

Выпуск 1 (38) 2026



ВЕСТНИК

ОРЕНБУРГСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ





ВЕСТНИК

ОРЕНБУРГСКОЙ
ДУХОВНОЙ
СЕМИНАРИИ

По благословению
Высокопреосвященнейшего
ПЕТРА,
митрополита Оренбургского
и Саракташского

Одобрено Синодальным информационным отделом
Русской Православной Церкви
Свидетельство № 287 от 28 ноября 2014 года

Журнал входит
в Общецерковный перечень рецензируемых изданий,
в которых должны публиковаться результаты исследований
соискателей церковных учёных степеней доктора богословия,
доктора церковной истории и кандидата богословия

Свидетельство о регистрации СМИ:
ПИ № ТУ56-00548 от 16 июня 2014 года.
Выдано Управлением Федеральной службы по надзору
в сфере связи, информационных технологий
и массовых коммуникаций по Оренбургской области

Журнал включён в систему
Российского индекса научного цитирования (РИНЦ).
Статьи, принятые к публикации,
размещаются в полнотекстовом формате на сайте
Научной электронной библиотеки
eLIBRARY.RU

Журнал с 23 апреля 2024 года входит
в Перечень рецензируемых научных изданий,
в которых должны быть опубликованы основные результаты
научных исследований, а также научные результаты диссертаций
на соискание учёной степени кандидата наук,
на соискание учёной степени доктора наук (Перечень ВАК)
по научным специальностям: Теология (5.11.1, 5.11.2, 5.11.3),
Отечественная история (5.6.1)

Русская Православная Церковь (Московский Патриархат)
Оренбургская епархия



ВЕСТНИК

ОРЕНБУРГСКОЙ
ДУХОВНОЙ
СЕМИНАРИИ

Выпуск
1 (38) 2026



Оренбург, 2026

Главный редактор: иерей Пётр Владимирович Панов – кандидат богословия, ректор Оренбургской духовной семинарии (Россия, Оренбург).

Научный редактор: Марина Николаевна Ефименко – проф., д-р филос. наук, проректор по научной работе Оренбургской духовной семинарии (Россия, Оренбург).

Члены редакционного совета:

архимандрит Сергей (Акимов) – проф., д-р богословия, проф. кафедры библеистики и богословия Минской духовной академии (Белоруссия, Минск);

Е.В. Бурлуцкая – проф., д-р ист. наук, проректор по научной работе Оренбургского государственного педагогического университета (Россия, Оренбург);

епископ Каскеленский Геннадий (Гоголев) – канд. богословия (Казахстан, Астана);

М.Н. Ефименко – проф., д-р филос. наук, зав. кафедрой библеистики и богословия Оренбургской духовной семинарии (Россия, Оренбург);

протоиерей Алексей Колчери – доц., д-р церк. ист., зав. кафедрой общей и церковной истории Казанской духовной семинарии (Россия, Казань);

Е.В. Годова – д-р ист. наук, доцент, профессор кафедры истории России Оренбургского государственного педагогического университета (Россия, Оренбург);

протоиерей Димитрий Лескин – д-р филос. наук, канд. богословия, ректор Поволжского православного института имени святителя Алексия, митрополита Московского (Россия, Тольятти);

С.В. Любичанковский – проф., д-р ист. наук, зав. кафедрой истории России Оренбургского государственного педагогического университета (Россия, Оренбург);

игумен Серапион (Митько) – д-р теологии, д-р богословия, проф. Высшей школы юриспруденции и администрирования НИУ ВШЭ, заместитель председателя Синодального миссионерского отдела Русской Православной Церкви Московского Патриархата (Россия, Москва);

иерей Иоанн Никулин – доц., канд. богословия, канд. ист. наук, доц. кафедры церковной истории и филологии Екатеринбургской духовной семинарии (Польша, Белосток);

Т.С. Оболевич – проф., д-р философии, зав. кафедрой византийской и русской философии Философского факультета Папского университета Иоанна Павла II (Польша, Краков);

протоиакон Алексей Подмарницын – проф., д-р ист. наук, зав. кафедрой истории Церкви Самарской духовной семинарии (Россия, Самара);

В.А. Рубин – д-р культурологии, доц. Оренбургского института (филиала) Университета имени О.Е. Кутафина (МГЮА), эксперт Министерства культуры РФ (Россия, Оренбург);

Д.А. Сафонов – проф., д-р ист. наук, проф. кафедры истории Оренбургского государственного университета (Россия, Оренбург);

Н.А. Смирнова – доц., канд. ист. наук, доц. кафедры общественных наук Литературного института имени А.М. Горького (Россия, Москва);

протоиерей Владимир Хулап – доц., канд. богословия, д-р теологии, проректор по учебной работе Санкт-Петербургской духовной академии (Россия, Санкт-Петербург).

Ответственный редактор: Л.Е. Ильина – канд. пед. наук, доц. кафедры филологических дисциплин, научный сотрудник Оренбургской духовной семинарии (Россия, Оренбург).

В 38 Вестник Оренбургской духовной семинарии / Оренбургская духовная семинария. –
Оренбург: ОренДС, 2026. – Вып. 1 (38). – 256 с.

ISSN 2312-2293

«Вестник ОренДС» является научным изданием, в котором публикуются научные работы по богословской, церковно-исторической и смежной с ними проблематике, тексты выступлений членов педагогического состава на официальных мероприятиях, материалы о жизни Оренбургской духовной семинарии, библиографические заметки и рецензии на новые и актуальные для богословской науки исследования.

Издание предназначено для преподавателей и студентов духовных и светских высших учебных заведений, историков, богословов, философов, а также для всех интересующихся жизнью Церкви.

Russian Orthodox Church (Moscow Patriarchate)
Diocese of Orenburg



BULLETIN



of the ORENBURG
THEOLOGICAL
SEMINARY

Issue
1 (38) 2026



Orenburg, 2026

UDK 27-1(051)

LBC 86,37

B 38

Editor-in-Chief: priest **Petr Vladimirovich Panov** – Candidate of Theology, Rector, Orenburg Theological Seminary (Russia, Orenburg).

Scientific editor: **Marina Nikolaevna Efimenko** – Professor, Doctor of Philosophy, Vice-Rector for Research, Orenburg Theological Seminary (Russia, Orenburg).

Members of the Editorial Board:

Archimandrite Sergiy (Akimov) – Professor, Doctor of Theology, Professor of the Department of Biblical Studies and Theology, Minsk Theological Academy (Belarus, Minsk);

E.V. Burlutskaya – Professor, Doctor of Historical Sciences, Vice-Rector for Research, Orenburg State Pedagogical University (Russia, Orenburg);

Bishop Gennady of Kaskelen (Gogolev) – Candidate of Theology (Kazakhstan, Astana);

M.N. Efimenko – Professor, Doctor of Philosophy, Head of the Department of Biblical Studies and Theology, Orenburg Theological Seminary (Russia, Orenburg);

Archpriest Alexey Kolcherin – Associate Professor, Doctor of Church History, Head of the Department of General and Church History, Kazan Theological Seminary (Russia, Kazan);

E.V. Godovova – Doctor of Historical Sciences, Associate Professor, Professor of the Department of Russian History, Orenburg State Pedagogical University (Russia, Orenburg);

Archpriest Dimitry Leskin – Doctor of Philosophy, Candidate of Theology, Rector, Volga Orthodox Institute named after St. Alexy, Metropolitan of Moscow (Russia, Togliatti);

S.V. Lyubichankovsky – Professor, Doctor of Historical Sciences, Head of the Department of Russian History, Orenburg State Pedagogical University (Russia, Orenburg);

Hegumen Serapion (Mitko) – Doctor of Theology, Doctor of Divinity, Professor of the Higher School of Law and Administration of the Higher School of Economics, Deputy Chairman of the Synodal Missionary Department of the Russian Orthodox Church, the Moscow Patriarchate (Russia, Moscow);

Priest Ioann Nikulin – Associate professor, Candidate of Theology, Candidate of Historical Sciences, Associate Professor of the Department of Church History and Philology, Ekaterinburg Theological Seminary (Poland, Bialystok);

T.S. Obolevich – Professor, Doctor of Philosophy, Head of the Department of Byzantine and Russian Philosophy of the Faculty of Philosophy, Pontifical John Paul II University (Poland, Krakow);

Archdeacon Alexey Podmaritsyn – Professor, Doctor of Historical Sciences, Head of the Department of Church History of the Samara Theological Seminary (Russia, Samara);

V.A. Rubin – Doctor of Cultural Studies, Associate Professor of the Orenburg Institute (branch of Kutafin Moscow State Law University), expert of the Ministry of Culture of the Russian Federation (Russia, Orenburg);

D.A. Safonov – Professor, Doctor of Historical Sciences, Professor of the Department of History, Orenburg State University (Russia, Orenburg);

N.A. Smirnova – Associate Professor, Candidate of Historical Sciences, Associate Professor of the Department of Social Sciences, Gorky Literary Institute (Russia, Moscow);

Archpriest Vladimir Khulap – Associate Professor, Candidate of Divinity, Doctor of Theology, Vice-Rector for Academic Affairs, St. Petersburg Theological Academy (Russia, St. Petersburg).

Managing editor: **L.E. Ilyina** – Candidate of Pedagogical Sciences, Associate Professor of the Department of Philological Disciplines, research assistant Orenburg Theological Seminary (Russia, Orenburg).

B 38 Bulletin of Orenburg Theological Seminary. Orenburg, 2026. Issue 1 (38), 256 p.
ISSN 2312-2293

“The Bulletin of OrenTS” is a scientific publication that publishes scientific works on theological, church-historical and related issues, speeches of members of the teaching staff at official events, materials about the life of Orenburg Theological Seminary, bibliographic notes and reviews of new research relevant to theological science. The publication is intended for teachers and students of spiritual and secular higher educational institutions, historians, theologians, philosophers, as well as anyone interested.

ISSN 2312-2293

The Web-page of the Bulletin of OrenTS: <https://orends.ru/vestnik>
© Orenburg Theological Seminary, 2026

СОДЕРЖАНИЕ

Слово от редакции	9
РАЗДЕЛ I. ИССЛЕДОВАНИЯ	
Святоотеческое наследие	
<i>Священник Павел Сержантов</i> Святитель Феофан Затворник и его метод борьбы с одной из страстей	11
Религиозная философия	
<i>Щербаков Д. А.</i> Нигилизм и христианство: «ничто» в христианском понимании	25
<i>Зеленов А. В.</i> Религиозная антропология Авраама Позова как целостная концепция и её оценка в отечественной православной историографии	55
<i>Исаев Д. В.</i> Богословие и полемический метод Яхьи ибн ‘Ади в контексте исламской философии	74
История Русской Церкви	
<i>Джунджузов С. В., Поликова Л. Б.</i> Христианизация калмыков, возвращавшихся в Россию во время и после откочёвки в Китай в 1771–1773 гг.	92
<i>Перомонах Михаил (Булочев)</i> Правовое положение начальствующих в женском монастыре согласно «монашескому законодательству»	109
<i>Дюков С. В.</i> Встреча великой княгини Елизаветы Фёдоровны с арестованным эсером-террористом И. П. Каляевым: опровержение клеветы	127
<i>Липовецкий П. Е., иерей Владислав Пишбышевский</i> Сложения полномочий членами Всероссийского Поместного Собора 1917–1918 гг.	141
<i>Епископ Иоасаф (Вишняков), Балабейкина О. А., Слободчикова П. С.</i> Начало епископского служения свмч. Кирилла (Смирнова) в Тамбовской епархии (по материалам официальной церковной периодики)	158
<i>Протоиерей Евгений Иванов</i> Православные приходы Казахской ССР в условиях хрущёвской антирелигиозной кампании: идеологический контроль и церковная жизнь (по материалам Государственного архива Российской Федерации)	173
Литургика	
<i>Архиепископ Ефрем (Просьянок)</i> Опыт составления стихир преподобному Зосиме Оренбургскому: методологические приёмы	192
Агиография и православная литература	
<i>Маршева Л. И., Бортулев С. С.</i> «Похвала святителю Алексию» Ермолая-Еразма как памятник агиографии XVI века	205
Актуальные вопросы церковной жизни	
<i>Солодков А. И.</i> Преодоление оккультно-астрологических заблуждений в процессе церковной реабилитации лиц, отпавших от Православия	220
РАЗДЕЛ II. ПЕРЕВОДЫ	
<i>Ильина Л. Е.</i> Перевод седьмой книги «Этимологий, или Начал» (лат. «Etymologiae sive Origines») Исихора Севильского «О Боге, ангелах и чинах верных» (лат. Liber VII. De deo, angelis et fidelium ordinibus). Главы VII, IX	239

CONTENT

Editorial note	9
----------------------	---

SECTION I. RESEARCHES

Patristic Heritage

Priest Pavel Serzhantov

Saint Theophan the Recluse and His Method of Combating One of the Passions	11
--	----

Religious Philosophy

Shcherbakov D. A.

Nihilism and Christianity: “Nothingness” in the Christian Sense	25
---	----

Zelenov A. V.

Religious Anthropology of Avraam Pozov as a Holistic Concept and Its Assessment in Russian Orthodox Historiography	55
---	----

Isaev D. V.

Theology and Polemical Method of Yahya ibn ‘Adi in the Context of Islamic Philosophy	74
--	----

The History of the Russian Church

Dzhundzhuzov S. V., Polshkova L. B.

The Christianization of Kalmyks Returning to Russia during and after the Migration to China in 1771–1773	92
---	----

Hieromonk Mikhail (Bulochev)

The Legal Status of Superiors in a Convent According to the “Monastic Legislation”	109
--	-----

Dyukov S. V.

The Meeting of Grand Duchess Elizabeth Feodorovna with the Arrested Socialist Revolutionary Terrorist I. P. Kalyaev: refutation of slander	127
---	-----

Lipovetsky P. E., priest Vladislav Pshibyshevsky

Resignation of Members the All-Russian Local Council of 1917–1918	141
---	-----

Bishop Joasaph (Vishnyakov), Balabeykina O. A., Slobodchikova P. S.

The Beginning of the Episcopal Ministry of the Holy Martyr Kirill (Smirnov) in the Tambov Diocese (Based on the Materials of the Official Church Periodicals)	158
--	-----

Archpriest Evgeny Ivanov

Orthodox Parishes of the Kazakh SSR during the Khrushchev’s Anti-Religious Campaign: Ideological Control and Church Life (Based on Materials from the State Archive of the Russian Federation)	173
--	-----

Liturgics

Archbishop Ephraim (Prosyanok)

The Experience of Composing Stichera for St. Zosima of Orenburg: Methodological Techniques	192
--	-----

Hagiography and Orthodox Literature

Marsheva L. I., Bortulev S. S.

“Eulogy of Saint Alexis” Written by Hermolaus-Erasmus as a Monument to the Hagiography of the 16th Century	205
---	-----

Current Issues of Church Life

Solodkov A. I.

Overcoming Occult-Astrological Misconceptions in the Process of Church Rehabilitation of Persons Who Have Fallen Away from Orthodoxy	220
---	-----

SECTION II. TRANSLATIONS

Ilyina L. E.

Translation of the seventh book of Isidore of Seville’s “Etymologies or Elements” (Latin: “Etymologiae sive Origines”), “On God, Angels, and the Orders of the Faithful” (Latin: Liber VII. De deo, angelis et fidelium ordinibus). Chapters VII, IX	239
--	-----

СЛОВО ОТ РЕДАКЦИИ

Fides quaerens intellectum.
*Anselmus Cantuariensis*¹

Новый выпуск научно-богословского журнала «Вестник Оренбургской духовной семинарии» сохраняет традиционную широту тематики: от святоотеческой аскетики и религиозной философии до осмысления опыта миссионерской деятельности, канонического права, агиографии, актуальных вопросов церковной жизни и переводов латинских памятников. Все статьи объединены общим стремлением к научной достоверности, историко-богословской строгости и верности церковному Преданию. Редакция выражает надежду, что представленные материалы послужат развитию богословской науки, духовному укреплению читателей, и благодарит авторов за их труды.

Каждый выпуск журнала – это живое свидетельство того, что Церковь продолжает жить и молиться, обретает новых молитвенников и покровителей, что богословская мысль не замыкается в отвлечённых схемах, но всегда обращена к реальности спасения – к конкретным людям, событиям и духовным подвигам. Именно поэтому для нас особая радость и ответственность – представить выпуск, в котором академическое исследование непосредственно сопряжено с недавним актом канонизации. Таким событием стало прославление преподобного Зосимы Оренбургского.

27 декабря 2024 года Священный Синод Русской Православной Церкви постановил причислить игумена Зосиму (Карцева) к лику преподобных для местного почитания в Оренбургской митрополии. 27 февраля 2025 года в храме преподобного Пимена Угрешского в Оренбурге митрополит Оренбургский и Саракташский Пётр в сослужении сонма архиереев и духовенства совершил чин прославления новопрославленного святого. За богослужением была вынесена первая икона преподобного Зосимы, пропеты тропарь, кондак и величание. Верующие впервые смогли приложиться к его иконе.

¹Вера, ищущая разумения. Ансельм Кентерберийский

День памяти преподобного Зосимы Оренбургского установлен 28 сентября / 11 октября – в день памяти его небесного покровителя мученика Зосимы Калутинского.

