богослужінь, активна участь у житті релігійної громади установи), неухильне виконання релігійних настанов. Їх доля серед православних засуджених незначна — 9,1%, але вони складають актив православної громади установи виконання покарань.

Більшість опитаних засуджених цієї групи (63%) повірили в Бога під час відбування покарання, а регулярно почали відвідувати церкву саме в колонії 85% опитаних, хоч 25% виховувалися у релігійних родинах, а 18% регулярно відвідували церкву і до засудження. Звістку про їхнє воцерковлення більшість рідних сприйняли нормально (74% опитаних), у 35% внаслідок цього значно покращилися відносини з рідними та близькими, зміцнилися родинні стосунки.

Усі опитані засуджені цієї групи згодні, що віра в Бога може докорінно змінити життя людини. Більшість опитаних зазначили, що після воцерковлення вони віднайшли душевний спокій (69%), відбулася переоцінка цінностей (74%), відкрили для себе сенс життя (81%). Щодо мотивації відвідування релігійних заходів усі опитані зазначили моральні мотиви (участь у богослужіннях, спілкування з одновірцями чи представниками релігійних організацій, бажання жити за заповідями Божими, на ділі довести своє виправлення). Усі опитані зазначили, що після звільнен-

ня продовжуватимуть брати активну участь у діяльності християнських громад за місцем проживання і намагатимуться жити згідно із заповідями Божими.

Група православних засуджених, які мають середній рівень внутрішньої та зовнішньої релігійності, в яких частково сформовані та для яких не особливо значущі православні цінності, об'єднує респондентів, що намагаються дотримуватися настанов Церкви. У них зовнішня релігійність домінує над внутрішньою. Представники цієї груп домінують серед членів православних громад установ виконання покарань (81,1%).

Половина опитаних засуджених-рецидивістів цієї групи (55%) повірили в Бога під час відбування покарання, хоча регулярно відвідували церкву на волі 75% опитаних, а 69% виховувались у релігійних родинах. Переважна більшість опитаних (78%) згодні, що віра в Бога може докорінно змінити життя людини. Щодо мотивації відвідування релігійних заходів переважна більшість опитаних (95%) зазначили моральні мотиви (участь у богослужіннях, спілкування з одновірцями чи представниками Церкви, бажання жити за заповідями Божими, на ділі довести своє виправлення), але деяка доля опитаних (5%) зазначили також і матеріальні (отримання гуманітарної допомоги, можливість отримати житло та роботу після звільнення). Більшість опитаних (67%) зазначили, що після звільнення продовжуватимуть брати активну участь у діяльності православних громад за місцем проживання й намагатимуться жити згідно із заповідями Божими.

До групи православних засуджених, які мають низький рівень внутрішньої та зовнішньої релігійності, у яких не сформовані і для яких незначущі православні цінності, відносяться ті, хто вагається між вірою і невір'ям. Вони інколи беруть участь у найважливіших релігійних заходах, час від часу відвідують релігійні служби у найбільші релігійні свята. Вони не мають чітко визначеної позиції стосовно власного ставлення як до віри, так і до невір'я, проте більше тяжіють до переконань і поведінки зовнішньо воцерковлених засуджених. Мають поверхове, фрагментарне уявлення про релігійні ідеї, цінності, піддаючи їх постійному сумніву; досить часто все ж ідентифікують себе з Православною Церквою. Ці засуджені майже не представлені серед членів православних громад (9,8%). Свою належність до Православної Церкви вони найчастіше пояснюють таїнством Хрещення.

Усі опитані засуджені цієї групи висловили віру у вищу надприродну силу, але вважають не обов'язковим участь у богослужіннях та виконання релігійних настанов. Деяка доля їх (25%) відвідували церкву на волі, але нерегулярно (на великі релігійні свята), 18% виховувались у релігійних родинах. Більшість опитаних (61%) згодні, що віра в Бога може докорінно змінити життя людини. Щодо мотивації відвідування релігійних заходів переважна більшість опитаних (88%) зазначили матеріальні

мотиви (отримання гуманітарної допомоги, подарунків, можливість отримати житло та роботу після звільнення), або просто згаяти час. Переважна більшість опитаних (91%) зазначили, що після звільнення не планують брати участь у релігійному житті.

Отже, цінності займають важливе місце у структурі формування. На їхнє вироблення впливає багато чинників, серед яких головну роль відіграють соціальні інститути. Православні цінності є основою моральних, духовних, етичних, естетичних, соціальних, національних, гуманістичних загальнолюдських цінностей

Члени православних громад установ виконання покарань мають різний рівень зовнішньої та внутрішньої релігійності, сформованості та значущості православних цінностей. Серед них переважають засуджені, які мають середній рівень внутрішньої та зовнішньої релігійності, православні цінності у них сформовані частково і не є особливо значущими (81,1%). Значно менше засуджених, які мають низький рівень внутрішньої та зовнішньої релігійності, православні цінності у них майже не сформовані та не є значущими (9,8%), а також засуджених, які мають високий рівень внутрішньої та зовнішньої релігійності, православні цінності у них сформовані та значущі (9,1%).

Результати досліджень питань ресоціалізації засуджених переконливо засвідчують, що рівень її ефективності буде високий лише за умови об'єднання зусиль Церкви та працівників пенітенціарної системи, чому й будуть присвячені наші наступні наукові розвідки.





## БІБЛІОГРАФІЯ

*Бортник С. М.*

**Рецензия на:** *Лаут Эндрю.*

**Современные православные мыслители. От Добротолюбия до нынешнего времени**

[*Louth Andrew, Modern Orthodox Thinkers. From the Philokalia to the Present*], IVP Academic, Downers Grove, Illinois, USA, 2015. 383 p.  
ISBN: 978-0-8308-5121-8

**А**втор книги Эндрю Лаут (род. 1944) является православным священником; до своего недавнего выхода на пенсию он много лет был профессором патристических и византийских исследований в Даремском университете (Великобритания). Он широко известен, прежде всего, книгами о Максиме Исповеднике, Иоанне Дамаскине, Евагрии Понтийском, о византийской истории и развитии мистической традиции Восточной Церкви.