Статья архиепископа Ефрема (Р. В. Просянока) «Опыт составления стихир преподобному Зосиме Оренбургскому: методологические приёмы», публикуемая в этом номере, не случайно появляется именно теперь: она посвящена методологическим приёмам составления стихир преподобному Зосиме, что является первым опытом гимнографического осмысления подвига новопрославленного святого. Автор предлагает новые богослужебные тексты и раскрывает сам принцип их создания – от выбора библейских прообразов до соединения житийных фактов с богословским содержанием. Для Оренбургской земли, обретшей ещё одного небесного покровителя, этот труд становится важным шагом в формировании литургического почитания преподобного Зосимы – святого, прославленного в Оренбургской митрополии в XXI веке. Редакция с особым чувством представляет эту работу читателям, видя в ней живой отклик церковной науки на прославление нового угодника Божия.

Преподобный Зосима стал небесным покровителем Оренбургской земли, её молитвенником перед Престолом Божиим. Для Оренбургской епархии прославление своего святого – событие, которого ждали десятилетиями. Преподобный Зосима – живое свидетельство святости Русской земли в новейший период её истории, пример подлинного служения Богу и ближним, сохраняющий актуальность и для современного поколения верующих.

РАЗДЕЛ I. ИССЛЕДОВАНИЯ

СВЯТООТЕЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ

УДК 241+248.13

Священник Павел Сержантов

СВЯТИТЕЛЬ ФЕОФАН ЗАТВОРНИК И ЕГО МЕТОД БОРЬБЫ С ОДНОЙ ИЗ СТРАСТЕЙ

Аннотация: Статья посвящена изучению недавно обнаруженного письма святителя Феофана Затворника, датированного 30 ноября 1884 г. Целью статьи является анализ предлагаемого святителем способа борьбы против страсти блуда. Автор статьи проводит сопоставительный анализ наставлений святителя со святоотеческим наследием, основываясь на рассуждениях святителя Феофана о греховных делах, корне греха, о похотном дыме, анализирует эти рассуждения в свете учения об укоренении страстного помысла. Также рассматриваются внутренние и внешние способы в тактике невидимой брани, сформулированные в письме. Внутренние способы связаны с чувствами к Богу, которые очищают сердце от страсти (страх Божий и благоговение), также внимание уделяется и практике молитвы Иисусовой, выработке ненависти к греху. Среди внешних способов особого внимания заслуживает уединение, способствующее хранению чувств, и символическое истолкование событий окружающей жизни в духе святителя Тихона Задонского. В заключении делается вывод об антропологической подоснове аскетических рассуждений святителя Феофана Затворника.

Ключевые слова: аскетика, исихазм, борьба со страстями, покаяние, метод синергии, святитель Феофан Затворник, преподобный Иоанн Лествичник, святитель Тихон Задонский.

Сведения об авторе: Сержантов Павел Борисович, священник, кандидат философских наук, магистр богословия, руководитель пастырского профиля магистратуры, Сретенская духовная академия (Россия, Москва). E-mail: serzhantov.p@sdamp.ru, ORCID: <https://orcid.org/0009-0006-9868-8684>.

Цитирование: Сержантов Павел, священник. Святитель Феофан Затворник и его метод борьбы с одной из страстей // Вестник Оренбургской духовной семинарии. 2026. Вып. 1 (38). С. 11–24.

Поступила в редакцию: 15.08.2025. Принята к публикации: 20.01.2026.

Введение. Изучение методов борьбы со страстями является одной из основных задач православной аскетике на всем её историческом пути.

Помимо общецерковного учения¹ существуют учения отдельных Святых Отцов по этому предмету, которые не противоречат общему наследию, но в то же время являются особыми способами развить всеобщие стратегии духовной брани. Эти способы основаны на личном духовном опыте того или иного Святого Отца.

Подобного рода примеры мы находим и в русской патрологии, так, у святителя Феофана Затворника есть наставление – христианину следует определить свою главную страсть и сосредоточить усилия на борьбе с ней². В обширном опубликованном наследии святителя Феофана Затворника мы обнаруживаем, что он своим адресатам в письмах советует ту или иную тактику борьбы против главной страсти. Нередко встречаются у святителя Феофана письма на тему борьбы со страстью печали (в том случае, когда печаль мирская связана со смертью родственника): святитель Феофан, с одной стороны, утешает опечаленного человека, но, с другой стороны, он предостерегает от полного погружения в печаль и впадения в отчаяние, что противоречит христианской вере в загробную жизнь и общее воскресение; в каких-то случаях подобное погружение в страстное состояние являлось свершившимся фактом, и святитель давал советы, как бороться с печалью³.

Писал святитель Феофан и о борьбе против страсти блуда. Эта страсть в наши дни активно распространяется и навязывается в «промышленных масштабах», даже через современные просветительские программы среднего образования, через массовую и элитарную культуру, особенно – через индустрию распутства. Тема борьбы со страстью блуда и её богословское осмысление особо значимы и **актуальны** в наши дни. Архиерейский собор Русской Православной Церкви в 2000 г. подчёркивал: «Добродетель целомудрия, проповедуемая Церковью, является основой внутреннего единства человеческой личности, которая должна пребывать в состоянии согласия душевных и телесных сил. Блуд неизбежно разрушает гармонию и целостность жизни человека, нанося тяжкий урон его духовному здоровью. Распутство притупляет духовное зрение и ожесточает сердце,

¹То есть согласия Святых Отцов на предмет борьбы со страстями.

²Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника. Начертание христианского нравоучения: в 2 т. Т. 2. М. : Свято-Успен. Псково-Печер. монастырь. Моск. подворье: Паломник: Правило Веры, 1994. С. 291.

³Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника. Собрание писем. Вып. VII и VIII. М. : Паломник, 1994. С. 42–43 2-я пагинация.

делая его неспособным к истинной любви»⁴. Аналогичные официальные заявления публиковались и в других Поместных Церквях, см., например, «Суждения Священного Синода Православной Церкви в Америке о браке, семье, сексуальности и святости жизни»⁵.

Панораму древних святоотеческих наставлений о борьбе с блудом раскрывает дореволюционный классический труд С. М. Зарина⁶. Современный патролог Ж.-К. Ларше пишет о том, как страсть блуда искажает самовосприятие человека: «Человек видит средоточие своего бытия не в образе Божиим, носителем которого он является, а в своих половых функциях»⁷. Специалист по практической психологии М. Легостаева в своей недавней книге показывает, как можно привлекать ресурсы православной аскетики для того, чтобы помогать людям с аддикциями сексуального характера⁸.

И всё-таки в наши дни ощутим недостаток аналитических публикаций по теме борьбы со страстью блуда; обусловленный очевидной деликатностью самой темы. При этом мы должны осознавать с полной ясностью, что в святоотеческой традиции среди восьми основных страстей на втором месте не обинуясь прописывается блуд, так как необходимо «знать врага в лицо» и противостоять ему до победного финала. Всякому человеку, знакомому с православной аскетикой, известны знаменитые стадии укоренения страстного помысла от прилога и сочетания до пленения и разрастания помысла в страсть, – все они были выявлены подвижниками именно из-за нападений сладострастного помысла, в чём можно убедиться из текста «Лествицы» (см.: Леств. 15:73).

В России и за рубежом не первое десятилетие выходят комментированные тексты святителя Феофана, публикуются исследования,

⁴ Основы социальной концепции Русской Православной Церкви // Русская Православная Церковь : сайт. URL: <https://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html> (дата обращения: 28.07.2025).

⁵ Synodal Affirmations on Marriage, Family, Sexuality, and the Sanctity of Life // Orthodox Church in America : сайт. URL: <https://www.oca.org/holy-synod/statements/holy-synod/synodal-affirmations-on-marriage-family-sexuality-and-the-sanctity-of-life#Procreation> (дата обращения: 08.08.2025).

⁶ Аскетизм по православно-христианскому учению. Этико-богословское исследование Сергея Зарина. М. : Паломник, 1996. С. 258–267.

⁷ Ларше Ж.-К. Исцеление духовных болезней. Сергиев Посад, 2018. С. 151.

⁸ Легостаева М. Очерки православной психотерапии. На пути в землю Обетованную. Подворье Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 2018. С. 223–266.

посвящённые его аскетике⁹. Всё это составляет большой массив книг и статей, в которых затрагивается тема блуда. Однако надо сделать оговорку. Например, ряд писем о борьбе против блуда как главной страсти святитель Феофан писал И. И. Кугушеву¹⁰, но в них мы не найдём того, что заметно выходит за рамки общих для Святых Отцов наставлений. Между тем, в 2022 г. в «Летописи Жизни и творений святителя Феофана, Затворника Вышенского» было впервые опубликовано одно многостраничное уникальное по своим аскетическим достоинствам письмо святителя Феофана Затворника, датированное 30 ноября 1884 г.¹¹ Оригинал письма хранится в архиве Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне (АРПМА. Оп. 24. Д. 41. Ед. хр. 4327. Л. 411–420)¹². Письмо святителя Феофана Затворника от 30 ноября 1884 г. ещё не введено в научный оборот, следовательно, необходимо, насколько возможно, решать **проблему** его научно-богословского осмысления. Письмо адресовано неустановленному лицу, как об этом пишут публикаторы. Из содержания письма можно сделать вывод, что его адресат мужчина, текст целиком посвящён борьбе с блудной страстью, о которой преподобный Кассиан писал «С духом блуда, – борьба паче других долгая, всегдашняя, и весьма не многими начисто препобеденная»¹³. Письмо адресовано человеку, который решительно борется со страстью блуда. Он уже принёс покаяние на Таинстве Исповеди, он прекратил греховные дела. Святитель обращает его внимание на то, что дела являются только следствием, и ему предстоит борьба с причиной.

Адресат указанного письма ищет у Преосвященного Феофана, совета, как бороться со страстью. При этом борьба им уже начата, из письма святителя можно сделать заключение, что адресат имеет твёрдое намерение впредь не грешить. Но этого, по убеждению святителя Феофана,

⁹См., например: *Amis R.* The Heart of Salvation: The Life and Teachings of Saint Theophan the Recluse. Praxis Research Institute, 1992. 208 p. *Pryszmont J.* Życie chrześcijańskie jako realizacja zbawienia. Doktryna moralna biskupa Teofana Pustelnika. Warszawa, 1979. 226 s.

¹⁰ Например, см.: Летопись жизни и творений святителя Феофана, Затворника Вышенского. 1815–1894: в 6 т. Т. VI. 1889–1894. Кн. 1.: 1889–1891. М.: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2023. С. 415–416.

¹¹ Летопись жизни и творений святителя Феофана, Затворника Вышенского. 1815–1894: в 6 т. Т. V.: 1879–1888. М.: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2022. С. 479–482.

¹² Цит. по: Летопись жизни и творений святителя Феофана... Т. V. С. 479.

¹³ Добротолюбие. Т. 2. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1992. С. 32.

оказывается недостаточно: «Трава скошена, а корни остались»¹⁴. В любой благоприятный момент корни снова оживут и дадут новые побеги, тогда произойдёт новое падение. Что нужно делать? Необходимо обратиться вовнутрь и посмотреть, что там происходит, потом с Божией помощью исправлять свою внутреннюю жизнь. Возникает вопрос: как именно это делать? Ответ святителя Феофана нетривиален. Целью нашей статьи и будет – проанализировать ответ святителя Феофана, то есть исследовать его наставления о борьбе с блудом и похотью как с главной страстью. **Практическая значимость** данной статьи заключается в том, что материалы исследования подходят для использования их на занятиях по аскетике и пастырскому богословию.

Обсуждение и результаты. Как зафиксировал святитель, борьба с грехом была начата, трава скошена, но остались корни. Что святитель Феофан называет корнями блудного греха? – Чувство сласти похотной¹⁵. Проанализируем, как следует это понимать.

Прежде всего надо отметить, что для святителя Феофана понятие «чувство» играет специфическую роль в его антропологии и аскетике. Он считает, что человеческое действие проходит три стадии: начинается действие в мыслях, затем – переходит в сферу чувств (в сердечные чувства), наконец, оно реализуется через волевой акт на деле, в поступке. Здесь мы выявляем классическое, принятое многими Святыми Отцами учение о трёх силах души (ум, чувства, воля) и свойственное святителю Феофану сближение понятий «чувство» и «сердце». Итак, чувство сласти похотной – это блудная страсть, вошедшая в чувства человека и укоренившаяся в сердце.

Согласно святителю Феофану, вошедшие в сердце подчревные движения¹⁶ производят грехи и «дым похотный». Он окутывает человека, одурманивает, искажает восприятие окружающего мира. В этом дыму и угаре человек думает преимущественно об удовлетворении похоти, глаз смотрит на людей похотно, слух и осязание ищут того же... Такого рода дым сначала появляется ненадолго у человека, впадающего в грех. Затем, по мере выработки греховного навыка, этот дым становится постоянной атмосферой, в которой живёт человек. Подобная задымлённая атмосфера как бы одурманивает и подталкивает человека к греху, в дыму человек

¹⁴Летопись жизни и творений святителя Феофана... Т. V. С. 479.

¹⁵Там же. С. 480.

¹⁶Эвфемизм, использованный святителем для обозначения действий блудной страсти.

даже не дожидается прилога страстного помысла, он уже соизволяет на грех. С подобной дымной атмосферой необходимо бороться.

В чём именно состоит корень греховного дела?

Для того, чтобы точнее определить духовную ситуацию своего адресата, святитель Феофан использует классическую для исихастской аскетики схему внедрения страстного помысла. Мы можем найти её в «Лестнице» как раз в главе о добродетели целомудрия и блудной страсти. Схема представляет ряд переходов, перечислим их: *прилог страстного помысла* → *сочетание с помыслом* → *сосложение с ним* (→ *борьба на равных с помыслом*) → *пленение помыслом* → *действие страсти*¹⁷.

У святителя Феофана в указанном письме эта схема приводится, но она достаточно свободно воспроизведена: *прилог* → *внимание* → *сочувствие* → *желание* → *согласие* → *решение* → *дело*¹⁸. Используя **метод** сопоставления, сравним схему преподобного Иоанна и святителя Феофана. У святителя Феофана *прилог* назван своим традиционным именем. Под *вниманием* в данном случае святитель, очевидно, имеет в виду *сочетание с помыслом*. Затем идёт отдельно прописанный святителем этап *сочувствия*, когда помысел проникает в чувства сердечные. Под *желанием* подразумевается *сосложение*¹⁹. Тогда *согласием* будет обозначено *пленение помыслом*, затем следует *решение*²⁰, а *дело* будет тождественно *действию страсти*.

Отметим, что в своём фундаментальном труде «Аскетизм» С. М. Зарин излагал и толковал главные моменты внедрения страстного помысла, отмечая, что «авторитетным руководством... в этом случае служат для нас труды преосв. Феофана»²¹. Этот факт заставляет нас с особым вниманием относиться к варианту, обозначенному святителем Феофаном. Зачем он предложил свой вариант адресату письма? Вероятно, для большей ясности. Классическая схема укоренения помысла требует

¹⁷ Лестница, возводящая на небо, преподобного отца нашего Иоанна, игумена Синайской горы 15:73. М. : Правило веры, 1997. С. 247–248.

¹⁸ Летопись жизни и творений святителя Феофана... Т. V. С. 480.

¹⁹ Сосложение в аскетике также называется соизволением, что практически синонимично желанию. Святитель Феофан считает, что сочувствие может вырываться и невольно, без желания.

²⁰ Для святителя Феофана очень важно понятие решимости, особенно это заметно в его учении о покаянии.

²¹ Аскетизм по православно-христианскому учению... С. 249.

дополнительных пояснений, названия этапов в ней преимущественно архаичные, церковнославянские. Схема святителя Феофана не отступает от классической по своей сути, но даёт этапам укоренения помысла такие названия, которые не требуют дополнительных пояснений.

Отметим, что классическая схема предполагает варианты, – к примеру, преподобный Иоанн Лествичник замечает, что этапа *борьбы* в каких-то случаях может и не быть, тогда после *сосложения* сразу следует *пленение*. Схема святителя Феофана поддерживает эту вариативность и рассматривает процесс более подробно: добавляется этап *сочувствия* (проникновение помысла в сердце и некоторый сочувственный греховный отклик от сердца), *сосложение* отождествляется с *желанием* (помысел из сердца воздействует на волю, формируется желание); *пленение помыслом* расписывается как согласие (пленительный помысел добивается согласия человека, то есть полного соизволения), сюда же вводится этап *решения* (принятие помысла доходит до состояния решимости на конкретное греховное дело). Если греховные дела святитель называл *скошенной травой*, то все предыдущие делу события можно назвать этапами *укоренения греховного помысла*, связанными с *корнями*, в отличие от *травы*. Полное искоренение блудной страсти должно всё это учитывать.

Попутно заметим, что блудная страсть и *сама по себе* именовалась некоторыми Отцами и церковными писателями *корнем греха*. В том смысле, что от блудной страсти могут происходить и другие, не блудные, грехи: «В виду особой интенсивности половой страсти, в виду ее тесной связи со всем существом человека, она считается отцами Церкви „корнем греха“, основой всех порочно-греховных помыслов, пожеланий и стремлений падшего человека»²². Это, конечно, *корень греха* не в том смысле, который имеет в виду святитель Феофан; и потому вернёмся к его письму.

Итак, чувство похотной сласти начинается с некоторого сердечного *сочувствия* страстному помыслу, это сочувствие становится сильнее и его укрепление завершается сформировавшимся волевым *желанием* реализовать страстной помысел, *похотью плоти* (ἡ ἐπιθυμία τῆς σαρκός (1 Ин. 2:16)), так решимость согрешить даёт действовать страсти беспрепятственно. Как против чувства похотной сласти предлагает действовать святитель Феофан? Адресату его письма надо переменить своё

²² Писарев Л. И. Брак и девство при свете древнехристианской святоотеческой письменности // Православный собеседник. 1904. Т. 1. С. 99–100.

отношение к похотной сласти (то есть совершить покаянную перемену ума), а именно необходимо разлюбить похоть и возненавидеть эту сласть, довести себя до осознанной и прочувствованной вражды к похоти.

И не останавливаться на этом, а быть готовым встречать похотную сласть с ненавистью при каждом её появлении, то есть при каждом *прилоге* страсти. Этот совет обоснован святоотеческой аскетической антропологией, согласно которой чувство гнева бывает не только греховным, но и праведным. Бог изначально вложил в человека чувство гнева (раздражения), чтобы человек мог сопротивляться греху и не давал себя вовлечь в злые дела.

Итак, адресат святителя Феофана пресёк грех на уровне *решения и дела*, ему следует пресечь корень греха на уровне *желания и согласия*, а также ему следует подготовить себя встречать враждебно новое всевание греха на уровне *прилога и внимания*. Такая борьба с грехом выглядит куда более масштабно, чем то, что было уже сделано адресатом. Но святитель Феофан не останавливается на этом; вооружившись методом синергии, он указывает, что одних усилий человека недостаточно для полноценной борьбы с грехом. И добавляет к оружию гнева – оружие молитвы в долгой и упорной борьбе против корня греха.

Как подвижник с большим исихастским опытом, святитель Феофан даёт совет своему адресату творить молитву Иисусову²³, что является обычным духовным упражнением для монашествующих. Обратим внимание, что в данном случае молитва Иисусова используется не как часть ежедневного молитвенного правила, а как *молитва в час брани*, духовный меч для отсечения страстных помыслов²⁴, что также достаточно характерно для русского исихазма. Иисусова молитва пронизана покаянным духом, призывая Имя Христово, человек ищет у Бога благодатной помощи в борьбе с греховной страстью. Искреннее искание благодатной помощи не остаётся без ответа, Бог помогает человеку в невидимой брани.

Отметим, что молитва Иисусова в час брани «переключает» человека с похотных помыслов на молитвенные. В другом случае потребовались и иные действенные способы «переключения» – через осязаемую боль от удара чётков по плечам, как советовал святитель Феофан девушке,

²³ «Молитва Иисуса тут – всепобедительное орудие» // *Летопись жизни и творений святителя Феофана...* Т. V. С. 481.

²⁴ Помысел лучше всего отсекает на этапе прилога, не уделяя ему внимания и тем более допуская сочувствия ему, что прямо является грехом, как об этом написано в «Лестнице».

чьи инициалы Е. С. В.²⁵. Этот совет составлен в духе *озлобления плоти*, властного подчинения тела душе, о которых писали и древние Святые Отцы²⁶. Подобный совет не имеет ничего общего с западно-христианскими феноменами флагеллантства или отечественным хлыстовством, с феноменами самонаказания, с техниками религиозного экстаза. Задача, которую ставит и решает здесь святитель Феофан, конкретная – это подчинение тела душе, а души – духу, подчинение человека Богу.

Вернёмся к письму от 30 ноября 1884 г. и выдвинем ещё одно предположение: молитва Иисусова в час брани с прилогами сладострастия и как часть ежедневного молитвенного правила помогает формированию у человека *непрестанной молитвы*, это в высших своих проявлениях трезвенная противоположность постоянному «опьяняющему» дыму, который связан с чувством сласти похотной. О несомненной пользе постоянной молитвы в борьбе с блудной страстью писал ещё Климент Александрийский в своих «Строматах»²⁷.

Различные делания при невидимой брани

Помимо ненависти к корню греха, помимо молитвы Иисусовой святитель Феофан называет ещё два внутренних делания, которые способствуют победе над врагом. Это *страх Божий* и *благоговение*, которые понимаются как важная часть покаянных чувств. Страх Божий бывает во многих формах: страх раба Божия состоит в боязни наказания за грехи, страх наёмника состоит в боязни не получить мзду за духовные труды, страх сыновний – в опасении опечалить Небесного Отца недостойным поведением, словом или мыслью. Последняя форма страха Божия практически не отличается от возвышенной любви Божией. Вероятно, в данном письме святитель Феофан имел в виду первые две формы страха Божия.

В свою очередь чувство благоговения связано с надлежащим стоянием человека перед святыней Божией. Это чувство заставляет человека «подтянуться», «стать в струнку» на молитве, быть собранным и искренним на Таинстве Исповеди; творить земной поклон, приступая к Чаше со Святыми Христовыми Тайнами. Чувство благоговения имеет

²⁵Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника. Собрание писем. Вып. I, II, III и IV. М.: Правило веры, 2000. С. 96 (4-я пагинация).

²⁶Сам по себе приведённый совет относительно чётков не является универсальным.

²⁷См.: Климов Г., *прот.* Учение Древней Церкви о воздержании в браке (по 1 Кор. 7, 1–11) // Библейские схолии. 2023. № 1 (4). С. 49–50.

преимущественно отношение к духовной жизни в молитве и Таинствах. Кроме того, духовные чувства реализуются и усиливаются через внешние дела, о которых упоминает святитель Феофан в контексте брани с блудной страстью²⁸.

Пишет святитель об умалении в пище и сне, о том, чтобы избежать вольно держать тело, чтобы ничего не делать «в неглиже, небрежно»²⁹. Всё это заметно дисциплинирует тело, и оно уже не может так активно претендовать на насилие над душой. Кроме того, духовные упражнения готовят человека воздерживаться от того, что ему не принадлежит. При этом многие формы блудной страсти связаны с властолюбивыми посягательствами на чужое достояние: «В дискурсе аскетики блуд тесно связан с похотью, под которой понимается искажение отношений полов в результате грехопадения, связанное с эгоизмом, жадной власти: видение в другом человеке лишь объекта для удовлетворения»³⁰.

Также святитель Феофан указывает на пользу строгой дисциплины. Видимо, подразумевается, что, когда у человека весь день расписан под определённые занятия, у него немного свободного времени, ему «некогда грешить». Также, согласно мысли святителя Феофана, пользу приносит уединение. Действительно, уединение помогает человеку хранить очи и слух от соблазнительных восприятий окружающей жизни, особенно это относится к скитскому уединению.

Советует святитель Феофан и духовное чтение, а именно труды своего любимого св. Тихона Задонского³¹. Известно, что у святителя Тихона был метод символического истолкования всего того, что может наблюдать человек. Это также содействовало хранению чувства от греха похоти. Например, при появлении симпатичной девушки, человек в этом событии видел символ премудрости Творца, который устроил свои создания разумными и прекрасными. Тем самым мысль отходила от самой девушки и приходила к Творцу. Подобного рода истолкования событий были свойственны не только святителю Тихону.

²⁸ В святоотеческой традиции к этому добавляются такие средства борьбы с этой страстью, как память смертная, телесный труд до утомления.

²⁹ Летопись жизни и творений святителя Феофана... Т. V. С. 482.

³⁰ Дулин П. Г., Ковалевич В. В. Заблудившееся общество или блуд в дискурсе православия // Религия и письменность как факторы формирования славянской культуры : сборник докладов XXIII международных Кирилло-Мефодиевских чтений. Минск : Позитив-центр, 2018. С. 204.

³¹ Летопись жизни и творений святителя Феофана... Т. V. С. 481.

Духовное чтение, внешние занятия, возгревание страха Божия и ненависти ко греху, молитва Иисусова – всё это помогает в брани с блудом. Святитель Феофан заверяет, что, если выполнять приведённые рекомендации, плод трудов его адресат письма заметит уже через неделю. Если он продолжит выполнение, то страсть мало-помалу утихнет и восстания подчревных движений будут бессластные, то есть останутся проявлениями чисто физиологического характера без примеси греховности.

Заключение. Проведённое исследование, направленное на решение **проблемы** научно-богословского осмысления недавно обнаруженного письма святителя Феофана Затворника, позволяет обобщить особенности метода, предлагаемого святителем. Письмо о борьбе с главной страстью, написанное 70-летним старцем, святителем Феофаном, носит программный характер.

Для того, чтобы обнажить и уничтожить корни греха, человеку требуется погрузиться в себя. Святитель Феофан помогает в этом, во-первых, с помощью святоотеческого учения о том, как прилог помысла развивается в сердечную страсть, и дела страсти. Необходимо уделять внимание не только греховному делу, как действию страсти, но понимать, как формируется страсть, и препятствовать её образованию и укреплению. Для этого необходимо отсекал умом прилоги блудного помысла, не обращать на них внимания, очень важно не сочувствовать им и не соизволять ни на какие блудные искушения. Ум, сердце и воля должны ограждать человека от греховных дел, которые являются результатом многочисленных прилогов страстного помысла. С помощью ненависти к греху можно успешно нейтрализовывать прилоги сладострастного помысла.

Во-вторых, святитель от себя добавляет, что навык в блудной страсти производит как бы пагубный дым, в который погружается грешник каждый раз, когда поддаётся угару страсти. Этот дым создаёт атмосферу блуда, мешает человеку адекватно воспринимать себя и окружающих. От этого дыма также надо истрезвиться.

В-третьих, святитель подсказывает конкретные средства борьбы против блуда, внутренние и внешние. Ко внутренним относится мощное оружие – это чувство страха Божия и благоговение, молитва Иисусова, которая в час невидимой брани помогает отсекал страстные помыслы и направлять ум к Богу. Ко внешним средствам относятся разные формы аскетического воздержания (пост, умеренность в сне, избегание небрежности и изнеженности) и духовное чтение о борьбе со страстями.

Наибольшее значение представляет учение святителя Феофана о корне греховных дел, который он интерпретирует через характерную для него акцентуацию на чувствах (чувство похотной сласти в данном случае). Греховные дела святитель понимает как проявления воли (похотные проявления), которым предшествуют сердечные движения чувства (чувство блудной сласти) и прилоги греховного помысла. Этот антропологический подход специфичен для аскетики святителя Феофана.

Исследование может быть продолжено, значимым представляется прописанный святителем образ страстного дыма, возникают следующие вопросы: можно ли этот дым также понимать как просто блудные мечтания человека, которые подобны причудливым клубам, напоминающим предмет греховных вожделений? Или этот дым обозначает скорее болезнетворный процесс, духовно нездоровое состояние³², наподобие жара лихорадки?

Источники

1. Добролюбие. Т. 2. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1992. 760 с.
2. Лествица, возводящая на небо, преподобного отца нашего Иоанна, игумена Синайской горы. М. : Правило веры, 1997. 671 с.
3. Летопись жизни и творений святителя Феофана, Затворника Вышенского. 1815–1894: в 6 т. Т. V.: 1879–1888. М. : Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2022. 976 с.
4. Летопись жизни и творений святителя Феофана, Затворника Вышенского. 1815–1894: в 6 т. Т. VI. 1889–1894. Кн. 1.: 1889–1891. М. : Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2023. 536 с.
5. Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника. Начертание христианского нравоучения: в 2 т. Т. 2. М. : Свято-Успен. Псково-Печер. монастырь. Моск. подворье: Паломник: Правило Веры, 1994. 348 с.
6. Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника. Собрание писем. Вып. I, II, III и IV. М. : Правило веры, 2000. 260 с. 1-я пагинация, 240 с. 2-я пагинация, 252 с. 3-я пагинация, 256 с. 4-я пагинация.
7. Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника. Собрание писем. Вып. VII и VIII. М. : Паломник, 1994. 256 с. 1-я пагинация, 228 с. 2-я пагинация.

Литература

8. Аскетизм по православно-христианскому учению. Этико-богословское исследование Сергея Зарина. М. : Паломник, 1996. 693 с.

³²Греховное состояние отличается от греховного дела. В такое состояние человека погружает коснение в греховных делах.

9. Дулин П. Г., Ковалевич В. В. Заблудившееся общество или блуд в дискурсе православия // Религия и письменность как факторы формирования славянской культуры : сборник докладов XXIII международных Кирилло-Мефодиевских чтений. Минск : Позитив-центр, 2018. С. 203–205.
10. Климов Г., прот. Учение Древней Церкви о воздержании в браке (по 1 Кор. 7, 1–11) // Библейские схолии. 2023. № 1 (4). С. 46–59.
11. Ларше Ж.-К. Исцеление духовных болезней. Сергиев Посад, 2018. 763 с.
12. Легостаева М. Очерки православной психотерапии. На пути в землю Обетованную. Подворье Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 2018. 320 с.
13. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. Русская Православная Церковь : сайт. URL: <https://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html> (дата обращения: 28.07.2025).
14. Писарев Л. И. Брак и девство при свете древнехристианской святоотеческой письменности // Православный собеседник. 1904. Т. 1. С. 87–137.
15. Amis R. The Heart of Salvation: The Life and Teachings of Saint Theophan the Recluse. Praxis Research Institute, 1992. 208 p.
16. Synodal Affirmations on Marriage, Family, Sexuality, and the Sanctity of Life // Orthodox Church in America : сайт. URL: <https://www.oca.org/holy-synod/statements/holy-synod/synodal-affirmations-on-marriage-family-sexuality-and-the-sanctity-of-life#Procreation> (дата обращения: 08.08.2025).
17. Pryszmont J. Życie chrześcijańskie jako realizacja zbawienia. Doktryna moralna biskupa Teofana Pustelnika. Warszawa, 1979. 226 s.

Priest Pavel Serzhantov

SAINT THEOPHAN THE RECLUSE AND HIS METHOD OF COMBATING ONE OF THE PASSIONS

Abstract: The article is devoted to the study of the recently discovered letter of St. Theophan the Recluse, dated November 30, 1884. The purpose of the article is to analyze the method proposed by the saint to combat the passion of fornication. The author of the article conducts a comparative analysis of the saint's instructions with the patristic legacy, based on the arguments of Saint Theophan about sinful deeds, the root of sin, and the smoke of lust, and analyzes these arguments in the light of the doctrine of the rooting of passionate thought. The internal and external methods in the tactics of invisible warfare, formulated in the letter, are also considered. Internal methods are associated with feelings for God that purify the heart of passion (fear of God and reverence), and attention is also paid to the practice of Jesus prayer and the development of hatred of sin. Among the external methods, special attention should be paid to solitude, which helps to preserve feelings, and the symbolic interpretation of the events of the surrounding life in the spirit of St. Tikhon of Zadonsk. The conclusion is drawn about the anthropological basis of the ascetic arguments of St. Theophan the Recluse.

Key words: asceticism, hesychasm, struggle with passions, repentance, method of synergy, St. Theophan the Recluse, St. John of the Ladder, St. Tikhon Zadonsky.

About the author: Serzhantov Pavel Borisovich, priest, Candidate of Philosophical Sciences, Head of the Pastoral Profile of the Master's Degree Program at Sretensky Theological Academy (Russia, Moscow).

Sources

1. Dobrotolyubiye. T. 2. Svyato-Troitskaya Sergiyeva lavra, 1992. 760 s. *In Russian*.
2. Lestvitsa, vozvodyashchaya na nebo, prepodobnogo ottsa nashego Ioanna, igumena Sinayskoy gory. M. : Pravilo very, 1997. 671 s. *In Russian*.
3. Letopis' zhizni i tvoreniy svyatitelya Feofana, Zatvornika Vyshenskogo. 1815–1894: V 6 t. T. V.: 1879–1888. M. : Izdatel'stvo Moskovskoy Patriarkhii Russkoy Pravoslavnoy Tserkvi, 2022. 976 s. *In Russian*.
4. Letopis' zhizni i tvoreniy svyatitelya Feofana, Zatvornika Vyshenskogo. 1815–1894: V 6 t. T. VI. 1889–1894. Kn. 1.: 1889–1891. M. : Izdatel'stvo Moskovskoy Patriarkhii Russkoy Pravoslavnoy Tserkvi, 2023. 536 s. *In Russian*.
5. Tvoreniya izhe vo svyatykh otca nashego Feofana Zatvornika. Nachertanie hristianskogo npravoucheniya: v 2 t. T. 2. M. : Svyato-Uspen. Pskovo-Pecher. monastyr'. Mosk. podvor'e: Palomnik: Pravilo Very, 1994. 348 s. *In Russian*.
6. Tvoreniya izhe vo svyatykh ottsa nashego Feofana Zatvornika. Sobraniye pisem. Vyp. I, II, III i IV. M. : Pravilo very, 2000. 260 s. 1-ya paginatsiya, 240 s. 2-ya paginatsiya, 252 s. 3-ya paginatsiya, 256 s. 4-ya paginatsiya. *In Russian*.
7. Tvoreniya izhe vo svyatykh ottsa nashego Feofana Zatvornika. Sobraniye pisem. Vyp. VII i VIII. M. : Palomnik, 1994. 256 s. 228 s. 1-ya paginatsiya. *In Russian*.