Данная книга написана на основании публичных лекций, прочитанных им в Амстердамском центре исследований в области восточного православия (АСЕОТ) в 2012–2014 гг. Книга представляет собой попытку осмысления новой идентичности Православной Церкви в эпоху после так называемой схоластики, ознаменовавшуюся обновлением интереса к мистическому и аскетическому наследию Древней Церкви. В частности, автор отмечает, что Добротолюбие открыло «путь к рассмотрению богословия, в сердцевине которого находится опыт Бога, опыт, опосредованный молитвой, что требует изменения самого человека, взыскующего Бога» (XIII).

Книга снабжена необходимым научным аппаратом: есть список иллюстраций, список сокращений, рекомендованная литература для дальнейшего чтения, индекс имен и ключевых понятий. В основу структуры книги положены именно люди: это «скорее история православных *мыслителей*, чем история православной *мысли*». Православные мыслители представлены «в мире, в котором они жили, в отношениях, в которых они выхвачены, и (наиболее важное, хотя часто достаточно сокровенное) в глубине их души» (XIII).

В значительной степени начало новой парадигмы связано с именами мыслителей русского происхождения. Это как священнослужители — священник Павел Флоренский (27–41), протоиерей Сергей Булгаков (42–59), протоиерей Георгий Флоровский (77–93), так и миряне — Владимир Соловьёв (13–26), Николай Бердяев (60–76), Владимир Лосский (94–110).

Как и во всех последующих главах, автор кратко описывает их биографии и создает целостный образ их богословского творчества, выделяя основную тему — вопрос «Софии» (Соловьёв), природа богословия (Булгаков), творение и свобода (Бердяев), апофатическое богословие (Лосский) и неопатристический синтез (Флоровский). Особенно примечательна здесь глава об о. Сергии, которому ранее автор посвятил несколько глубоких статей: здесь его творчество представляется как «комплексная попытка изложить богословскую перспективу русских богословов, стремившихся ответить на интеллектуальные интересы Запада XIX века» (42).

Отдельно выделяются темы современного догматического богословия представителей других национальных традиций — протоиерея Думитру Станилоаэ из Румынии (127–142) и недавно прославленного святого Иустина Поповича из Сербии (143–158). В частности, автор отмечает, что «в отличие от многих мыслителей, рассматриваемых в этом сборнике, оба они создали основательные концепции догматического богословия традиционного типа» (127). Оба они «сделали попытки артикуляции патристического видения в сегодняшнем мире» и являются «показательными примерами неопатристического синтеза» (128).

Важным аспектом является вклад «русской эмиграции» во Францию — это не так давно прославленная мать Мария (Скобцова) (111–126) и Павел Евдокимов (159–177). Некоторые темы объединяют богословов как русской, так и греческой традиций. Это тема неопаламизма («Протоиерей Иоанн Мейендорф и некоторые греческие неопаламиты» (178–193)), литургического богословия («Протоиерей Александр Шмеман и греки Иоанн Фундулис и о. Василий» (194–213)) и богословия патристического возрождения («Митрополит Иоанн (Зизиулас) и о. Иоанн Романидис» (214–229)).

Особо автор выделяет богословов и православных мыслителей *из мира*, посвящая им три отдельные главы (230–280): это Христос Яннарас, Оливье Клеман и некоторые другие. Две следующие главы посвящены богословию духоносных старцев (281–314), в частности святому Силуану Афонскому и Софронию Сахарову.

Из богословов эпохи «коммунистической России» автор выделяет лишь протоиерея Александра Меня (315–331). Такой выбор был вполне сознательным: Лаут пишет, что практически не рассматривал профессо-

ров духовных академий России и богословских факультетов Греции, так как «они ограничены богословскими категориями, перенятыми с Запада». А такая зависимость или же противопоставление не способствует развитию аутентичного православного богословия. Вместо того, чтобы быть «живой манифестацией», оно представляет зачастую «мертвые категории прошлого, от которых в значительной степени уже отказались на Западе» (XVI).

Книга обрамлена идеей Добротолюбия: ей посвящены первая и последняя главы. В первой автор пишет о «Добротолюбии и его влиянии» (1–12), а в последней — о «митрополите Каллисте (Уэре) и богословском видении *Добротолюбия*» (332–348).

Автор полагает, что «Добротолюбие имеет принципиальное значение для современного православного богословия» и связано было с движением обновления. Такое «восстановление традиций византийского монашества» было «возвращением к отцам, возвращением к пониманию монашества как сосредоточенности на молитве, как на общественной, так и на личной» (1).

В последней главе автор делает личное признание: именно владыка Каллист 25 лет тому назад принял Эндрю Лаута в Православие, он же был его духовным наставником (332). В его восприятии «положение митрополита Каллиста в англоязычном Православии является выдающимся», а успехи православной миссии на Западе «в значительной степени обязаны его вкладу» (333). Автор убежден, что Добротолюбие «раскрывает всё то лучшее, что было в православном богословии в последние 200 лет. А в жизни и творчестве митрополита Каллиста именно Добротолюбие занимало центральное место» (333).

Книга написана достаточно простым языком. Она является добротным введением в историю современной православной мысли; она может быть рекомендована студентам богословских учебных заведений и всем интересующимся.

*Бурега В. В.*

---

**Рецензия на:**

***Тихомиров А. В. Вера от слышания:***

**Пособие по гомилетике.**

Новосаратовка, 2015. 32 с.

**Р**усскоязычная православная литература по теории проповедничества, увы, не особо многочисленна. Новые книги, которые можно рекомендовать студентам духовных школ или священникам в качестве теоретического и практического пособия по гомилетике, появляются крайне редко. Руководства для проповедников, которые издавались в последние годы, зачастую являются лишь репликами пособий, изданных более ста лет назад в совершенно иную эпоху и в совершенно ином контексте. Например, широко распространенное и легко доступное в сети Интернет «Руководство по гомилетике» архиепископа Аверкия (Таушева)<sup>1</sup> есть не что иное как конспект книги профессора В. Ф. Певницкого «Церковное красноречие и его основные законы», вышедшей в свет в Киеве в 1906 г.<sup>2</sup> Да и само «Руководство» архиепископа Аверкия было написано еще в 1950-е гг. в качестве учебного пособия для Свято-Троицкой семинарии в Джорданвилле (США). По схожей методике были подготовлены и многочисленные машинописные конспекты лекций по гомилетике в духовных академиях и семинариях в советский период. Как правило, они не содержат ничего нового по сравнению с дореволюционными учебными пособиями<sup>3</sup>.