Literature

8. Asketizm po pravoslavno-khristianskomu ucheniyu. Etiko-bogoslovskoye issledovaniye Sergeya Zarina. M. : Palomnik, 1996. 693 s. *In Russian*.
9. Dulin P. G., Kovalevich V. V. Zabludivshiesya obshchestvo ili blud v diskurse pravoslaviya // Religiya i pis'mennost' kak faktory formirovaniya slavyanskoy kul'tury : sbornik dokladov XXIII mezhdunarodnykh Kirillo-Mefodiyevskikh chteniy. Minsk : Pozitiv-tsentr, 2018. S. 203–205. *In Russian*.
10. Klimov G., prot. Ucheniye Drevney Tserkvi o vozderzhanii v brake (po 1 Kor. 7, 1–11) // Bibleyskiye skholii. 2023. № 1 (4). S. 46–59. *In Russian*.
11. Larshe ZH.-K. Istseleniye dukhovnykh bolezney. Sergiyev Posad, 2018. 763 s. *In Russian*.
12. Legostayeva M. Ocherki pravoslavnoy psikhoterapii. Na puti v zemlyu Obetovannuyu. Podvor'ye Svyato-Troitskoy Sergiyevoy lavry, 2018. 320 s. *In Russian*.
13. Osnovy sotsial'noy kontseptsii Russkoy Pravoslavnoy Tserkvi. URL: <https://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html> (mode of access: 28.07.2025). *In Russian*.
14. Pisarev L. I. Brak i devstvo pri svete drevnekhristianskoy svyatootecheskoy pis'mennosti // Pravoslavnyy sobesednik. 1904. T. 1. S. 87–137. *In Russian*.
15. Amis R. The Heart of Salvation: The Life and Teachings of Saint Theophan the Recluse. Praxis Research Institute, 1992. 208 p. *In English*.
16. Synodal Affirmations on Marriage, Family, Sexuality, and the Sanctity of Life // Orthodox Church in America. URL: <https://www.oca.org/holy-synod/statements/holy-synod/synodal-affirmations-on-marriage-family-sexuality-and-the-sanctity-of-life#Procreation> (mode of access: 08.08.2025). *In English*.
17. Pryszynt J. Życie chrześcijańskie jako realizacja zbowienia. Doktryna moralna biskupa Teofana Pustelnika. Warszawa, 1979. 226 s. *In Polish*.

РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ

УДК 27-23 + 271.2

Д. А. Щербаков

НИГИЛИЗМ И ХРИСТИАНСТВО: «НИЧТО» В ХРИСТИАНСКОМ ПОНИМАНИИ

Аннотация: Статья посвящена проблеме определения отношений христианства и нигилизма, в центре которой находится онтологическое понимание категории «ничто». Цель этой работы – выявление христианского понимания категории «ничто» и определение на этой основе отношений христианства и нигилизма. Основываясь на тексте Священного Писания и на трудах святых отцов Церкви, автор обосновывает мысль о необходимости осознания христианином себя как ничто, выявляет онтологический и аксиологический смыслы такого понимания. Показано, что мысль о собственной ничтожности выражает добродетель смирения человека и является противоположностью гордости. Выявлено, что онтологическими основаниями христианского понимания «ничто» являются осознание разрушимости, брэнности, уничтожимости всего сотворённого сущего, его постоянная изменчивость, несубстанциальность, понимаемая как невозможность самостоятельного существования, независимого от Бога. На основе методологии сопоставления различных философских и богословских интерпретаций нигилизма и проблемы «ничто» демонстрируется относительность понятия и явления нигилизма и делается вывод о неприемлемости чисто негативных коннотаций и оценок в его трактовке и в определённом смысле оправдывается развитие темы «ничто» в христианском мышлении.

Ключевые слова: ничто, небытие, сущее, нигилизм, Священное Писание, Хайдеггер, бытие человека, философия.

Сведения об авторе: Щербаков Дмитрий Александрович, кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры истории России, Оренбургский государственный педагогический университет, доцент кафедры истории и социально-гуманитарных дисциплин, Оренбургская духовная семинария (Россия, Оренбург). E-mail: am720@ya.ru, ORCID: <https://orcid.org/0009-0008-9741-8345>.

Цитирование: Щербаков Д. А. Нигилизм и христианство: «ничто» в христианском понимании // Вестник Оренбургской духовной семинарии. 2026. Вып. 1 (38). С. 25–54.

Поступила в редакцию: 20.01.2026. Принята к публикации: 27.02.2026.

Введение. «Всякому необходимо сознать, что он ничто» – призывает преподобный Симеон Новый Богослов в «слове» тридцать первом своих творений¹. «Всякому человеку необходимо знать себя самого, что он –

¹Симеон Новый Богослов, прп. Слова преподобного Симеона Нового Богослова. М. : Правило веры, 2006. Ч. 1. С. 810.

ничто. Того, кто не знает себя самого, что он ничто, не может спасти Сам всемогущий Бог при всём том, что желает спасти его. И если бы кто принёс Богу в дар весь мир (что, конечно, невозможно), а не думал о себе, что есть ничто, не может спастись никоим образом. Итак, не требуется, чтоб человек взамен за душу свою дал что-либо другое, кроме познания себя, что он ничто»². Вот и св. Апостол Павел писал во втором послании к коринфянам: «у меня ни в чём нет недостатка против высших Апостолов, хотя я и ничто» (2 Кор. 12:11). Что это – просто фраза? Или это просто метафора, на месте которой могло бы оказаться любое другое сравнение? Но мы верим, что ни одна йота, ни одна черта не пропадёт из Писания, пока не исполнится всё. Вопрос о «ничто» в христианском понимании должен быть поставлен, ведь мы призваны читать и понимать Писание.

Пусть в качестве **введения в проблему** будут приняты во внимание эти слова преп. Симеона Нового Богослова и Апостола Павла, дабы избежать подозрений в попытке сочинить здесь некий «христианский нигилизм», ибо тема нигилизма в избытке уже отягчена предубеждениями, всевозможными философскими ярлыками и предвзятыми мнениями.

Разговор «о что и ничто» – о сущем и ничто представляет собой раскрытие фундаментальной темы всей метафизики, разговор об изначальном, о сверхприродных основаниях всего мира. Религия и метафизика говорят об изначальном, но говорят по-разному, на разных языках и зачастую наполняют нетождественными смыслами одни и те же слова, которые только внешне кажутся выражением одних и тех же категорий. Чтобы не заблудиться уму, внимающему этому разговору, стоит прояснить смысл часто используемых в нём слов, это поможет выяснить и определить отношение христианства и нигилизма, выработать христианское понимание темы «ничто».

Наблюдаемая ныне неясность смыслов и многозначность терминов исследуемой здесь темы порождает проблему определения отношений христианства и нигилизма, в центре которых находится онтологическое понимание категории «ничто», ведь «нигилизм с ничто явным образом коррелирует»³. Дело в том, что по одному из наиболее утвердившихся (по крайней мере в русской культуре) воззрению на сущность и направ-

² *Симеон Новый Богослов, прп.* Слова преподобного Симеона Нового Богослова. М. : Правило веры, 2006. Ч. 1. С. 385.

³ *Дмитриева В. А.* Соотношение категории ничто и нигилизма // Вестник Поволжского института управления. 2012. № 4 (33). С. 135.

ленность нигилизма он является неким антиподом и врагом христианства и традиционной культуры, стремлением к тотальному разрушению и уничтожению всего, начиная с религии и традиционных ценностей, а в максиме – всего мира (разумеется, вместе с человечеством), атеистическим служением НИЧТО и стремлением к НИЧТО (ничто здесь занимает место Бога, либо, так или иначе, – изначальной первоосновы всего сущего)⁴. Исследователи указывают на философию Ницше, ниспровергающую все традиционные ценности христианской культуры. Философия Ницше становится знаменем нигилизма, и такой нигилизм, безусловно, осуждается, а пафосом многих статей становится борьба с нигилизмом – предлагаются пути и методы его преодоления⁵. И при этом с другой стороны можно заметить, что христианство в истории человечества само явилось великим ниспровергателем мира языческого, отрицателем и уничтожителем идолов, суеверий, языческих капищ, законов, институтов и вообще всей языческой и материалистической культуры, причём этот процесс уничтожения язычества не закончился когда-то в IV в., а продолжается и поныне в виде последования Христу, в христианской аскетике, в ежеминутном подвижничестве Христа ради. Примечательно, что сам «глашатай нигилизма» Ницше в своих сочинениях нигилизмом считал именно христианство и всю идеалистическую философию и призывал бороться с ним⁶. Фраза «христианами и прочими нигилистами» весьма показательна⁷. Нигилистов (то есть идеалистов и верующих) Ницше презирал, а самого себя объявил антихристом. Он писал: «самоотречение – одним словом, это называлось до сих пор моралью... С «Утренней зарёй» предпринял я впервые борьбу против морали самоотречения»⁸. Ницше считал, что «страданием и бессилием созданы все потусторонние миры»⁹, все боги, а христианское Царство

⁴Бердяев Н. А. Духи русской революции // Вехи. Из глубины. М. : Правда, 1991. С. 250–289; Франк С. Л. Этика нигилизма (К характеристике нравственного мировоззрения русской интеллигенции) // Вехи. Из глубины. М. : Правда, 1991. С. 167–199.

⁵Косыхин В. Г. Нигилизм и современная онтология // Вестник Томского государственного университета. 2008. № 313. С. 43–47.; Ильичёв И. Е., Лазарева С. А. Судьба нигилизма // Вестник Белгородского юридического института МВД России. 2018. № 1. С. 4–11.

⁶Ницше Ф. В. Так говорил Заратустра. Ессе Номо. По ту сторону добра и зла / пер. с нем. Ю. Антоновского, Н. Полипова. М. : Эксмо, 2015. С. 632.

⁷Там же. С. 632.

⁸Там же. С. 653.

⁹Там же. С. 32.

Небесное есть ничто – «обесчеловеченный, бесчеловечный мир, составляющий небесное Ничто»¹⁰. Желание Царствия Небесного приравнивается в его «дионисийской» философии к желанию ничто, к предпринятому от глупости, бессилия и отчаяния стремлению к самоуничтожению, то есть к нигилизму¹¹.

Кроме этого, в библейском и святоотеческом учении содержится несколько смысловых моментов, указывающих на изначальность ничто, на ничтожность многого из сущего, принимаемого обыденным сознанием за нечто и проповедь понимания себя как ничто, как, например, в приведённом в начале статьи слове прп. Симеона Нового Богослова. Понимание себя, своей души как ничто по-разному преподносится христианством, буддизмом, даосизмом, философией Мартина Хайдеггера и Сартра, поэтому стоит произвести сравнение и выявить общее и различное в этих учениях и христианстве в понимании ничто.

Таким образом, целью данного исследования является выяснение и определение отношений христианства и нигилизма на основе выявления христианского понимания категории «ничто».

Актуальность темы обусловлена нарастанием и углублением нигилизма в различных сферах жизни человека и общества, порождающим многочисленные социальные и личностно-экзистенциальные проблемы, и активными поисками путей преодоления нигилизма. Духовное здоровье личности и социума, преодоление уныния и апатии предполагает своим условием самопознание и обретение смысла жизни. Самопознание же, согласно христианскому учению, должно обнаружить ничтожность всего мирского и, по словам прп. Симеона Нового Богослова, привести человека к пониманию того, что он – ничто. Получается как бы замкнутый круг, парадоксальная на первый взгляд ситуация, когда в преодолении нигилизма православный человек сам выступает в некотором отношении нигилистом, сам «ничтожит и ничтожится», что вызывает теоретическую необходимость разрешения данного противоречия. Рассмотрение ряда устоявшихся стереотипов в понимании и трактовке нигилизма призвано преодолеть безусловную демонизацию этого духовного явления, показать неприемлемость чисто негативных коннотаций и даже в определённом смысле оправдать развитие темы «ничто» в христианском мышлении. Представляется, что

¹⁰ Ницше Ф. В. Так говорил Заратустра. Эссе Номо. По ту сторону добра и зла... С. 32.

¹¹ Там же. С. 32.

такая постановка проблемы являет относительную **новизну** предлагаемого здесь исследования, несёт **теоретическую значимость**. Возможность же использования данного дискурса в преподавании и изучении соответствующих разделов христианской философии, а также содержащееся в нём обоснование императивов поведения придают **практическую значимость** исследованию.

В основе **методологии** лежит сопоставление и сравнение различных научных, философских и богословских интерпретаций темы нигилизма и ничто, критическое рассмотрение и анализ предлагаемых ими трактовок данных понятий и явлений, синтез выводов.

Историография проблемы. Обзор литературы по теме показывает обилие трудов, которые составляют контекст понимания и интерпретации интересующих нас здесь вопросов, начиная от Священных Писаний и классических текстов древности и вплоть до новейших научных и философских публикаций наших дней. Истоки темы берут своё начало в Библии, Упанишадах, Бхагавад-гите, трактате Дао Дэ Цзин, в буддистской концепции шуньявады школы мадхьямика (Пруджнапарамита-сутры), развиваются в философии Древней Индии и Китая, в античной европейской философии. В поздней античности тема «ничто» была затронута в творениях Августина Блаженного. Рассуждая о сотворении мира из «ничего», епископ Августин пишет удивительную с онтологической точки зрения фразу: «Был Ты и „ничто“, из которого Ты и создал небо и землю»¹². У читателя может возникнуть помысел об изначальности и вечности «ничто» наряду с Богом, и такая мысль нехарактерна для христианского мировоззрения, по которому изначален и вечен один только Бог. При этом Августин вводит дополнительное понятие «почти ничто», характеризующее материю: «Ты же, Господи, создал мир из материи бесформенной, которую, почти „ничто“, создал из „ничего“, чтобы из этого создать великое»¹³. Исследователи так же утверждают, что и сам «термин „нигилист“ ввёл Аврелий Августин, христианский теолог и философ, влиятельнейший проповедник, епископ Гиппонский (354–430). Нигилистами Аврелий Августин называл людей неверующих, тех, кого сегодня называют атеистами»¹⁴.

¹² *Августин Аврелий. Исповедь / пер. с лат. М. Е. Сергеевко. 2011. С. 319.*

¹³ Там же. С. 320.

¹⁴ *Ильичёв И. Е., Лазарева С. А. Нигилизм: понятие и классификация // Вестник Санкт-Петербургского университета МВД России. 2017. № 1 (73). С. 33.*

В эпоху Средневековья тема получила развитие в трудах святых отцов христианской Церкви, в каббале, в произведениях мистиков. В Новое время, наряду с осмыслением соответствующих вопросов в святоотеческой христианской традиции (например, в трудах св. Игнатия (Брянчанинова)), понятие ничто и небытия используется в размышлениях Декарта, Гегеля, Канта, и др. мыслителей. Декарт в «Первоначалах философии» отмечал, что, по убеждению многих, чистое ничто – это пустое пространство¹⁵, но сам философ полагал, что «невозможно, чтобы „ничто“ обладало каким-либо протяжением, ... „ничто“ не может иметь протяжения»¹⁶ и в природе «не может быть никакой пустоты в том смысле, в каком понимают это слово философы... Что касается пустого пространства в том смысле, в каком философы понимают это слово, т. е. такого пространства, где нет никакой субстанции, то очевидно, что в универсуме нет пространства, которое было бы таковым»¹⁷. Если в сосуде будет совершенная пустота, то «стороны сосуда сблизятся настолько, что сомкнутся, ибо когда между двумя телами не находится ничего, то они необходимо должны касаться друг друга»¹⁸. В данном рассуждении материя воздуха, заполняющая пространство, именуется субстанцией не в абсолютном, а относительном смысле, ибо материя, по мнению Декарта, сотворена и только один Бог является субстанцией в строгом значении этого понятия. Существование же совершенной пустоты, а значит, субстанциальность «ничто», как видим, Декарт однозначно отвергает.

Наиболее определённо понимание «ничто» было выражено в «Науке логики» Гегеля, и это не могло не оказать влияния на последующее развитие мировой философской мысли в отношении использования этой категории. Так, в своей диалектической системе абсолютного идеализма Гегель постулировал метафизическую изначальность ничто в отношении к миру сущего, сочтя ничто за противоположность бытия и утверждая их тождество. Изначально существует идея, эта идея – бытие, и оно есть своей пустотой то же самое, что и ничто. Гегель многократно пишет:

¹⁵ Декарт Р. Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках и другие философские работы. М. : Академический Проект, 2011. С. 180.

¹⁶ Там же. С. 184–185.

¹⁷ Там же. С. 184.

¹⁸ Там же. С. 186.

«бытие и ничто – одно и то же»¹⁹, «бытие и небытие суть одно и то же»²⁰. И то и другое – совершенно пустые понятия: «Бытие есть чистая неопределённость и пустота. – В нём нечего созерцать»²¹ и ничто – «совершенная пустота, отсутствие определений и содержания»²². При этом «бытие и ничто существуют не сами по себе, а лишь в становлении, в этом третьем»²³ – «и бытие, и ничто есть лишь переход одного в другое»²⁴, «становление и есть этот имманентный синтез бытия и ничто»²⁵. Видимо, по мысли Гегеля, в дальнейшем развитии идеи, получающей последующие определённости в становлении мира, всё, что возникает – имеет своим началом это самое «ничто, тождественное бытию».

Обратим особо пристальное внимание на утверждение «ничто, взятое в своей непосредственности, оказывается сущим ... мы мыслим ничто, представляем его себе, говорим о нём; стало быть, оно есть; ничто имеет своё бытие в мышлении, представлении, речи и т. д.»²⁶. Итак, по Гегелю, ничто – это то, что есть, то, что существует. Человеку, не разделяющему панлогизм Гегеля, остаётся спросить, а есть ли ничто до мысли и вне мысли, так сказать, объективно, субстанциально, «само по себе»?

В качестве одного из аксиоматических постулатов классической науки Нового времени утверждается древний тезис, что из ничего ничто не возникает (лат. *ex nihilo nihil fit*)²⁷, лежащий в основе закона сохранения материи и энергии. В соответствии с ним, любое нечто возникает из другого нечто, а не из ничто. Считается, что «в философский оборот термин „нигилизм“ ввёл член Баварской академии наук ... Фридрих Генрих Якоби (1743–1819) в работе, опубликованной в 1787 г. ... в работах Ф. Г. Якоби нигилизм предстаёт как идеализм»²⁸. Как идеализм и стремление к «вымышленным» нематериальным мирам это понятие потом использовал и Ницше.

¹⁹ Гегель Г. В. Ф. Наука логики / пер. с нем. Б. Г. Столпнера. М. : АСТ, 2019. С. 71, 72.

²⁰ Там же. С. 85.

²¹ Там же. С. 63.

²² Там же. С. 63.

²³ Там же. С. 75.

²⁴ Там же. С. 74.

²⁵ Там же. С. 78.

²⁶ Там же. С. 83–84.

²⁷ Декарт Р. Рассуждение о методе... С. 165.

²⁸ Цит. по: Ильичёв И. Е., Лазарева С. А. Нигилизм: понятие и классификация... С. 33.

При этом во многом благодаря классическому роману И. С. Тургенева «Отцы и дети», впервые опубликованному в 1862 г. в февральской книжке «Русского Вестника», термин «нигилист» приобретает в отношении «основного вопроса философии» противоположный смысл и начинает использоваться для обозначения материалистов. Характеризуя личность Евгения Базарова, занятого естественнонаучными исследованиями, Тургенев даёт своё определение термина: «Нигилист ... – Это от латинского *nihil*, ничего ... Нигилист – это человек, который не склоняется ни перед какими авторитетами, который не принимает ни одного принципа на веру, каким бы уважением ни был окружён этот принцип»²⁹. Поскольку принципы традиционной культуры России того времени имели христианское, а значит, идеалистическое основание, автор устами одного из героев романа называет такой нигилизм проповедью материализма³⁰. Нигилисты – материалисты (герои романа) Тургенева руководствовались утилитарными и позитивистскими представлениями: «Мы действуем в силу того, что мы признаём полезным ... В теперешнее время полезнее всего отрицание – мы отрицаем. – Всё? – Всё»³¹. Образ Базарова, демонстрирующего нарочитое опрощение в быту и нравах, был привлекателен для русской молодёжи 1860-х гг. Нигилизм той эпохи «породил социальную общность, для которой был характерен совершенно особый тип личности, образ жизни и бытового поведения, новые формы и принципы отношений между людьми ... «Нигилистический образ жизни» подразумевал культ труда и «честной бедности», сознательный отказ от всякой роскоши и излишеств»³². Для представителей субкультуры нигилизма были характерны «скромность в быту, трудолюбие, показная небрежность в одежде, прямота в общении, неприятие традиций, вера в силы и разум человека»³³.

Несмотря на то, что Базаров был мирным и даже добрым врачом и начинающим учёным-естествоиспытателем, увлечённые этим ярким образом молодые разночинцы – «новые люди» того времени в своём стремлении всё отрицать и уничтожать для блага обожествлённого ими

²⁹Тургенев И. С. Отцы и дети. М. : АСТ, 2020. С. 30–31.

³⁰Там же. С. 71.

³¹Там же. С. 68–69.

³²Ицкович М. А. Субкультура русского нигилизма 1860-х годов и её социальная направленность // Известия Самарского научного центра Российской академии наук. 2009. Т. 11. № 6. С. 61, 62.

³³Там же. С. 64.

«простого трудового Народа» становились революционерами – активными ниспровергателями существующего строя вместе со всей его ложью и несправедливостью («Весь мир насилья мы разрушим! До основанья»). В XIX в. в Европе, и в том числе в России, ширилось сознательное, теоретически питаемое революционное движение, носящее нигилистический характер, так что обозначения «нигилист» и «революционер» зачастую приобретали один логический объём, например, русских революционеров-народовольцев называли нигилистами³⁴. При этом ниспровергатели существующего строя в то время обычно были атеистами. На рубеже Нового и Новейшего времени опыт осмысления духовного склада, намерений и стремлений русской революционной интеллигенции, оказавший существенное определяющее влияние на понимание нигилизма, содержится в знаменитых работах сборников «Вехи» и «Из глубины», таких как статья С. Л. Франка «Этика нигилизма. К характеристике нравственного мировоззрения русской интеллигенции», принадлежит и работа Н. А. Бердяева «Духи русской революции». В них содержится глубокая критика и обличение революционного нигилизма. Так, Бердяев писал, что «революционный социализм ... претендует быть религией, он есть вера, противоположная вере христианской»³⁵; «это всё та же основная идея русского нигилизма, русского социализма, русского максимализма»³⁶ и эти идеи «пропитывают русский народ ложью и влекут его к небытию»³⁷. «Под нигилизмом я разумею отрицание или непризнание абсолютных (объективных) ценностей»³⁸, – писал С. Л. Франк. Такой нигилизм становится утилитаристским поклонением материальным, преходящим благам, обожествлением преходящего, «служением Народу», но история показала, что под этим «служением» можно понимать всё что угодно: терроризм, революционное насилие, ограбление и обман народа, «раскулачивание», рабство и убийство невиновных.

В позднее Новое время философия Ницше провозгласила тезис «Бог умер» и произвела переоценку всех прежних, то есть христианских

³⁴Бердяев Н. А. Духи русской революции... С. 250–289; Франк С. Л. Этика нигилизма... С. 167–199.

³⁵Бердяев Н. А. Духи русской революции... С. 267.

³⁶Там же. С. 271.

³⁷Там же.

³⁸Франк С. Л. Этика нигилизма... С. 173.

ценностей, отвергнув их, признав их ничтожными и попытавшись заменить их материалистическими «земными» и «посюсторонними» ценностями.

В Новейшее время (будем считать, начавшееся с научной революции конца XIX – начала XX вв., с Первой мировой войны и Русской революции 1917 г.) тема нигилизма и понимания «ничто» становится одной из основных философских тем – надо полагать – очень уж многое отрицали, резко отрицали и ничтожили эти мировые события, и «сама жизнь» вынуждала искать ответы на вопросы об ускользающем, ненадёжном и эфемерном существе и ничто. Привычный мир рушился, «земля уходила из-под ног» поколений того времени. Вторая мировая война, отнимая у людей всё, конечно, ещё более способствовала развитию этой темы. Поэтому в Новейшее время мы имеем большое количество посвящённых этому трудов, само обозрение которых не представляется возможным в узких рамках статьи. Ограничимся лишь перечислением весьма значимых имён и работ в этой области. Хайдеггер, пожалуй, наиболее остро поставил вопрос о «ничто» в лекции «Что такое метафизика», вопрошая, «существует» ли ничто само по себе изначально – ничто, только из которого мы, как бы снаружи и извне, смотрим на мир в целом, на бытие, и мы как бы «выдвинуты в ничто», либо оно является только лишь отрицательным действием ума и проявляется как оборот речи. Само же ничто определяется Хайдеггером так: «Ничто есть отрицание всей совокупности сущего, оно – абсолютно не-сущее ... существо Ничто: ничтожение³⁹. В работе «Европейский нигилизм» Хайдеггером рассматриваются судьбы этого явления духовной и социальной жизни в европейской культуре. Жан-Поль Сартр в 1943 г. публикует свой основной философский труд – «Бытие и ничто» – почти на тысяче страниц идёт рассмотрение экзистенции человека, преимущественно устройства и жизни его души – рассуждение об обнаружении ничто в самом человеке. Возникающее от чтения Сартра мнение, по которому человек есть ничто этого мира, пустое, но активное звено в цепи бытия, в котором – в стихии свободы могут прекращаться причинно-следственные связи этого мира созвучно христианскому пониманию, по которому душа человека – не от мира сего и в своей свободе человек может возвышаться над законами природы, над природной необходимостью («любите врагов ваших»).

Кроме этих авторов проблему нигилизма исследовали Ж. Батай, Дж. Ваттимо, Э. Фромм, А. Камю, Э. Юнгер, М. Бланшо, О. Шпенглер,

³⁹ Хайдеггер М. Что такое метафизика? // Время и бытие: Статьи и выступления. СПб. : Наука, 2007. С. 26, 31.

К. Ясперс, С. Роуз, Б. Рассел, А. Крокер, Ж. Оливо и др. Из отечественных авторов в XX в. проблему разрабатывали Н. О. Лосский, В. П. Зубов, Л. И. Мосиенко, А. И. Новиков, Ю. Н. Давыдов и др. Из современных российских мыслителей тему негативности, нигилизма и ничто исследовали Т. П. Лифинцева, В. А. Дмитриева, И. Е. Ильичёв, С. А. Лазарева, Е. И. Шпилова, М. А. Ицкович, А. М. Сидоров, Д. Н. Воропаев, В. Г. Косыхин, В. В. Бабошин, Н. И. Матузов, В. Г. Сафонов, Д. Э. Гаспарян, Н. М. Солодухо и многие другие. Одни из этих работ посвящены истории самих понятий «нигилизм» и «ничто» и их взаимному отношению, другие рассматривают их онтологические и герменевтические интерпретации, третьи посвящены преодолению социальных и экзистенциально-личностных проблем, порождённых различными формами нигилизма (например, много написано о правовом нигилизме), четвёртые рассматривают антропологические значения этих понятий в ходе изучения человека. Особое значение для данного исследования имеют работы, содержащие общие теологические и тем более православно-богословские интерпретации нигилизма и ничто. Здесь следует отметить работы Серафима Роуза, Г. Отта, Р. Бультмана, Б. Вельте, Е. Юнгеля, Лосского, М. Экхарта, Х. Яннараса, С. А. Коначевой, И. А. Карпенко и др. Особое место в разработке интересующих нас вопросов принадлежит трудам, посвящённым апофатическому богословию. Примечательно, что положительная трактовка понятия и явления нигилизма даётся в трудах православного теолога Христоса Яннараса, пытавшегося «сочетать онтологизм хайдеггеровского философствования с апофатическим богословием христианского Востока»⁴⁰.

Обсуждение и результаты. Итак, вначале необходимо определить, что значит «христианское понимание» темы нигилизма, отрицания и ничто. Христианское – значит соответствующее Священному Писанию, творениям святых отцов Церкви, церковных писателей, вообще христианскому учению. План рассмотрения предполагает, что мы найдём и определим в христианском учении некоторые типичные моменты, касающиеся интересующей нас здесь темы. Разнообразные мысли рассмотренного выше контекста, создающего предпонимание, мы будем соотносить с текстом Писания и христианских авторов, выражающих соборный голос Церкви, и в таком заочном диалоге пытаться осознать и интерпретировать

⁴⁰ Косыхин В. Г. Онтологический нигилизм: герменевтические и теологические интерпретации // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. 2008. № 3 (14) (Философия). С. 71.

смыслы категории «ничто», выявлять направленность и само использование отрицания в понимании Бога, мира и человека, определяя таким путём отношение христианства и нигилизма.

Прежде всего стоит отметить, что в христианстве нет какого-либо цельного, системного, концептуально разработанного учения о «ничто» или о небытии, и встречающееся в Священном Писании или у святых отцов использование этих понятий носит эпизодический характер применительно к разным темам, и такое использование обычно как бы молчаливо предполагает «самопонятность» смысла этих слов в обыденном употреблении. Как и любые другие слова естественных языков, эти слова многозначны. Поэтому с большой натяжкой было бы пытаться искусственно трактовать их использование как выражение какого-то одного концепта. Уже из контекста речи с их использованием и обращаясь к толкованиям святых отцов можно заключать о том, в каком случае они несут онтологическое значение, в каком – аксиологическое, этическое, гносеологическое, богословское или какое иное, о том, где они входят в состав метафоры, а где прямо выражают суть. Но, тем не менее, стоит выдвинуть и проверить гипотезу о наличии возможной, хотя бы опосредованной смысловой связи использования понятий «ничто» в различных местах христианских текстов, несущих аксиологическую, онтологическую, этическую, гносеологическую или иную философскую и богословскую нагрузку.

Перечислим несколько тем (смысловых моментов) в христианских текстах, прямо или косвенно упоминающих или так или иначе отсылающих к отрицанию, к понятию «ничто» и его производным. Это учение о возникновении мира «из ничего», где, по-видимому, понятие используется в онтологическом смысле; апофатическое богословие, рассказывающее о Боге через отрицание у Него всех земных качеств и характеристик; призыв: «будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф. 5:48) и следующее отсюда «подражание Богу», стремление христианского подвижника быть так же «неотмирным», т. е. лишённым мирских качеств и характеристик, стремление быть «неотмирным» – не искать что пить и есть и во что одеться, мирской славы, богатства и власти (и если Бог – не одно из сотворённых сущих, то и душа человеческая – ничто этого мира?); аскетическое учение о чистой, принимаемой Богом сокрушённой молитве, в которой молящийся чувствует себя как бы «уничтожившимся», аскетическое учение об осознании человеком себя как ничто – видимо, это учение о блаженной нищете духа, о сокрушении и смирении, о не самобытности человека; призыв Христа отрешиться от всего, что человек имеет

и от самого себя, возненавидеть самого себя и последовать за Ним; призыв не любить мира, ни того, что в мире; провозглашение ничтожности идолов и, шире, ничтожности и суетности всего мирского, материального, греховного – быть может, в этом аспекте преобладает аксиологический смысл «ничто», но может оказаться и онтологический; слова Писания о «тьме внешней» и о том, что «соберет пшеницу в житницу Свою, а солому сожжет огнем неугасимым» (Лк. 3:17); наконец, уничтожение христианством идолов, суеверий, языческих заблуждений, обычаев, отношений и вообще всей языческой культуры.

Учение о сотворении мира из ничего

В Библии, во второй книге Маккавейской, есть такие слова: «посмотри на небо и землю и, видя все, что на них, познай, что все сотворил Бог из ничего и что так произошел и род человеческий» (2 Мак. 7:28). Отмечается, что в греческом переводе вместо выражения «из ничего» приводится выражение «из не сущего». В русском переводе аналогичные места в творениях святых отцов, говорящие о сотворении мира выражаются словами «из ничего», «из ничто», «из не сущего», «из небытия». Так, например, св. прп. Иоанн Дамаскин в «Точном изложении православной веры» писал: «Он приводит из не сущего в бытие и творит все без изъятия, как невидимое, так и видимое, также и человека, составленного из видимого и невидимого»⁴¹. В другом же месте той же книги преподобный говорит: «Бог вывел все из небытия в бытие»⁴², что показывает использование этих выражений как синонимичных. В современном русском переводе творений св. прп. Максима Исповедника, так же, как и в Библии, написано «из ничего»: «Бог из ничего привел в бытие все существующее»⁴³. Выражение «из ничего» является калькой с латинского «ex nihilo». Писавший на латинском Августин Блаженный часто приводит это выражение в пространным рассуждении о творении в своей «Исповеди».

Учением о творении мира Богом «из ничего» подчёркивается принципиальное различие, неравенство Бога и всего сотворённого Им сущего, отсекаются все языческие пантеистические толкования творения как эманации. Отсекается мысль о субстанциальности и совечности чего бы то

⁴¹ *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. М. : Братство святителя Алексия. Ростов-на-Дону : Приазовский край, 1992. С. 117.

⁴² Там же. С. 285.

⁴³ *Максим Исповедник, прп.* Главы о любви. М. : Сибирская Благовонница, 2013. С. 123.

ни было с Богом и подчёркивается Его беспредельное всемогущество – абсолютный Творец не нуждается в каком бы то ни было материале, веществе, субстанции для осуществления Своего замысла, – материя вовсе не вечна и сама со всеми своими свойствами была сотворена «из ничего». Бог не создаёт мир из Своей сущности, не формирует его из Себя, не нуждается в мире и не изменяется из-за него, совершенно не зависит от Своего творения, будучи самосущим. Блаженный Августин писал: «Всё, правда, сотворено не из самой Божественной субстанции, а из «ничего»: творение не имеет самостоятельного существования, как Бог, и ему присуща некая изменчивость»⁴⁴. Следуя в определённой мере ещё платонической традиции, епископ Августин считал подлинно существующим только то, что не изменяется, а это, согласно христианскому учению, только Бог: «субстанция Его никоим образом не меняется во времени»⁴⁵. Сотворённую в самом начале бесформенную материю он называет «почти ничто». Из этого «почти ничто» потом создаётся всё, что есть. То есть всё, что есть, имеет в своей основе «почти ничто» и существует несамостоятельно, становясь всё время иным. Такое понятие выводится из мысли, что в процессе становления, когда исчезает то, чем тела были, и возникает то, чем они не были, переход из одной формы в другую совершается не через «совершенное ничто», а, если можно было бы так абсурдно сказать, через «ничто, которое есть нечто»⁴⁶. За неимением более подходящего выражения Блаженный Августин простодушно решил именовать эту бесформенную материю «почти ничто».

Во введении уже упоминалось необычное выражение епископа Августина «Был Ты и „ничто“, из которого Ты и создал небо и землю»⁴⁷. Выражение, как видим, построено таким образом, что как будто бы до творения всего сущего был Бог, и вместе с Ним было «ничто», – как будто оно было как нечто сущее. В этой фразе звучит мысль о изначальности ничто: до творения мира было ничто (разумеется, кроме Бога). Одно ли и то же сказать «было ничто» и сказать, что кроме Бога «ничего не было»? Утвердительное первое выражение, которое так обстоятельно обдумывал и интерпретировал Хайдеггер, приучает ум думать о ничто как о некоем

⁴⁴ *Августин Аврелий*. Исповедь / пер. с лат. М. Е. Сергеенко. 2011. С. 332.

⁴⁵ Там же. С. 326.

⁴⁶ Там же. С. 318–319.

⁴⁷ Там же. С. 319.