При этом в XX — начале XXI вв. гомилетическая наука активно развивалась в западных христианских конфессиях. Еще в начале XX в. профессор Н. И. Барсов с горечью писал о скудости русскоязычной литературы по гомилетике и при этом замечал, что «один библиографический

---

<sup>1</sup> Аверкий (Таушев), архиеп. Руководство по гомилетике. М., 2001. 144 с.

<sup>2</sup> Певницкий В. Ф. Церковное красноречие и его основные законы. К., 1906. 296 с.

<sup>3</sup> Одним из немногих исключений из этого печального правила является машинописное пособие по гомилетике протоиерея Александра Ветелева, подготовленное в 1949 г. Оно сохранилось в библиотеке Московской духовной академии и семинарии и остается неизданным. См.: Ветелев А., свящ. Курс академических лекций по теории и практике церковно-православного проповедничества. Загорск — Москва, 1949. Машинопись.

обзор произведений немецкой гомилетической литературы мог бы составить изрядный том»<sup>4</sup>. Поэтому неудивительно, что профессора гомилетики в дореволюционных духовных академиях активно изучали новейшие публикации по истории и теории проповеди, выходявшие за рубежом, и, опираясь на них, старались развивать русскоязычную гомилетическую школу.

Сегодня такого творческого вовлечения достижений зарубежных гомилетов в отечественный контекст практически не происходит. Надо честно признать, что западная гомилетика остается почти неизвестной в Православной Церкви и в Украине, и в России, и в целом на постсоветском пространстве. Если в других отраслях православной богословской науки (в библеистике, литургике, патрологии) этот «железный занавес» уже давно рухнул, то в гомилетике он все еще продолжает существовать.

В этой ситуации попытки ввести в научный оборот наработки западных ученых не могут не вызывать интереса. Потому мы и решили обратить внимание на небольшую, но важную книгу, выпущенную в 2015 г. в Новосаратовке (Ленинградская область Российской Федерации). Это краткое пособие по гомилетике, написанное ректором Теологической семинарии Евангелическо-Лютеранской церкви доктором теологии Антоном Владимировичем Тихомировым. Книга состоит всего лишь из 32 страниц, но в данном случае небольшой объем с лихвой компенсируется богатым содержанием<sup>5</sup>.

Автор скромно отмечает во введении, что в этой книге не так уж много его собственных оригинальных идей. Свою задачу он видел в том, чтобы познакомить студентов с наиболее важными идеями, содержащимися в новейших западных исследованиях по гомилетике (прежде всего, он опирается на монографии «Введение в гомилетику» Вилфрида Энгеманна<sup>6</sup> и «Интрига в гомилетике» Юджина Лоури<sup>7</sup>). Однако А. Тихомиров стремится осмыслить эти книги по-своему, «подстраивая» их под ситуацию проповедника Лютеранской церкви в России. Автор специально подчеркивает, что его книга написана «именно с лютеранской точки зрения» (с. 1).

Книга состоит из двенадцати небольших разделов. Первые три из них имеют преимущественно богословское содержание, и именно в них автор

<sup>4</sup> Барсов Н. И., проф. Несколько исследований исторических и рассуждений о вопросах современных. СПб., 1899. С. 3.

<sup>5</sup> Тихомиров А. В. Вера от слышания: Пособие по гомилетике. Новосаратовка, 2015. 32 с. Ссылки на это издание далее даются по тексту в круглых скобках.

<sup>6</sup> Engemann Wilfried. Einführung in die Homiletik. 2., vollständig überarbeitete und erweiterte Auflage. Tübingen/Basel, 2011. XXVI u. 548 s.

<sup>7</sup> Lowry Eugene L. The Homiletical Plot: The Sermon as Narrative Art Form. Westminster John Knox Press, 2001. 139 p.

формулирует лютеранский взгляд на церковную проповедь. Здесь обсуждаются актуальные для лютеранского богословия вопросы (о проповеди и оправдании во Христе, о соотношении в проповеди между Законом и Евангелием, о «внешнем слове» и слове проповеди). В этих разделах проповедническая деятельность вписана в общий контекст лютеранского понимания спасения. Мы не будем подробно анализировать эту часть книги. Отметим лишь ключевую для автора мысль о том, что литургийная проповедь — это и есть слово Божие, возвещающее человеку спасение во Христе. «Первая и самая естественная форма Слова Божьего... — это устное провозвестие о милости, явленной нам во Христе... Любое, пусть и несовершенное, пусть и содержащее ошибки, пусть и произносимое не от чистого сердца провозвестие, которое обращает слушателей ко Христу, уже в силу этого есть Слово Божие, Его откровение» (с. 5).

Важные мысли содержатся в третьем разделе книги («Проповедь как событие»). А. Тихомиров подчеркивает, что проповедь должна быть *событием* в жизни слышащих ее людей. «Проповедь — это не просто продолжение нашего спасения, но *событие* нашего спасения!», — цитирует автор слова В. Энгеманна (с. 8). Развивая эту мысль, А. Тихомиров пишет, что проповедь даже должна быть *сенсацией*: «Наша проповедь должна быть маленькой сенсацией... Ведь Евангелие, которое мы должны проповедовать, само по себе сенсационно. Оно не вписывается ни в какие человеческие рамки и полностью переворачивает наши представления о Боге, о нас и о мире. Причем этот переворот происходит не один раз и навсегда, он совершается постоянно, *снова и снова*. Мы никогда не приходим в такое «совершенное» состояние, в котором Евангелие уже не смогло бы еще раз все для нас перевернуть» (с. 9).

Проповедь должна особым образом воздействовать на слушателей, должна сильно и глубоко вовлекать их в дело спасения. Проповедь должна менять человека и мир вокруг нас. Проповедь должна не просто говорить о спасении, а сама становиться событием спасения. «Это сам *акт спасения*. Акт, происходящий здесь и сейчас» (с. 10).

В следующих двух разделах («Повседневная реальность слушателей» и «Евангельский ответ на ситуацию слушателей») богословские истины общего характера соотнесены с практикой проповедничества. Сам автор называет эти два раздела главными в книге. Исходным пунктом для размышлений в этих разделах являются слова Пауля Тиллиха: «Теология формулирует те вопросы, которые существуют в человеческой экзистенции, и теология формулирует содержащиеся в Божественном откровении ответы в отношении тех вопросов, что содержатся в человеческой экзистенции» (с. 10).

А. Тихомиров прилагает этот общий теологический принцип к делу проповеди и подчеркивает, что проповедь должна быть ответом на си-

туацию слушателей, она должна «прислушиваться к тем вопросам, которые есть в общине, иначе она подвергается опасности отвечать лишь на заданные ею самую вопросы; вопросы, которые незнакомы слушателю, или вопросы, которые на самом деле совершенно не волнуют его» (с. 10). Необходимость соотнесения проповеди с ситуацией слушателей можно назвать «принципом корреляции».

Однако, если вдуматься в слова Тиллиха, можно заметить, что он говорит не о повседневных бытовых вопросах, неизбежно встающих перед человеком. Тиллих, бесспорно, имел в виду глубинные вопросы человеческого бытия (вопросы «человеческой экзистенции»). Впрочем, очень часто эти вопросы людьми не только не формулируются, но даже и не осознаются. Потому настоящая проповедь должна побуждать человека к размышлению над этими вопросами. Фактически проповедник должен побуждать слушателя «познать самого себя». Проповедь должна стать ответом на внутренний вопрос слушателя; ответом, исходящим из Евангелия.

Такой (экзистенциальный) взгляд на проповедь вполне вписывается в православную традицию. В житийной литературе мы нередко встречаем рассказы о том, как слово Евангелия, услышанное в храме, радикально меняло человека, заставляло его по-новому увидеть себя и свою жизнь. Вспомним классический пример из Жития преподобного Антония Великого, написанного святым Афанасием Александрийским. Через несколько месяцев после смерти родителей Антоний идет в храм. «Собирая во едино мысли свои», на пути он «стал размышлять, как Апостолы, оставив все, пошли во след Спасителю, как упоминаемые в Деяниях верующие, продавая все свое, приносили и полагали к ногам Апостольским для раздаяния нуждающимся, какое имели они упование, и какие воздаяния уготованы им на небесах. С такими мыслями входит он в храм; в чтенном тогда Евангелии слышит он слова Господа к богатому: *аще хочещи совершен быти, иди, продаждь имение твое, и даждь нищим, и гряди в след Мене, и имети имашии сокровище на небеси* (Мф. 19:21). Антоний, приняв это за напоминание свыше, так как бы для него собственно было это чтение, выходит немедленно из храма, и что имел во владении от предков... дарит жителям своей веси, чтобы ни в чем не беспокоили ни его, ни сестру; а все прочее движимое имущество продает и, собрав довольно денег, раздает их нищим, оставив несколько для сестры»<sup>8</sup>. Здесь ясно описан внутренний переворот, который слово Евангелия совершило в душе Антония. Он слышит слово Божие как обращенное лично к нему. Оно становится ответом на его «ситуацию» и радикально меняет его жизнь. Слово Божие стало *событием* (или даже *сенсацией*) в жизни Антония, стало актом, изменившим его жизнь.

<sup>8</sup> Афанасий Великий, свт. Творения. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1903. Ч. 3. С. 180–181.

Седьмой раздел книги посвящен библейскому тексту как основе для проповеди. В лютеранской традиции (как и в католической, и в православной) существует система библейских чтений, распределенных на каждый день. Такую «заданность» текстов для каждого богослужения А. Тихомиров оценивает вполне положительно. Произнося проповедь, посвященную заранее известному библейскому тексту, проповедник должен заставить этот текст «заговорить на сегодняшнем языке» (с. 15).

Готовясь к проповеди, проповедник вчитывается в текст, изучает его при помощи доступных экзегетических методов. Но главное для него — найти в тексте проблему, которая станет *вызовом* для слушателей. «Каждый текст — провокация; каждый текст — импульс к движению вперед. Именно поэтому каждый текст — даже самый знакомый, самый «простой» — проблематичен для нас. Однако в большинстве случаев мы этой проблематичности, этого вызова не замечаем, поскольку наши глаза «замылены», мы слишком привыкли к Писанию, оно больше не поражает нас своей неожиданностью. Вот с этим проповедник и должен бороться: как в себе самом, так и в своих слушателях» (с. 16).

Тихомиров указывает на несколько важных аспектов подготовки проповеди. Прежде всего, проповедник изучает внутренние проблемы текста (отыскивает смысл неясных слов и выражений, проясняет мысли, содержащиеся в тексте). Далее он изучает проблемы, возникающие на уровне «текст — текст». Это нестыковки текста с другими библейскими текстами, реальные или мнимые противоречия между ними. Но главным аспектом подготовки проповеди должно стать погружение в проблемы на уровне «текст — реальность»: «Это тот случай, когда что-то сказанное в тексте противоречит нашей повседневной практике или обычному пониманию окружающего мира (например, похвала неверному управителю-коррупционеру, или призыв подставить другую щеку)» (с. 16). Задача проповедника — как можно жестче и бескомпромисснее столкнуть библейский текст с нашей реальностью. Образно говоря, «только таким столкновением можно высечь искру» (с. 16).

А. Тихомиров специально подчеркивает, что столкновение Евангелия с реальностью нужно принять всерьез. Проповедник не должен его нивелировать или обходить молчанием. «Писание бросает нам вызовы, ставит перед нами острые вопросы, игнорировать которые мы не должны». Если проповедник снимает очевидную проблему, возникающую при чтении библейского текста, он фактически не позволяет слову Божьему «по-настоящему затронуть человеческих сердец» (с. 16). Буквально каждый библейский текст рождает массу вопросов, сталкивает нас со множеством проблем. Потому слово Евангелия неисчерпаемо. И по одному и тому же тексту можно произнести множество совсем раз-



ных проповедей. В проповеди необходимо найти последовательно библейский ответ на выявленную проблему. И именно связка «вопрос — ответ» становится смысловой основой проповеди.

Следующий (восьмой) раздел книги посвящен вопросу о форме (структуре) проповеди. А. Тихомиров приводит здесь в качестве примера структуру проповеди, предложенную американским специалистом по гомилетике Юдженом Лоури (Eugene L. Lowry). Она выглядит следующим образом:

1. Ой! (Oops!)
2. Гм... (Ugh!)
3. Ага! (Aha!)
4. Ух! (Yeah!)