сверх-сущем регионе небытия, находящемся за пределами всего сущего⁴⁸. Как будто бы этот регион «ничто» есть нечто объективное, существующее само по себе, ни от чего не завися, то есть субстанциальное. Вслед за Декартом можно считать, что «под субстанцией мы можем разуметь лишь ту вещь, коя существует, совершенно не нуждаясь для своего бытия в другой вещи»⁴⁹. Но в том-то и дело, что «ничто» не есть «некоторая вещь», некоторое нечто, которое существует. Ничто – это абсолютно не сущее, совершенная пустота, отсутствие и отрицание чего бы то ни было. Выражение «из ничего» не означает, что это самое «ничто» было материалом создания сущего, субстратом. Здесь, скорее, мы имеем обозначение порядкового следования: сначала «ничто» в смысле «ничего не было», а потом то сущее, которое появилось и стало существовать. Тем не менее остаются интуиции о том, что раз кроме сущего ещё и ничто, раз ничто ни от чего не зависит и само несотворимо и неуничтожимо, на него вообще невозможно влиять и как-то его изменить, если оно постоянно самотождественно и равно самому себе, то почему оно не субстанция? Именно потому, что оно – ничто. Всё-таки в любом случае субстанция – это некоторое нечто, нечто сущее. Христианское мышление полагает, что «субстанцией, совершенно не нуждающейся ни в чём другом, может быть только одна, а именно Бог»⁵⁰.

Итак, получается, что вечно существует Бог, назвавший Себя «Я Есмь Сущий», и до акта творения мира ничего кроме Бога не было. Бог сотворил мир, всё тварное сущее не из Своей сущности, не из Своей природы, а это означает; «из ничто», раз мир – не эманация и не «воплощение Божества». Получается, что ничто исходно по отношению к тварному сущему, но об этом отношении нельзя мыслить так, как будто ничто предшествовало сущему во времени, ибо в вечности, до творения материального изменчивого мира времени не было. За неимением в человеческом языке, рождённом обслуживать потребности сего мира, адекватного выражения, попробуем использовать слово «исходно» для обозначения отношения сотворённого сущего к ничто и скажем так: ничто исходно по отношению к сотворённому сущему. Ничто «не было раньше» сущего,

⁴⁸ *Спешилова Е. И.* Антропологическое значение ничто в философии Ж.-П. Сартра и М. Хайдеггера // Вестник НГУЭУ. 2014. № 4. С. 285.

⁴⁹ *Декарт Р.* Рассуждение о методе... С. 166.

⁵⁰ Там же.

а «исходно», так сказать, – начало пути, исходная и безразмерная, как в математике, точка развития мира и всего мирового процесса. И этой своей «исходностью» ничто всё-таки первоначальнее мира сотворённого сущего и независимо от него в том смысле, что не сущее производит ничто – ничто не является неким производным мира сущего. «Бытие признаётся вторичным по отношению к небытию, бытие возникает из небытия и в небытие переходит»⁵¹.

Об исходности ничто по отношению к тварному сущему нельзя также мыслить и так, будто ничто выступает неким материалом производства сущего. «Это „из ничего“ и является одной из богословских проблем тайны творения. И дело здесь не в том, что по так называемому здравому смыслу „из ничего ничего не бывает“, но и в тайне самой природы мира, которая (природа), если мыслить прямолинейно, в библейском контексте творения оказывается бессущностной, пустой, что равнозначно – призрачной, не имеющей бытия»⁵². Стало быть, в такой логике, если человек есть тоже часть творения, то он не только в аксиологическом, но и в онтологическом смысле в некотором отношении есть ничто (к интерпретации слов св. Симеона Нового Богослова в начале статьи). Отметим, что варианты подобного истолкования мира сущего мы имеем и в даосизме, и в буддизме (концепция шуньявада). В трактате Дао Дэ Цзин говорится: «бытие и небытие порождают друг друга ... во всём главное – внутренняя пустота ... оно (Дао) вечно возвращается в небытие. Его называют формой без формы, образом без сущности ... пустой равен пустоте Дао ... Всё в мире рождается в Бытии. Бытие рождается в Небытии ... Небытие пронизывает всё ... Дао, пустота»⁵³.

Но, как отмечает А. И. Осипов, «против такого меонистического (от др.-греч. μή ὄν – не имеющий сущности) вывода христианство как раз решительно возражает и своим догматом Боговоплощения, и учением о всеобщем воскресении. Налицо очевидная антиномия, требующая осмысления»⁵⁴. Указывается, что «богословская интерпретация творения исходит из древнецерковного учения, особенно тщательно разработанного св. Григорием Паламой о необходимости различения в Боге Его

⁵¹ Солодухо Н. М. Философия небытия. Казань : Изд-во Казан. гос. техн. ун-та, 2002. С. 29.

⁵² Осипов А. И. Путь разума в поисках истины. Основное богословие. М. : Даниловский благовестник, 2008. С. 371.

⁵³ Лао-Цзы. Книга пути и достоинства (Дао Дэ Цзин). Томск : ТомСувенир, 2009. С. 7, 26, 32, 52, 90, 97, 111.

⁵⁴ Осипов А. И. Путь разума в поисках истины. Основное богословие... С. 371.

сущности, или природы, трансцендентной тварному миру, и Его энергий, или действий»⁵⁵, пронизывающих мир и сопричастных миру.

Высказанная мысль о ничто как исходной точке всего мирового процесса, которая своей безразмерностью такова, что не может вмещать в себя и не содержит в себе никакого материала для творения, вполне соответствует современным космологическим теориям Большого взрыва и Симметричной Вселенной. Те, кто верят в вечность, несотворимость и неуничтожимость материи, могут полагать, что до большого взрыва не было Вселенной с наблюдаемыми ныне формами и видами материи, и вся материя могла пребывать только в виде вакуума (пустоты) – физического поля непроявленной материи (материи, так сказать, в состоянии покоя). Флуктуация вызвала «возмущение» поля в сингулярной безразмерно малой точке большого взрыва, через которую материя поля начала стремительно преобразовываться в дискретную материю, состоящую из частиц, и Вселенная этих частиц, полей и волн начала расширяться, породив атомы, звёзды, галактики и всё остальное. Даже в этой теории состояние материи до момента большого взрыва именуется вакуумом – пустотой (то самое «почти ничто»). Но можно мыслить и иначе. Христиане верят, что материя не вечна и её просто не было до начала творения. При этом физики допускают, что «полная энергия Вселенной в точности равна нулю»⁵⁶. То есть нет никакой энергии, ведь нуль – ничто. Это практически равносильно признанию отсутствия материи до большого взрыва, породившего вещество. Стивен Хокинг писал, что «в квантовой теории частицы могут рождаться из энергии в виде пар частица – античастица. Но тогда сразу возникает вопрос: откуда берётся энергия? Ответ таков. Полная энергия Вселенной в точности равна нулю. Вещество во Вселенной образовано из положительной энергии»⁵⁷. Но предполагаемая отрицательная энергия «в точности компенсирует положительную энергию, связанную с веществом. Поэтому полная энергия Вселенной равна нулю»⁵⁸. В работе А. И. Осипова «Путь разума в поисках истины» упоминается доклад академика Г. Е. Наана, в котором так же исходя из факта наличия пар «частица – античастица» развивается теория Симметричной

⁵⁵ Осипов А. И. Путь разума в поисках истины. Основное богословие... С. 371.

⁵⁶ Хокинг С. Краткая история времени: От Большого взрыва до чёрных дыр. М. : АСТ, 2017. С. 155.

⁵⁷ Там же. С. 155.

⁵⁸ Там же. С. 156.

Вселенной, по которой «исходным «строительным материалом Вселенной» является пустота, вакуум. В среднем, суммарно, симметричная Вселенная состоит из одной лишь пустоты. Поэтому она может возникать из пустоты при строгом соблюдении всех законов сохранения... Тожественно равны нулю все пространственно-временные интервалы и координаты. Симметричная Вселенная такова, что она в среднем ничего не содержит, даже пространства и времени»⁵⁹. Математически это выражается как тождество: $(+1) + (-1) = 0$. Если поменять местами правую и левую части равенства и начать запись с нуля, то такая формула уже будет символом космогонии: $0 = (+1) + (-1)$. Как остроумно заметил академик Наан, ничто действительно не может породить нечто – одно лишь нечто, оно порождает что-то большее – нечто и анти-нечто одновременно⁶⁰.

Эта теория обнаруживает удивительное для физики согласие с библейским учением о меонности материального мира самого по себе и предполагает вопрос о движущей силе, которая «расщепляет» идеальный вакуум на материю и антиматерию и создаёт материальный космос⁶¹. Выражаясь метафорически, если собственной силы в нуле нет, то для его разворачивания на плюс и минус одного и того же числа нужна трансцендентная, внешняя сила.

Апофатическое богословие

Метод и значение отрицания в христианстве наиболее наглядно представлены в негативной теологии и используются в мистическом приобщении к Богу. Как отмечает И. А. Карпенко, «суть негативного метода познания состоит в последовательном отрицании всех атрибутов познаваемого»⁶². Этот способ применяется в случаях, когда объект познания не может быть описан посредством наделения его положительными атрибутами и познающему приходится отнимать атрибуты – перечислять, чем этот объект не является. Поскольку Бог в христианском представлении не есть что-либо из тварного сущего, то мысль о Нём следует путём отрицания у Него всех знакомых человеку мирских атрибутов. Этим путём

⁵⁹ Осипов А. И. Путь разума в поисках истины. Основное богословие... С. 379.

⁶⁰ Там же. С. 378.

⁶¹ Там же. С. 379.

⁶² Карпенко И. А. Негативная теология: от античности к Витгенштейну // Онтология негативности: сборник научных трудов. М. : Канон+, РООИ «Реабилитация», 2015. С. 227.

шла и религиозная мысль Древней Индии, выработав в постижении Брахмана «принцип «нетип нетип» – «не то, не это»⁶³.

Апофатическое богословие развивается в трудах свят. Климента Александрийского, Псевдо-Дионисия Ареопагита, свят. Григория Богослова, свят. Григория Нисского, свят. Василия Великого, преп. Иоанна Дамаскина, преп. Григория Паламы и многих других святых отцов Церкви и церковных писателей. Так, св. преп. Иоанн Дамаскин писал: «Итак, что Бог есть, ясно. А что Он – по существу и природе, это совершенно непостижимо и неизвестно. Ибо что Божество – бестелесно – ясно»⁶⁴. Выражения, применяемые при описании Бога, обозначают «не то, что Бог есть, но то, что Он не есть»⁶⁵. Поскольку невозможно сказать о Боге, чем Он является по существу, постольку «более свойственно говорить о Нём через удаление всего. Ибо Он не есть что-либо из сущего: не как не сущий, но как сущий выше всего, что существует, и выше самого бытия»⁶⁶. Удаление от всего – отрицание у Бога всех качеств и характеристик сотворённого им сущего предотвращает разум человека от идолопоклонства, от создания себе химер и надления неподобающим значением чего бы то ни было из тварного сущего. Такое отрицание опустошает ум молящегося, очищает от созерцания им знакомых мирских представлений, подготавливая к созерцанию Божественного.

Призыв Нагорной проповеди Христа «будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф. 5:48) и призыв Апостолов и святых отцов подражать Христу есть призыв к оставлению всего земного ради последования Господу и к опытному постижению человеком того, что его душа – не от мира сего. Опытным путём исполнения заповедей Божиих и наставлений Спасителя христианину следует осознать, что подобно тому, как Бог «не то, не то» в отношении мира сотворённого сущего, так и душа человека – не то, не то в этом мире. «Нет уже Иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужского пола, ни женского» (Гал. 3:28), ни богатого, ни бедного и т. д. – это похоже на осознание себя ничем в этом мире, ничем из этого мира. Осознание своей неотмирности и отречение от всего мирского есть своего рода «христианский нигилизм», если нигилизм трактовать

⁶³ Карпенко И. А. Негативная теология: от античности к Витгенштейну... С. 228.

⁶⁴ Иоанн Дамаскин, преп. Точное изложение православной веры... С. 79.

⁶⁵ Там же. С. 80.

⁶⁶ Там же.

самым широким образом как отрицание, ничтожение. Исследователи отмечают, что именно отрицание «задаёт весь смысл нигилизму»⁶⁷. Христианство объявляет идолы ничтожными: «идол в мире ничто» (1 Кор. 8:4). Христианство уничтожает идолопоклонство, суеверия, языческие капища, заблуждения, отношения, институты, учреждения, вообще всю языческую культуру, оставляя её остатки разве что в качестве музейных экспонатов, у которых отнято актуальное сакральное значение. В этом смысле христианство выступает как нигилизм. Даже отвлекаясь от онтологических глубин и выходя, что называется, «на поверхность» социальной реальности, можно заметить, что человек, который не лицемерит и не льстит, не тщеславен и не проявляет человекоугодия, ведёт себя в некоторой степени как Евгений Базаров – нигилист из романа Тургенева. Такое поведение люди «мира сего» могут счесть грубым, нетактичным, невежливым, расценить как несоблюдение этикета и правил приличия. Но христианство разрушает стереотипы. Пример святых юродивых Христа ради наглядно подтверждает высказанные мысли.

Осознание «я – ничто»

После тех вводных слов св. преподобного Симеона Нового Божьего, которые были приведены в самом начале статьи, в его книге следуют слова из пятидесятого псалма «Жертва Богу дух сокрушен; сердце сокрушенно и смиренно Бог не уничижит» (Пс. 50:19). Вообще, в том слове преподобного идёт речь о «двух главнейших делах» в человеческой жизни, одно из которых есть величайшее добро, другое – величайшее зло. Дела эти – смирение и гордость. Надмеваясь в своей гордыне, человек мнит себя чем-то (я – то, я – это), в том числе чем-то великим, придаёт этому «чему-то» значение и бывает пленником этих помышлений. Живя так, мы живём во лжи, в иллюзии. «Ибо кто почитает себя чем-нибудь, будучи ничто, тот обольщает сам себя» (Гал. 6:3), – писал св. Апостол Павел в послании к галатам. Живя в таком самообольщении, мы не пребываем в истине и любви.

Обращаем особое внимание на то, что преп. Симеон Новый Божьего слов говорит именно о познании себя как ничто. В его словах речь не идёт о неком воображении себя ничем, при успокаивающем понимании того, что на самом деле мы являемся чем-то. Речь идёт именно о познании. Познать, а не просто представить можно только то, что объективно есть на самом деле. Философский дискурс, посвящённый экзистенции

⁶⁷ Дмитриева В. А. Соотношение категории ничто и нигилизма... С. 131.

человека и обнаруживающий в ней ничто, тоже представляет собой путь познания.

Осознание собственного ничтожества – необходимое условие чистой нелживой молитвы, к которой «приступим как погибшие, как существенно нуждающиеся во спасении»⁶⁸. Свят. Игнатий Брянчанинов писал: «стяжавшие истинную молитву ощущают неизреченную нищету духа, когда предстоят пред Богом, славословя Его, исповедуясь Ему, повергая пред Ним прошения свои. Они чувствуют себя как бы уничтожившимися, как бы несуществующими ... в такое состояние пришёл праведный многострадальный Иов, достигши высшего духовного преуспеяния. Он почувствовал себя истаявшим»⁶⁹.

Итак, формула «я – ничто», осознание ничтожности себя толкуется в христианском учении как состояние смирения и сокрушения и несёт в таком понимании прежде всего аксиологический смысл. Не думать о себе высоко, садиться на последнее место, быть всем слугою, умалиться и стать как дети, осознать себя погибшим, познать свою немощь и чувствовать нищету духа – всё это духовные состояния, выражаемые оценочными категориями. Но в основании таких оценок и таких определений самого себя находится глубокий онтологический смысл. «Нигилизм – это в первую очередь онтологический феномен, а это значит, что, говоря о нигилизме, мы говорим о бытии, о нашем способе отношения к нему, об интерпретации этого понятия»⁷⁰.

Поскольку, согласно христианскому учению, человек сотворён, то как и всё остальное тварное сущее он не самосущий, он также выведен из небытия. Бытие ему даётся и поддерживается Богом. Максим Исповедник, подобно другим святым отцам, писал, что сотворённые сущие не могут существовать сами по себе, независимо от Творца и имеют в себе нечто противоположное бытию – «бытию в них противостоит небытие»⁷¹. Это значит, ничто есть в самом человеке. «Без Меня не можете делать ничего» (Ин. 15:5) – то есть мы действуем и производим что-то, пользуясь тем, что нам дано Богом. «Что ты имеешь, чего бы не получил?» (1 Кор. 4:7) – восклицает Апостол. То есть сами по себе мы нищи, наги, ничего не имеем,

⁶⁸ *Игнатий Брянчанинов, свт.* Творения: Аскетические опыты. М. : Лепта, 2001. С. 318–319.

⁶⁹ Там же. С. 298.

⁷⁰ *Косыхин В. Г.* Нигилизм и современная онтология... С. 43.

⁷¹ *Максим Исповедник, прп.* Главы о любви... С. 94.