Первая часть («Ой!») должна состоять всего из нескольких предложений, в которых проповедник обозначает проблему. Это необходимо сделать максимально ярко и остро. Цель проповедника — увлечь слушателя, заинтриговать его уже в первых предложениях проповеди. А. Тихомиров делает крайне важное и верное замечание, что в одной проповеди должна подниматься лишь *одна конкретная проблема*. На поставленный в начале вопрос должен затем даваться один ясный ответ. «Нельзя, **категорически нельзя** поднимать в одной проповеди несколько разных вопросов или давать несколько разных ответов, даже в качестве побочных, как бы заманчиво это ни было! Приберегите их для следующей проповеди по этому тексту!» (с. 19).

Во второй части («Гм...») предлагаются варианты решения проблемы, основанные на обыденном опыте. Проповедник показывает, что такой подход не помогает решить проблему. Это самая длинная часть проповеди. Это путь, которым проповедник ведет слушателей к заветной цели.

Третья часть («Ага!») предлагает неожиданный альтернативный ответ, который исходит из Евангелия. Именно этот ответ оказывается единственно верным.

И, наконец, в четвертой части («Ух!») проповедник показывает, что найденное решение «применимо к нашей конкретной повседневной жизни» и поясняет, «какие выводы из него могут и должны извлечь именно наши слушатели» (с. 17).

А. Тихомиров также предлагает добавить в начале проповеди (перед «Ой!») введение, которое должно «коротко и интересно задать тон вашей проповеди, например, при помощи какого-то образа, примера из жизни, но еще не называя ни самого вопроса, ни тем более его решения» (с. 18).

Автор признает, что подобная структура проповеди очень похожа на *рекламный ролик*. В классической рекламе сначала обозначается про-

блемная ситуация, затем показывается бесперспективность традиционных методов ее решения, затем предлагается товар, который поможет легко и просто справиться с проблемой, и в завершении следует сцена веселой и беззаботной жизни, в которой уже отсутствует поставленная в начале проблема. Но при этом А. Тихомиров указывает на принципиальное отличие проповеди от рекламного ролика. «В рекламе решение находится на том же самом уровне, что и решения “неработающие”... Нам же в проповеди важно найти *принципиально иное* решение вопроса или проблемы» (с. 18). Евангельский ответ на наш вопрос — это ответ неожиданный и парадоксальный. Иные решения потому и не работают, что не отрываются от земли. Слово же Евангелия открывает нам иной уровень бытия.

Описанную структуру проповеди А. Тихомиров также сравнивает с детективным романом. Сначала создается интрига, затем сыщик долго и мучительно ищет преступника. В результате он раскрывает преступление, причем преступником оказывается тот, о ком этого нельзя было и подумать. В конце все участники событий, пережив особый опыт, возвращаются к прежней жизни уже другими людьми. Проводя аналогию с детективом, автор подчеркивает, что проповедник, как и хороший писатель, должен умело сохранять интригу, чтобы слушатели не утратили интерес к повествованию.

Еще один совет А. Тихомирова — «закольцевать проповедь», то есть в последней части («Ух!») «подхватить ключевые мотивы, образы или даже просто выражения и слова из самого начала, — но, естественно, на новом уровне, уже исходя из найденного ответа» (с. 18). Это делает проповедь цельной и облегчит слушателям ее восприятие.

Девятый раздел книги кратко повествует о подготовке проповеди. Понятно, что работа над проповедью начинается задолго до ее произнесения. А. Тихомиров предлагает проповеднику проделать несколько важных действий. Прежде всего, ему необходимо внимательно и вдумчиво прочитать библейский текст, на котором будет основана проповедь. Здесь нужно не просто в очередной раз прочесть давно известный нам текст, но «вчитаться» в него, сосредоточенно над ним поразмышлять. После этого проповедник должен прислушаться к себе, чтобы понять, какие мысли, чувства, вопросы рождает в нем прочитанный текст. А. Тихомиров предлагает «просто прожить» с этим текстом один день, чтобы услышать в своем сердце отклик на него. Следующий этап — это экзегетическая работа с библейским текстом. Здесь необходимо посмотреть и внимательно изучить параллельные места, сравнить разные переводы текста, почитать доступные комментарии к нему. Важно также обратиться к истории восприятия этого текста. Можно почитать проповеди, сказанные на этот текст известными проповедниками; полюбопытствовать,

как отразился этот текст в поэзии, живописи, музыке и т. д. Если все эти действия еще не родили в проповеднике идею проповеди, то А. Тихомиров предлагает найти ее при помощи «креативных методик» (о которых он подробно говорит). Найденную идею желательно сформулировать в виде названия проповеди. И лишь после этого можно приступить к написанию проповеди.

Что касается записывания проповеди, то А. Тихомиров выступает сторонником импровизированной проповеди. Не следует думать, что в импровизированной проповеди полностью отсутствует подготовка. Напомним, что в отечественной гомилетической науке спонтанно рождающуюся проповедь (то есть ту, в которой полностью отсутствует подготовка) принято называть не *импровизацией*, а *экспромтом*. Что же касается импровизированной проповеди, то для нее проповедник заранее избирает тему и продумывает план. Но сама эта проповедь, конечно же, рождается непосредственно в момент ее произнесения. По словам митрополита Николая (Ярушевича), подлинная импровизация имеет место в том случае, когда проповедник «знает то, *что* он скажет, и не знает того, *как* он скажет» (курсив наш — В. Б.)<sup>9</sup>.

А. Тихомиров подчеркивает, что в идеале проповедник не должен составлять полный письменный текст своей проповеди. Он должен ее тщательно продумать и составить на бумаге лишь ее план, в котором обозначить общее название проповеди и заголовки каждой из ее частей. «Под каждым таким заголовком следует написать несколько ключевых слов и кратко сформулированных тезисов того, о чем вы будете говорить в этой части. Затем нужно произнести эту проповедь для себя целиком, вслух, ничего не пропуская, то есть отрепетировать ее. После этого свободно произносить ее с кафедры, опираясь на составленный вами план» (с. 23). Нельзя не отметить, что такой подход к подготовке проповеди практически полностью совпадает с рекомендациями известного проповедника-импровизатора архиепископа Амвросия (Ключарева), высказанными в его знаменитой книге «Живое слово»<sup>10</sup>.

Предварительное написание полного текста проповеди необходимо лишь тогда, когда проповедник не имеет еще навыка говорить свободно. В таком случае лучше полностью написать и заучить текст проповеди наизусть, «чем запинаться, путаться в словах и постоянно сбиваться с мысли» (с. 23).