и без Бога мы – ничто, без Него наше бытие невозможно. Выше уже упоминалось учение о меонности, бессущности изменчивого тварного мира. Кроме философии буддизма и даосизма, несущих представление о пустоте мира, его бессущности, подобные взгляды развивались Платоном и его учениками. По их мнению, в точном смысле слова можно говорить лишь о бытии и сущности того, что не изменяется, что всегда самотождественно – т. е. о бытии идей. Существование же материальных природных, чувственно воспринимаемых вещей представляет собой неподлинное бытие, как бы призрачное, именуемое становлением. В процессе становления материальные вещи непрерывно перестают быть тем, чем, казалось бы, они были только что, и становятся чем-то другим, чем ещё не были – они всё время уже иные и иные и поэтому сущности у них нет – они «ни то, ни сё», то есть невозможно точно сказать про изменчивую вещь, что она такое, ибо на момент фиксации данных о ней и её научного описания у неё уже другая форма, масса, состав, температура, плотность, объём, размер, структура и функции. Получается, что описание не будет соответствовать тому, что есть в реальности, как не соответствует любая фотография запечатлённому на ней человеку. Но дело в том, что неясно, ЧТО именно есть в такой изменчивой реальности – постоянной сущности у этого ЧТО нет. В таком подходе и человек, поскольку он непрерывно меняется, не имеет сущности, не самотождествен. Сегодняшний грешник – завтрашний святой, и нам, пока мы живы, всегда даётся возможность покаяния и изменения. Если сразу казнить грешников смертью, то не будет покаявшихся святых.

Подобно, но совершенно не в религиозном понимании толкуется бытие человеческой реальности и в философии экзистенциализма, исходящего из мысли о том, что «существование предшествует сущности»⁷². В процессе своего существования, в деятельности и взаимодействии со всем остальным, что есть в мире, мы постоянно становимся кем-то и чем-то, в своей свободе постоянно «выбираем себя». По Сартру, мы не являемся тем, что мы есть, ибо явившись, показавшись в прошлом другим людям чем-то и кем-то, в данный настоящий момент мы уже другие, и никто из людей не знает тебя таким, что ты есть сейчас. Все думают, что человек – горький пьяница, а он уже не пьёт пять минут и, может быть, останется трезвым на многие годы. Все думают, что человек – законченный эгоист, а он в этот момент

⁷² Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. М. : Политиздат, 1990. 398 с. С. 323.

жертвует своей жизнью за Родину или спасает незнакомого или уже отрёкся от себя и едет в монастырь. Все думают, что она – одинокая, а к ней уже едет жених.

Если христианское понимание себя как ничто онтологически исходит из осознания не субстанциальности, не самобытности человека, из осознания собственной нищеты и немощи, из того, что в бытие мы выведены Богом из ничто, из осознания факта бренности, разрушимости всего тварного сущего («всё здесь будет разрушено, не останется камня на камне»), то в философии Сартра также усматривается ничто в структуре человеческой экзистенции. Согласно Сартру, «человек есть бытие, посредством которого ничто приходит в мир»⁷³. Ничто своим онтологическим основанием оказывается неким безразмерным «зазором», отделяющим сознание человека в его настоящем от его прошлого и будущего⁷⁴. Из-за наличия ничто в человеке он существует как постоянное несовпадение с самим собой, как несамотождественность, как постоянная нехватка себя самого, когда человек, стремясь к своему собственному совершенству и завершённости образа, всё время что-то желает и что-то делает, чтобы восполнить эту недостающую и совпасть с самим собой – наверное, со своим идеалом⁷⁵. Человеческое бытие «постигает себя как ничто, то есть как бытие, дополнение которого находится на расстоянии от него, иначе говоря, по ту сторону бытия»⁷⁶. Христианский подвижник, также наученный понимать собственную ничтожность, чтобы почувствовать «ничто самого себя», отказывается от этих мирских желаний, сознательно отрекается от самого себя, от своего прошлого и будущего своеволия и потому на опыте чувствует себя как бы истаявшим, понимает «я – ничто». Сартр к пониманию ничтожности и неотмирности шёл путём феноменологической онтологии человеческой экзистенции в условиях жизни в период двух мировых войн, нигилистически обесмысливавших и обесценивавших весь привычный обывателю мир. Этот мир казался философам-экзистенциалистам абсурдным, тягостным, навязчиво-прилипчивым, затягивавшим себя как болото и вызывавшим тошноту. Хотелось освободиться от этого бессмысленного

⁷³Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии. М. : АСТ: Астрель, 2012. С. 90.

⁷⁴Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии... С. 94; Спешилова Е. И. Антропологическое значение ничто в философии Ж.-П. Сартра и М. Хайдеггера... С. 284.

⁷⁵Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии... С. 228–229.

⁷⁶Там же. С. 229.

мира, почувствовать незатронутость им, неуязвимость, вопреки повседневному самопониманию исходя из повседневного подручного – то есть из всего, что окружает человека, включая вещи, природу и человеческие отношения. Философский поиск тех поколений приводил к осознанию того, что душа человека – не от мира сего и она, имея в себе ничто, свободна от мира – неотмирна. Человек свободен от своего прошлого и от прошлого себя, так как он не может жить в прошлом – собственная прошлая боль – не более чем боль мраморной статуи – где-то не в себе и на расстоянии⁷⁷. Тем более, по Сартру, человек свободен в выборе своего будущего, ведь будущего ещё нет. Человек есть свободный проект самого себя за пределы определённых обстоятельств. Эта истина о свободе человека провозглашена и утверждается и христианством: «К свободе призваны вы, братия» (Гал. 5:13). Свобода, как некий нигилизм, отрицает и уничтожает привязанности человека, постоянно изменяет привычный обыденный мир наших отношений и многое из того, что нас окружает – то, что изменить в нашей власти. Благодаря своей неотмирности, благодаря ничто в себе, мы в некотором смысле «ничто этого мира» и, посему, наша детерминированность (схваченность) им не абсолютна, посему в нас разрываются причинно-следственные связи этого мира и в человеческой экзистенции произвольно, а по сему виновно, могут начинаться новые цепочки событий. Представляется, что такое понимание, выраженное в подчёркнуто нерелигиозном звучании философии Сартра, во многом подобно христианским истинам о человеке и мире.

Таким образом, по Сартру, ничто приходит в бытие мира посредством человеческой экзистенции и оказывается неотъемлемой частью структуры реальности. Хайдеггер, значительно вдохновивший Сартра на осмысление человеческой экзистенции, на обращение к теме «ничто», выдвигал предположение, что ничто образует некий сверхсущий регион, не является производным отрицающего действия человеческого ума и, если можно было бы привычно сказать, существует «самостоятельно, независимо ни от чего – объективно», если бы ничто было некоторое сущее. По Хайдеггеру, сознание человека как бы «выдвинуто» в ничто в акте мысли о «мире в целом», когда человек противопоставляет себя всему сущему в целом, он думает об этом как бы ниоткуда – из ничто. «Человеческое

⁷⁷ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии... С. 218.

присутствие означает: выдвинутость в Ничто»⁷⁸. Заслуга Хайдеггера в самой постановке вопроса о ничто, в его подходе и опыте рассмотрения столь неявного и странного объекта. В этом исследовании, посвящённом христианскому пониманию ничто, постоянно принималось во внимание это хайдеггеровское толкование ничто как чего-то изначального и участвующего в самом процессе постижения мира и человека. Обращаем особое внимание на то, что в философии Хайдеггера говорится об «опыте ничто»⁷⁹. То есть предполагается постижение сверхрациональных метафизических истин о сущем и ничто не столько путём абстрактного мышления (ведь мыслить о ничто – ничего не мыслить), могущего порождать любые вымышленные и произвольные конструкции, сколько переживанием фундаментальных настроений ужаса, когда привычный мир как бы проседает и «земля уходит из-под ног»⁸⁰. Переживание фундаментального настроения ужаса в христианском понимании есть предчувствие смерти и ада. Обоснование предположения об этом опыте ничто, переживаемого как потеря человеком всего привычного, за что можно держаться в жизни и опереться в своей экзистенции, – ценный вклад немецкого мыслителя в прояснение фундаментальных мировоззренческих вопросов о сущности и существовании человека. Замеченные параллели позволяют предположить, что философия Хайдеггера подтверждает истины христианского учения о человеке, но как будто с другой стороны – со стороны секулярного внецерковного мышления. Христианское понимание ничто тоже основано на некоем опыте, и это – опыт следования за Христом, опыт веры и предания себя воле Божией. Это опыт не нечаянного, как хайдеггеровское «настроение ужаса», а сознательного аскетического отречения от всего земного, мирского, исходя из чего обычно понимает себя человек в повседневности, – тот самый особо узкий путь христианского совершенства в общем пути спасения. Подобно другим формам нигилизма, этот опыт и исходящее из него повседневное поведение человека осуществляется на основе переоценки всех ценностей. Христианство, не льясь этому миру, обесценивает всё, что имеет значение для мыслящих и чувствующих по-мирски людей «века сего». И в этом смысле оно ничтожит такой образ мысли и образ жизни. «Не любите мира, ни того, что в мире» (1 Ин. 2:15), «Не можете служить Богу и маммоне» (Мтф. 6:24).

⁷⁸ Хайдеггер М. Что такое метафизика? ... С. 32.

⁷⁹ Там же. С. 28.

⁸⁰ Там же. С. 30.

Заключение. Уничтожение чего-либо – не монополия некоего нигилизма или различных «нигилизмов», о которых так много рассуждают философы. Уничтожение – это обычное повседневное дело всякого человека и неотъемлемая составляющая процесса становления, то есть бытия изменчивого материального и социального сущего. Уничтожение – это не всегда нечто «плохое». Прежде чем строить новое, обычно нужно расчистить место от старого. Само созидание предполагает уничтожение того, что в нём используется. Уничтожение – это ещё и освобождение. Слово «ничто» входит как корень в глагол «уничтожать». Ничто действует как уничтожение. Разные формы нигилизма уничтожают разные вещи. Нигилизм – понятие относительное. Поскольку «нигилизм – это прежде всего слово культуры, которое следует понимать в корректном историко-герменевтическом контексте»⁸¹, то положительная или отрицательная оценка этого явления и этого понятия зависит от того, что именно отрицает и уничтожает та или иная форма нигилизма.

Таким образом, исследование отношения христианства и нигилизма на основе выявления и определения христианского понимания категории «ничто» выделило в христианском учении несколько принципиально важных смысловых моментов, содержащих мысли о ничто, обнаружило взаимосвязи аксиологического, этического, гносеологического и онтологического аспектов интерпретации этой категории и её производных. Это подтверждает гипотезу о наличии общего единого смысла категории «ничто» в её христианском понимании. Исследование обнаружило параллели и сходные моменты понимания «ничто» в философии и христианском богословии и показало, что согласно христианскому учению ничто присуще всему сотворённому сущему и в том числе человеку в его бытии. Показано, что мысль о собственной ничтожности выражает добродетель смирения человека и является противоположностью гордости. Эта мысль является плодом сокрушения, опытного обнаружения собственной немощи и разочарования человека во всём мирском. Выявлено, что онтологическими основаниями христианского понимания «ничто» являются осознание разрушимости, бренности, уничтожимости всего сотворённого сущего, его постоянная изменчивость, несубстанциальность, понимаемая как невозможность самостоятельного существования, независимого от Бога, положение о содержании в бытии тварного сущего его противоположности –

⁸¹ Косыхин В. Г. Онтологический нигилизм... С. 70.

небытия; положение об исходности ничто в отношении сотворённого существа, выраженное в учении о сотворении мира из ничего. Аксиологическими следствиями этих онтологических положений являются переоценка и отвержение всех мирских ценностей, уничтожение значимости для христианина всего временного и бренного. Эти онтологические и аксиологические основания проявляются в этике тем, что возводят осознание «я – ничто» в ранг христианских добродетелей, почитая это за благо и иначе именуемое смирением. Такое понимание позволяет определить отношение христианства и нигилизма. Если нигилизм рассматривать в общекультурном плане, как духовное явление, отрицающее и уничтожающее в культуре те или иные её стороны, формы и аспекты, то христианство, зовущее к самоотречению, в значительной степени является нигилизмом, отвергающим мир и его идолы ради спасения души и вечной жизни.

Литература

1. *Августин Аврелий*. Исповедь / пер. с лат. М. Е. Сергеевко. СПб. : Азбука, Азбука-Аттикус, 2011. 400 с.
2. *Бердяев Н. А.* Духи русской революции // Вехи. Из глубины. М. : Правда, 1991. С. 250–289.
3. *Гегель Г. В. Ф.* Наука логики / пер. с нем. Б. Г. Столпнера. М. : АСТ, 2019. 896 с.
4. *Декарт Р.* Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках и другие философские работы. М. : Академический Проект, 2011. 335 с.
5. *Дмитриева В. А.* Соотношение категории ничто и нигилизма // Вестник Поволжского института управления. 2012. № 4 (33). С. 131–135.
6. *Карпенко И. А.* Негативная теология: от античности к Витгенштейну // Онтология негативности: сборник научных трудов. М. : Канон+, РООИ «Реабилитация», 2015. С. 226–243.
7. *Косыхин В. Г.* Нигилизм и современная онтология // Вестник Томского государственного университета. 2008. № 313. С. 43–47.
8. *Косыхин В. Г.* Онтологический нигилизм: герменевтические и теологические интерпретации // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. 2008. № 3 (14) (Философия). С. 67–74.
9. *Лао-Цзы*. Книга пути и достоинства (Дао Дэ Цзин). Томск : ТомСувенир, 2009. 192 с.
10. *Игнатий Брянчанинов, свт.* Творения: Аскетические опыты. М. : Лепта, 2001. 865 с.
11. *Ильичёв И. Е., Лазарева С. А.* Нигилизм: понятие и классификация // Вестник Санкт-Петербургского университета МВД России. 2017. № 1 (73). С. 32–39.
12. *Ильичёв И. Е., Лазарева С. А.* Судьба нигилизма // Вестник Белгородского юридического института МВД России. 2018. № 1. С. 4–11.

13. *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. М. : Братство святителя Алексия. Ростов-на-Дону : Приазовский край, 1992. 446 с.
14. *Ицкович М. А.* Субкультура русского нигилизма 1860-х годов и её социальная направленность // Известия Самарского научного центра Российской академии наук. 2009. Т. 11. № 6. С. 61–65.
15. *Максим Исповедник, прп.* Главы о любви. М. : Сибирская Благовонница, 2013. 256 с.
16. *Ницше Ф. В.* Так говорил Заратустра. Ессе Номо. По ту сторону добра и зла / пер. с нем. Ю. Антоновского, Н. Полипова. М. : Эксмо, 2015. 704 с.
17. *Осипов А. И.* Путь разума в поисках истины. Основное богословие. М. : Даниловский благовестник, 2008. 432 с.
18. *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии. М. : АСТ: Астрель, 2012. 925 с.
19. *Сартр Ж.-П.* Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов / сост. А. А. Яковлев. М. : Политиздат, 1990. С. 319–344.
20. *Симеон Новый Богослов, прп.* Слова преподобного Симеона Нового Богослова. М. : Правило веры, 2006. Ч. 1. 815 с.
21. *Солодухо Н. М.* Философия небытия. Казань : Изд-во Казан. гос. техн. ун-та, 2002. 146 с.
22. *Спешилова Е. И.* Антропологическое значение ничто в философии Ж.-П. Сартра и М. Хайдеггера // Вестник НГУЭУ. 2014. № 4. С. 279–287.
23. *Тургенев И. С.* Отцы и дети. М. : АСТ, 2020. 288 с.
24. *Франк С. Л.* Этика нигилизма (К характеристике нравственного мировоззрения русской интеллигенции) // Вехи. Из глубины. М. : Правда, 1991. С. 167–199.
25. *Хайдеггер М.* Что такое метафизика? // Время и бытие: Статьи и выступления. СПб. : Наука, 2007. 621 с.
26. *Хокинг С.* Краткая история времени: От Большого взрыва до чёрных дыр. М. : АСТ, 2017. 232 с.

D. A. Shcherbakov

NIHILISM AND CHRISTIANITY: “NOTHINGNESS” IN THE CHRISTIAN SENSE

Abstract: The article is devoted to the problem of determining the relationship between Christianity and nihilism, in the center of which is an ontological understanding of the category “nothingness.” The purpose of this work is to reveal a Christian understanding of the category of “nothingness” and to determine on this basis the relationship between Christianity and nihilism. Based on the text of the Holy Scriptures and on the works of the Holy Fathers of the Church, the author substantiates the idea of the need for a Christian to realize himself as nothing, reveals the ontological and axiological meanings of such an understanding. It is shown that the thought of one’s own insignificance expresses the virtue of humility of a person and is the opposite of pride. It has been revealed that the ontological foundations of the Christian understanding of “nothingness” are the awareness of the destructibility, frailty, annihilability of all created existence, its constant variability, unsubstantiality, understood as the impossibility of independent existence independent

of God. Based on the methodology for comparing various philosophical and theological interpretations of nihilism and the problem of “nothingness,” the relativity of the concept and phenomenon of nihilism is demonstrated and it is concluded that purely negative connotations and assessments in its interpretation are unacceptable and, in a certain sense, the development of the topic “nothingness” in Christian thinking is justified.

Key words: nothingness, non-existence, existence, nihilism, Holy Scripture, Heidegger, being a person, philosophy.

About the author: Shcherbakov Dmitrii Aleksandrovich, Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor, Associate Professor of the Department of Russian History of the Orenburg State Pedagogical University Associate Professor of the Department of History and Social and Humanitarian Disciplines of the Orenburg Theological Seminary (Russia, Orenburg).