В десятом разделе книги автор делает важные замечания относительно языка проповеди. Прежде всего, язык проповеди — это *устный* язык. Проповедника, записывающего и заучивающего полный текст своей

<sup>9</sup> Ярушевич Б. О проповеднической импровизации. Чернигов, 1913. С. 1.

<sup>10</sup> Подробнее см.: Бурга В. В. Служитель Живого Слова // Архиепископ Амвросий (Ключарев). Искусство проповеди. М., 2006. С. 5–22.

проповеди, подстерегает опасность. При написании текста мы используем *письменный* язык, который заметно отличается от устной речи. Поэтому написанный текст необходимо максимально приблизить к устной речи. А. Тихомиров дает ряд рекомендаций по этому поводу (не использовать в проповеди научной терминологии, деепричастных и причастных оборотов, свести к минимуму сложноподчиненные предложения и т. д.).

Одиннадцатый раздел книги посвящен обзору наиболее распространенных проповеднических ошибок. Здесь А. Тихомиров опирается на современного немецкого специалиста по гомилетике Вильфрида Энгеманна (Wilfried Engemann). Среди наиболее типичных ошибок указаны: злоупотребление богословской терминологией, избыточное увлечение экзегезой, призыв к чувствам (проповедник «должен уметь *вызывать* чувства, а не *призывать* к ним!», с. 27), подмена понятий, неправильное использование примеров и др. Не вдаваясь в детальный анализ всех этих ошибок, сделаем здесь лишь несколько ремарок.

В качестве одной из типичных «проповеднических ошибок» А. Тихомиров называет «превращение людей в прихожан» (с. 25). Очень часто проповедник, глубоко вовлеченный в пастырское служение, забывает о том, что ситуация его слушателей принципиально иная. На богослужение приходят обычные люди, которые проводят на богослужении лишь пару часов в неделю, а все остальное время они живут «своей жизнью»: «Люди приходят в церковь наполненные радостью от продвижения по службе или страхом потерять рабочее место, страдая от неразделенной любви или счастливые из-за рождения ребенка». Не зная и не понимая ситуации людей, пришедших на богослужение, проповедник начинает проповедовать не этим *живым людям*, а абстрактным *прихожанам*. «Евангелие же обращено к живому человеку, к его сердцу» (с. 25). А. Тихомиров подчеркивает, что проповедник не должен углубляться в обсуждение сугубо богословских проблем (равно как и проблем литургических или канонических), он не должен превращать проповедь в разговор о церковных проблемах, актуальных более для него самого, нежели для его слушателей. Проще говоря, проповедник должен стремиться проникнуть в ситуацию стоящих перед ним людей, а не погружать их в свою собственную ситуацию.

Еще одно замечание, на которое следует обратить внимание, — это вопрос о возможности и целесообразности употребления проповедником местоимения «мы». А. Тихомиров полагает, что злоупотребление местоимением «мы» — это еще одно из типичных проповеднических злоупотреблений. Он подчеркивает, что «мы» должно звучать только в том случае, когда «проповедник действительно подразумевает под ним и себя, и слушателей одновременно» (с. 28). Однако, в боль-

шинстве случаев, произнося «мы», проповедник реально подразумевает либо «вы», либо «я». Это ведет к нарушению коммуникации и мешает восприятию проповеди.

Здесь следует отметить, что в православной традиции общепринятым является как раз употребление в проповеди местоимения «мы». Произнося с амвона «мы» (а не «вы» или «я») проповедник подчеркивает, что не отделяет себя от своих слушателей, не считает себя выше их. Местоимение «вы» может быть употреблено в тех случаях, когда проповедник находится в принципиально иной ситуации, нежели его слушатели, и потому отождествление себя со слушателями становится неприемлемым. Понятно, что священник, произносящий проповедь по случаю начала учебного года в военном училище или медицинском университете, едва ли будет в ней употреблять местоимение «мы». Он никак не может отождествить себя со стоящими перед ним курсантами или студентами. Потому проповедник должен ясно понимать, к кому обращается и насколько уместно употреблять в его проповеди местоимение «мы».

Последний (двенадцатый) раздел книги озаглавлен «Проповедь — священная речь». Здесь автор вновь возвращается к рассуждению о том, что «Проповедь — это само Слово Божие, которое пропущено через ваши уста. И не только уста, — сквозь всё ваше существо, сквозь всю вашу личность» (с. 30). Поэтому проповедь — это *священная речь*. Опираясь на учение Рудольфа Отто о священном, А. Тихомиров подчеркивает, что проповедь — это не просто рассуждение на религиозную тему. Проповедь — «это встреча с Самим Богом, встреча со Святым, с Тайной, ужасающей и притягательной... В ней должна так или иначе присутствовать, ощущаться и эта иррациональная сторона встречи с Богом. Никакая богословская система, никакие формулировки не могут исчерпать Тайны Божьей» (с. 30).

Мы намеренно столь подробно изложили здесь содержание небольшого пособия, подготовленного А. Тихомировым. На наш взгляд, высказанные в этой книге идеи важны как для тех, кто готовит себя к проповедническому служению, так и для тех, кто уже произносит проповеди в богослужбных собраниях.

Автор в самом начале своей книги говорит, что не планировал дать читателю исчерпывающий полный курс гомилетики. Свою задачу он формулирует скромнее: дать читателю *импульсы* «к размышлению, творчеству, работе» (с. 1). Думаем, что с этой задачей автор успешно справился. Книга побуждает к размышлению над сутью христианской церковной проповеди, над тем, какой она должна быть и каким должен быть проповедник. Думаем, что эта книга будет полезна не только для лютеранских пасторов, но и для проповедников других конфессий.

Стаматов А. К.

---

**Рецензия на: Современная болгарская патрология. Сборник статей / сост.: Г. Каприев, И. Г. Бей и др. К., 2016. 236 с. ISBN 978-966-2371-37-6**

**Н**ет ничего более естественного для столь близких культур, какими являются украинская и болгарская, чем обращение к общим духовным корням, к сходной исторической участи через проблемы, которые действительно ставят, истолковывают и, по возможности, решают, используя эвристический фактор для раскрытия творческого потенциала другой культуры. Рассматриваемые с этой точки зрения усилия авторов, составителей, переводчика и издателя настоящего сборника заслуживают восхищения. Я верю, что успешное осуществление этого проекта — это лишь многообещающее начало будущих совместных болгарско-украинских патристических исследований.

Составители определили стандарт для подобного типа издания, гарантирующий представительную структуру. Она содержит вводную статью, в которой очерчивается рецепция патристики в болгарской богословско-философской культуре в течение веков, она знакомит читателя — методологически и био-библиографически — с современной болгарской патрологией путем включения в сборник авторов, представленных десятью статьями, которые маркируют тематическое поле, временной охват, эпистемологические подходы и знаковые для современной болгарской патрологической мысли результаты.

В вводной части кратко, но точно отмечено общее для обеих культур начало овладения богатым патристическим наследием. Иоанн, экзарх Болгарский, выполнил авторизированный перевод 48 глав третьей части сочинения Иоанна Дамаскина *Источник знания*, составил свой *Шестоднев* по гексамеронам Василия Великого, Севериана Гавальского; Константин Преславский перевел *Четыре слова против ариан* Афанасия Александрийского; другое сочинение Александрийского святителя —

---

Перевод с болгарского И. Г. Бея.

*Житие Антония Великого* — перевел пресвитер Иоанн и т. д. Переводы и комментарии патристических текстов выполнены на староболгарском языке — на языке, эволюционировавшем и функционировавшем в течение веков как общеславянская норма. В изводах Плисковско-Преславской редакции или в Евфимиевской редакции среднеболгарского языка эти тексты удовлетворяли потребностям патристического знания и в Украине почти до времен Киево-Могилянской академии (XVII в.), где было положено начало регулярному изучению греческого языка и работе с грекоязычными текстами. В годы османского владычества в болгарских землях патристические тексты уцелели в монастырских библиотеках благодаря их переписыванию такими книжниками, как Владислав Грамматик, Виссарион Дебырский и др. Авторы вступления упоминают и о специфическом способе, которым дух Болгарского Возрождения проецируется на интерес к патристическому наследию. Использование религиозной принадлежности как знака этнокультурной и национальной идентификации привело к резкому повышению интереса болгар к жизни и творчеству их духовных вождей. Этот интерес черпает вдохновение и аргументы из почти синхронно развивающейся современной славистической науки. Указанные факторы реанимируют патристические знания через исследования их средневековой рецепции и в некоторой степени компенсируют нерешительность представителей Болгарского Возрождения в переводе и комментировании патристических сочинений из-за неустоявшейся литературной нормы новоболгарского языка.

Процессы трех последних десятилетий дают нам основания описать случившееся как таяние идеологических ледников и преодоление профессиональных предрассудков. Речь идет о возвращении богословия в нормальную академическую среду, о возникновении и утверждении болгарской школы медиевистики, о создании продуктивных творческих контактов между исследователями в области теологии и философской медиевистики и, не в последнюю очередь, об успешном вписывании специфических для болгарской медиевистики «опосредующих» исследований в актуальный европейский патрологический дискурс.

К сказанному относительно вводной статьи следует добавить лишь два методологических замечания, содержащиеся в исследовании Г. Каприева «Ипостась и энергия. Очерчивание тематического поля». Они являются отправной точкой для понимания временного охвата и критериев подбора включенных в сборник текстов. Профессор Каприев напоминает о том, что в православной традиции термином «патристика» обозначается единство святоотеческой мысли в Православии во все века его существования, а не промежуток между IV и VIII вв., как это принято на Западе. Потому в предлагаемые исследования попадают авторы

и тексты от времени отцов-каппадокийцев до попытки ромейских эрудитов перенести в ренессансную Италию горящие угли византийской богословско-философской культуры. Во втором замечании профессор Каприев обращает наше внимание на тот факт, что «дискурсивная теология» — это доктринальное поле, в котором встречаются собственно теологические и философско-медиевистические подходы к патристической проблематике; встречи, которые дают возможность формулировать и аргументировать смелые, но догматически выдержанные тезисы (см., напр., исследование К. Янакиева). Кроме того, дискурсивная теология дает возможность преодолеть привычку анализировать церковное учение как неисторическое, как лишенное интеллектуального развития.

В достоинствах предлагаемых материалов, по моему мнению, читатели убедятся сами. Однако, мне кажется, важно отметить «общие места», маркеры, которые делают современную болгарскую патрологическую мысль в ее самобытности узнаваемой. На *первом* месте при исследовании грекоязычной патристики болгарские авторы охотно применяют формулу «центры синтеза». Отцы-каппадокийцы, Максим Исповедник, систематизатор Иоанн Дамаскин, полемист Фотий, Симеон Новый Богослов, паламитские споры, византийское присутствие в интеллектуальной жизни ренессансной Италии — это наиболее часто используемые авторы и события — и как конструктивные центры синтеза, и как канонические коррективы. *Второй* такой маркер — детальная «инструментализация» и масштабное применение так называемой «энергийной метафизики» для объяснения диалога Бога и твари, трансцендентного и имманентного, видимого и невидимого, общего и единичного, сущности и явления и т. п. Красноречивым тому примером являются статьи Г. Каприева, С. Маркова, И. Христова. Я хочу особо отметить интересное исследование С. Танева «Понятие энергии в византийском богословии и в физике», в котором методом аналогического изоморфизма он проблематизирует то устоявшееся мнение, будто патристическое знание — «окостеневшее» в своем бытии духовное явление в отношении к современному научному знанию. *Третья* отличительная особенность современной болгарской патрологии — это ее специализация на сравнительных исследованиях, направленных на определение и формулирование схожести и различий восточной и западной богословско-философских традиций. Этот вкус к компаративному анализу демонстрируют практически все включенные в сборник авторы, например: сравнение Боэция и отцов-каппадокийцев в работе К. Янакиева, паламизма и так называемого «восточного томизма» в исследовании И. Христова, Симеона Нового Богослова и Аврелия Августина в тексте С. Тутекова и т. д. Даже такие чисто византийские споры в Италии относительно детерми-



низма и свободы воли Ц. Бояджиев с обоснованием вписывает в «общий гуманистический дух эпохи», озаглавленный темами свободы и достоинства человека, отраженный в прекрасных сочинениях Лоренцо Валлы, Джаноццо Манетти, Джованни Пико делла Мирандола.

Не на последнем месте тексты настоящего сборника косвенно фиксируют и некоторые из основных «силовых линий» в дискуссиях болгарских патрологов, линии, вблизи которых, как правило, рождаются новые тезисы, аргументы, обобщения. Это с первого взгляда видно в статье С. Маркова. В контексте паламитских споров и в сопоставлении со схоластическим толкованием понятия «отношение» автор, предлагая проблемно-категориальный подход, показывает, как Феофан Никейский развивает тезисы паламизма не через обычное использование проблемы обожения человека, а через дискуссии о вечности мира.

Сборник составлен из канонически выдержанных и выполненных на высоком теоретическом уровне текстов — текстов информативных и отображающих исследовательские процессы, протекающие в болгарской патрологии, а также на уровне достигнутых результатов. Перевод очень хорош, он в деталях «ухватывает» авторскую мысль. Вышеизложенное дает мне убедительные основания рекомендовать рецензируемый сборник к печати.



## Про авторів

**Антоній (Паканич), митрополит Бориспільський і Броварський** — Керуючий справами Української Православної Церкви, ректор Київської духовної академії і семінарії, кандидат богослов'я, професор.

**Бартош Алла Єгорівна** — старший науковий співробітник Національного Києво-Печерського історико-культурного заповідника.

**Бортник Сергій Михайлович** — доктор богослов'я (Dr. Theol.), доцент Київської духовної академії і семінарії.

**Брискіна-Мюллер Анна Михайлівна** — доктор богослов'я (Dr. Theol.), науковий співробітник богословського факультету Університету Мартіна Лютера (м. Галле-Віттенберг, Німеччина).

**Бурега Володимир Вікторович** — кандидат богослов'я, кандидат історичних наук, проректор Київської духовної академії і семінарії з науково-богословської роботи, завідувач кафедри церковної історії, професор.

**Веденєєв Дмитро Валерійович** — доктор історичних наук, професор Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв.

**Дамаскін (Лебедь), ієромонах** — кандидат богослов'я, викладач Київської духовної академії і семінарії.

**Данилець Юрій Васильович** — кандидат історичних наук, доцент, докторант кафедри історії України Ужгородського національного університету, директор Богословсько-історичного науково-дослідного центру імені архімандрита Василя (Проніна), керівник Закарпатського відділення Міжнародного інституту афонської спадщини в Україні.

- Журова Людмила Іванівна** — доктор філологічних наук, доцент, провідний науковий співробітник Інституту історії Сибірського відділення Російської Академії наук (м. Новосибірськ, Росія).
- Ісаченко Тетяна Олександрівна** — доктор філологічних наук, науковий співробітник Російської державної бібліотеки (м. Москва, Росія).
- Карпук Дмитро Андрійович** — кандидат богослов'я, викладач і завідувач архіву Санкт-Петербурзької духовної академії і семінарії.
- Кондратюк Аліна Юріївна** — кандидат мистецтвознавства, начальник науково-дослідного відділу вивчення мистецької спадщини Національного Києво-Печерського історико-культурного заповідника.
- Лопухіна Олена Володимирівна** — старший науковий співробітник Національного Києво-Печерського історико-культурного заповідника.
- Морозова Дар'я Сергіївна** — кандидат культурології, науковий співробітник Центру європейських гуманітарних досліджень Національного університету «Києво-Могилянська академія» та видавництва «Дух і літера».
- Надь Олег Оттович** — кандидат богослов'я, викладач Київської духовної академії і семінарії.
- Пахомов Ілля Володимирович** — старший викладач циклу психолого-педагогічних дисциплін Білоцерківського училища професійної підготовки персоналу Державної кримінально-виконавчої служби України.
- Пітателева Олена Володимирівна** — старший науковий співробітник науково-дослідного відділу вивчення мистецької спадщини Національного Києво-Печерського історико-культурного заповідника.
- Поліщук Віталій, протоієрей** — кандидат богослов'я, викладач Київської духовної академії і семінарії.
- Сергій Олена Сергіївна** — старший науковий співробітник Національного Києво-Печерського історико-культурного заповідника.

- Сильвестр (Стойчев), архімандрит** — кандидат богослов'я, помічник ректора Київської духовної академії і семінарії з навчально-методичної роботи, професор.
- Стаматов Атанас Костов** — доктор філософських наук, професор кафедри філософських та гуманітарних наук Гуманітарного департаменту Гірничо-геологічного університету «Св. Іоанн Рильський» (м. Софія, Болгарія).
- Супрун Микола Олексійович** — доктор педагогічних наук, професор кафедри психокорекційної педагогіки Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова, викладач Київської духовної академії і семінарії.
- Сухова Наталія Юріївна** — доктор церковної історії, доктор історичних наук, професор кафедри Загальної та руської церковної історії та канонічного права Православного Свято-Тихонівського гуманітарного університету (м. Москва, Росія).
- Ткачук Віталій Анатолійович** — аспірант історичного факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.
- Ухтомський Андрій, протоієрей** — кандидат богослов'я, викладач Київської духовної академії і семінарії.
- Феофан (Меджидов), ієромонах** — кандидат богослов'я, викладач Київської духовної академії і семінарії.
- Хроненко Ігор Вікторович** — кандидат історичних наук, доцент Київської духовної академії і семінарії.
- Чорний Олександр, священник** — клірик Харківської єпархії Української Православної Церкви.
- Шумило Сергій Вікторович** — директор Міжнародного інституту афонської спадщини в Україні.

**ТРУДИ**  
**КИЇВСЬКОЇ ДУХОВНОЇ АКАДЕМІЇ**  
**№ 25**

Редактори:

*монахиня Євтропія (Бобровникова)*

*С. І. Антонюк*

Коректори:

*В. В. Костюк*

Оригінал-макет, дизайн

*протоієрея Сергія Дерменжи*

*М. Б. Білецького*

Київська духовна академія і семінарія  
01015, м. Київ, вул. Лаврська, 15, корп. 64.  
Тел.: +38 044 255-12-06, факс: +38 044 255-12-60  
e-mail: [rom.rektor@bk.ru](mailto:rom.rektor@bk.ru)

Видавничий відділ

Української Православної Церкви  
01015, Київ, вул. Лаврська, 15, корп. 49  
e-mail: [dtp@orthodoxbook.org.ua](mailto:dtp@orthodoxbook.org.ua)

Підписано до друку 19.12.2016.

Формат 70×100 1/16.

Гарнітура Гарамон. Друк офсетний.  
Ум. друк. арк. 28,0. Обл.-вид. арк. 20,5.  
Тираж 1000 прим.