References

1. *Augustin Avrelij*. Ispoved' (per. s lat. M. E. Sergeenko). SPb. : Azbuka, Azbuka-Attikus, 2011. 400 s. *In Russian*.
2. *Berdjaev N. A.* Duhi russskoj revoljucii // *Vehi. Iz glubiny*. M. : Pravda, 1991. 607 s. S. 250–289. *In Russian*.
3. *Gegel', G. V. F.* Nauka logiki (per. s nem. B. G. Stolpnera). M. : AST, 2019. 896 s. *In Russian*.
4. *Dekart R.* Rassuzhdenie o metode, chtoby verno napravljat' svoj razum i otkryvat' istinu v naukah i drugie filosofskie raboty. M. : Akademicheskij Proekt, 2011. 335 s. *In Russian*.
5. *Dmitrieva V. A.* Sootnoshenie kategorii nichto i nigilizma // *Vestnik Povolzhskogo instituta upravlenija*. 2012. № 4 (33). S. 131–135. *In Russian*.
6. *Karpenko I. A.* Negativnaja teologija: ot antichnosti k Vitgenshtejnu // *Ontologija negativnosti: sbornik nauchnyh trudov*. M. : Kanon+, ROOI «Reabilitacija», 2015. 376 s. S. 226–243. *In Russian*.
7. *Kosyhin V. G.* Nigilizm i sovremennaja ontologija // *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta*. 2008. № 313. S. 43–47. *In Russian*.
8. *Kosyhin V. G.* Ontologicheskij nigilizm: germeneticheskie i teologicheskie interpretacii // *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta im. A. S. Pushkina*. 2008. № 3 (14) (Filosofija). S. 67–74. *In Russian*.
9. *Lao-Czy*. Kniga puti i dostoinstva (Dao De Czin). Tomsk : TomSuvener, 2009. 192 s. *In Russian*.
10. *Ignatij Brjanchaninov, svt.* Tvorenija: Asketicheskie opyty. M. : Lepta, 2001. 865 s. *In Russian*.
11. *Il'ichjov I. E., Lazareva S. A.* Nigilizm: ponjatje i klassifikacija // *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta MVD Rossii*. 2017. № 1 (73). S. 32–39. *In Russian*.
12. *Il'ichjov I. E., Lazareva S. A.* Sud'ba nigilizma // *Vestnik Belgorodskogo juridicheskogo instituta MVD Rossii*. 2018. № 1. S. 4–11. *In Russian*.
13. *Ioann Damaskin, prp.* Tochnoe izlozhenie pravoslavnoj very. M. : Bratstvo svjatelja Aleksija. Rostov-na-Donu : Priazovskij kraj, 1992. 446 s. *In Russian*.
14. *Ickovich M. A.* Subkul'tura russkogo nigilizma 1860 – h godov i ejo social'naja napravlenost' // *Izvestija Samarskogo nauchnogo centra Rossijskoj akademii nauk*. 2009. T. 11. № 6. S. 61–65. *In Russian*.

15. *Maksim Ispovednik, prp. Glavy o ljubvi. M. : Sibirskaja Blagozvonnica, 2013. 256 s. In Russian.*
16. *Nicshe F. V. Tak govoril Zaratustra. Esse Homo. Po tu storonu dobra i zla (per. s nem. Ju. Antonovskogo, N. Polipova). M. : Jeksmo, 2015. 704 s. In Russian.*
17. *Osipov A. I. Put' razuma v poiskah istiny. Osnovnoe bogoslovie. M. : Danilovskij blagovestnik, 2008. 432 s. In Russian.*
18. *Sartr Zh.-P. Bytie i nichto. Opyt fenomenologicheskoy ontologii. M.: AST: Astrel', 2012. 925 s. In Russian.*
19. *Sartr Zh.-P. Jekzistencializm – jeto gumanizm // Sumerki bogov. M. : Politizdat, 1990. 398 s. S. 319 – 344. In Russian.*
20. *Simeon Novyj Bogoslov, prp. Slova prepodobnogo Simeona Novogo Bogoslova. M. : Pravilo very, 2006. Ch. 1. 815 s. In Russian.*
21. *Soloduhu N. M. Filosofija nebytija. Kazan' : Izd-vo Kazan. gos. tehn. un-ta, 2002. 146 s. In Russian.*
22. *Speshilova E. I. Antropologicheskoe znachenie nichto v filosofii Zh.-P. Sartra i M. Hajdeggera // Vestnik NGUJeU. 2014. № 4. S. 279–287. In Russian.*
23. *Turgenev I. S. Otcy i deti. M. : AST, 2020. 288 s. In Russian.*
24. *Frank S. L. Jetika nigilizma. (K karakteristike npravstvennogo mirovozzrenija russkoj intelligencii) // Vehi. Iz glubiny. M. : Pravda, 1991. 607 s. S. 167–199. In Russian.*
25. *Hajdegger M. Chto takoe metafizika? // Vremja i bytie: Stat'i i vystuplenija. SPb. : Nauka, 2007. 621 s. In Russian.*
26. *Hoking S. Kratkaja istorija vremeni: Ot Bol'shogo vzryva do chjornyh dyr. M. : AST, 2017. 232 s. In Russian.*

УДК 2.23+141.319.8+572

А. В. Зеленев

РЕЛИГИОЗНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ АВРААМА ПОЗОВА КАК ЦЕЛОСТНАЯ КОНЦЕПЦИЯ И ЕЁ ОЦЕНКА В ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ИСТОРИОГРАФИИ

Аннотация: Статья посвящена анализу религиозной антропологии А. Позова как философско-богословского учения. В статье изучается специфика синтеза святоотеческой традиции (особый способ объединения и осмысления идей святых отцов Церкви в целостную систему взглядов) с методологией светской философии и гуманитарных наук, предпринятой А. Позовым. Целью статьи являются характеристика сущности антропологических взглядов А. Позова, его концепции «Триединства бытия и человека» и определение степени её актуальности для православного богословия. Также приводится понимание мыслителем соотношения тела, души и духа, его трактовка личности и индивидуальности. Отдельный акцент делается на полемике вокруг наследия А. Позова в трудах исследователей, как положительно, так и отрицательно оценивающих его идеи. Автор доказывает, что концепция А. Позова обладает признаками концептуальной новизны, но содержит и противоречия. В заключении отмечается, что религиозная антропология А. Позова представляет собой целостную, противоречивую концепцию, основанную на синтезе православного богословия, философии и антропологического анализа. Её осмысление в отечественной православной историографии позволяет выявить как теоретическую значимость идей А. Позова для понимания природы человека, так и их актуальность для современного религиозно-философского дискурса.

Ключевые слова: антропология, религия, историография, православие, Авраам Позов, религиозная антропология.

Сведения об авторе: Зеленев Александр Викторович, аспирант Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия (Россия, Москва). E-mail: alvzel@gmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0009-0006-9181-964>.

Цитирование: Зеленев А. В. Религиозная антропология Авраама Позова как целостная концепция и её оценка в отечественной православной историографии // Вестник Оренбургской духовной семинарии. 2026. Вып. 1 (38). С. 55–73.

Поступила в редакцию: 13.01.2026. Принята к публикации: 01.03.2026.

Введение. Обращение к наследию А. Позова приобретает особое значение в современном мире, в котором происходит переосмысление роли человека, науки и религии. В течение XX в. философские и богословские идеи неоднократно предпринимали попытки соотнести достижения научного знания с христианским пониманием человеческой природы, что создало почву для формирования разных концепций религиозной антропологии. В этом состоит актуальность настоящего исследования.

Религиозная антропология А. Позова представляет собой целостную концепцию, в которой человек осмысливается как единство телесного, душевного и духовного начал, закрепившееся в православной традиции.

Авраам Самуилович Позов (1890–1984) – представитель православной мысли русского зарубежья XX в., работавший в русле русской религиозной философии. А. Позов внёс значительный вклад в развитие религиозной антропологии исследованиями, основанными на глубоком и тщательном, даже детальном, изучении традиционных верований и религиозных практик. Авторский подход философа к осмыслению единства телесного, душевного и духовного начал заключался в объединении научного и религиозного методов, что было новаторским для того времени, ввиду чего исследователь привлекал особое внимание своими работами. Такой смелый синтез сделал учение философа и богослова самобытным, однако вызвал неоднозначную реакцию и споры в научной среде, продолжающиеся до сих пор.

Концепция, которая в итоге была выдвинута философом, является междисциплинарной, при этом она сочетает в себе элементы философии, истории религии, а также культурологии и психологии, в совокупности оказывающих влияние на понимание богословом религиозной антропологии, и находящей отражение в его трудах.

Многие положения концепции были смелые и инновационные, а сам А. Позов стремился разработать универсальную конструкцию, вбирающую в себя огромное количество литературы и научных источников, не только из наследия христианских мыслителей, но также и из философии, психологии, и других гуманитарных наук и религий (в частности буддизма). Подобный синкретический метод определил основной характер его исследований.

Оценки трудов А. Позова среди исследователей (первые научные работы учёных по изучению богословского наследия А. Позова появились на рубеже XX–XXI вв.) оказались весьма разнообразными и даже полярными. Некоторые критики, в частности, подчёркивали чересчур смелые идеи богослова, рассматривая его в качестве одного из ключевых мыслителей своего времени, в то время как другие обвиняли в недостаточной приверженности святоотеческому учению и нарушении канонов православной мысли.

Проблема исследования: выявление степени актуальности и применимости основных тезисов концепции А. Позова в контексте развития современного богословия. **Цель исследования:** изучение сущности антропологических взглядов философа, а также анализ разработанной

им концепции «Триединства Бытия и человека»; рассмотрение историографии относительно проработанности и оценки антропологических взглядов А. Позова православными исследователями.

Новизна исследования состоит в том, что осуществлена комплексная историографическая реконструкция оценок антропологии А. Позова в отечественной православной мысли, в рамках которой систематизированы и сопоставлены как апологетические, так и критические позиции, а также обоснована возможность включения антропологического наследия А. Позова в современный православно-богословский дискурс.

Методологическая база исследования представлена сочетанием историко-философского и сравнительного подходов; мы можем проследить как генезис антропологических идей А. Позова, так и специфику их соотношения со святоотеческой традицией. В работе также используются аналитико-критический и герменевтический методы, направленные на интерпретацию богословских текстов и анализ внутренних противоречий концепции.

Теоретическая значимость работы определяется тем, что она направлена на теоретическое осмысление богословского учения о человеке по А. Позову, анализ православной антропологической традиции и её интерпретации в трудах отечественных богословов.

Практическая ценность исследования состоит в возможности использования его результатов в научно-образовательной и аналитической деятельности. Материалы и выводы работы могут быть использованы при разработке и чтении курсов по религиозной философии, православному богословию, философской и религиозной антропологии. Кроме того, представленная систематизация антропологических взглядов А. Позова и анализ их оценки в отечественной православной историографии могут стать методологической основой для дальнейших исследований в области истории богословской мысли, религиоведения и философии религии.

Работы А. Позова оказали большое влияние на развитие отечественной науки о религии, прежде всего в области религиозной антропологии, а также истории и философии религии. Его исследования способствовали формированию подхода к изучению религиозных явлений, в рамках которых религия рассматривается не изолированно, а в тесной связи с культурой, историей, психологией и философией. Идеи философа и богослова продолжают оставаться и сегодня актуальными, востребованными среди исследователей, которые активно занимаются проблемами антропологии религии, этнографии и культурологии.

Научная деятельность А. Позова представляет собой важный этап в развитии научного знания русского зарубежья о религии в целом. Благодаря его трудам, у исследователей появляется возможность проследить место религии в культуре и обществе, а также в понимании глубинных механизмов функционирования человеческого сознания, места человека в этом мире, его бытия и т. д.

Обсуждение и результаты. Концепция Авраама Позова построена на стремлении синтезировать учение Отцов Церкви с языком и методологией светской философии. Схожие мысли можно наблюдать в сочинениях другого богослова XX в., С. Н. Булгакова¹, который был искренне убеждён, что православной антропологии необходимо разработать категориальный аппарат, и пытался систематизировать богословскую традицию. Догмат Троиинства Бога в концепции А. Позова занимает центральное положение. Концепция Троиинства, по богослову, это эвристический ориентир; триединная структура человеческой природы – это иерархически организованное единство, в котором телесное начало занимает подчинённое положение, духовное – высшее, а душа выполняет связующую функцию².

Составные части, т. е. душа, дух и тело, не равны, душевность отождествляется с психизмом³, при этом Троиество – ключ к спасению. Все части тримерии в исследованиях А. Позова подвержены принципу троичности, но при этом дух не рассматривается как самостоятельная субстанция⁴. Мы полагаем, что фундаментальное значение в антропологии А. Позова имеет категория силы духа человека. Он трактует её как явление нематериального порядка, духовную энергию и внутренний импульс, движущий человеком⁵, богослов приводит силу в качестве одного из атрибутов Духа – его третьей ипостаси, неразрывно связанной с Волей и, в меньшей степени, с Разумом. А. Позов обнаруживает здесь некоторый парадокс: будучи связанной с телом, сила становится отчасти бессознательной, однако при этом сохраняет собственную, особую сознательность. Он находит ключ к настоящей духовности, наблюдая за сущностью триады Духа,

¹Булгаков С. Н. Свет Невечерний: Созерцания и умозрения. М. : Республика, 1994. 414 с.

²Позов А. С. Основы древнецерковной антропологии СПб. : Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2008. С. 3–37.

³Там же.

⁴Там же. С. 38–55.

⁵Там же. С. 58–69.

и как следствие – теоретик утверждает, что духовная практика способна менять человека не только внутри, но и снаружи. Дух может начать доминировать над материей, однако в то же время дух никуда не исчезает и по-прежнему господствует в человеке; дух работает как посредник между человеком и Божественным замыслом (Логосом).

При этом анализ антропологической концепции А. Позова выявляет внутреннюю неоднородность в трактовке телесного начала. С одной стороны, философ последовательно настаивает на принципе троичности как универсальном методологическом основании своей антропологии, распространяя его на все уровни человеческого бытия. С другой стороны, при рассмотрении телесности данная логика реализуется непоследовательно: тело в ряде фрагментов описывается как преимущественно пассивное и производное начало, лишённое самостоятельной структурной триады, тогда как в других местах автор стремится включить его в общую триадическую схему. Это приводит к напряжению между декларируемым принципом троичности и фактическим анализом телесного компонента, что позволяет говорить о наличии внутренних методологических противоречий в антропологии философа.

А. Позов фактически описывает суть духовного роста человека, говоря, что дух остаётся самостоятельным и самодостаточным, но при этом держит связь с высшим миром, что важно для развития личности человека. Это и есть настоящий смысл идеи воскресения: дух и тело соединяются навсегда, но уже в совершенно ином, новом качестве, дух здесь следует рассматривать как инструмент спасения человека.

Когда внутренний мир приходит в гармонию и становится более спокойным, дух начинает управлять желаниями и порывами человека и контролирует его деятельность. Тело при этом настраивается на приём тонких энергий, а сознание адаптируется к божественному порядку. Возможно, по мнению исследователя, именно ради этого состояния единства со Творцом (без потери собственной индивидуальности) мы и живём в этом мире.

Такое преобразование ведёт к реальному бессмертию, о котором в своих трудах упоминает исследователь. Преобразование также доказывает: спасение – это не уничтожение личности человека, а её переход на новый уровень, где дух вечно служит проводником между мирами, и в этом исследователь видит основу развития человека и его личности.

Антропологическое учение А. Позова выстраивается вокруг идеи триединой структуры человека, включающей телесное, душевное и духовное

начала; именно дух – это ключевой фактор спасения. И. В. Макарова отмечает, что «обращение к божественному уму как возможному внешнему агенту деятельного ума заслуживает внимания в связи с сопоставлением деятельного ума и света». У А. Позова деятельный ум не является самодостаточным источником истины: он нуждается в просветлении, в соотнесении со светом, имеющим сверхчеловеческое, духовное происхождение. А. Р. Салахияев указывает, что «Ницше выдвигал иррациональную картину мира: мир как хаос, где нет ни закона, ни цели, где нет абсолютного знания». Для философа отсутствие трансцендентного основания означает не освобождение, а утрату онтологического и антропологического смысла⁶. Спасение в данном контексте следует рассматривать не как внешнее воздействие, а как внутреннее преобразование личности через работу над духом, развитие сознания, нравственного совершенствования и осознание своей связи с высшими принципами и т. д. Телесное и душевное выступают только в качестве мощной поддержки, направленной прежде всего на духовный рост человека, а также на его здоровье, эмоции, знания, навыки и умения. Всё это становится полезным инструментом, при помощи которого человек способен реализовать свой духовный потенциал.

Среди неоднозначных моментов в концепции А. Позова, на которые указывает значительная часть исследователей, следует отметить фрагментарность проработки отдельных элементов. Речь идёт, в частности, об учении о духовной воле и её статусе, а также о попытках тринитарной интерпретации телесного начала, которые в ряде случаев остаются недостаточно обоснованными и изложенными не системно. Данный вывод подтверждается как критическими оценками в историографии, так и результатами собственного анализа. Фрагментарность и неоднородность аргументации не делают антропологическую концепцию богослова принципиально не поддающейся исследованию, однако существенно затрудняют её целостную реконструкцию и строгую систематизацию. Вследствие этого отдельные положения концепции требуют осторожного интерпретационного подхода и дополнительного аналитического уточнения.

Историографическое осмысление религиозной антропологии А. С. Позова в отечественной науке остаётся фрагментарным и не отличается

⁶ Макарова И. В. Об одном атрибуте деятельного ума у Аристотеля // *Философия. Журнал высшей школы экономики*. 2018. № 1. С. 11–32.; Салахияев А. Р. Сверхчеловек как итог, суть противоречивой философии Фридриха Вильгельма Ницше // *Актуальные проблемы гуманитарных и естественных наук*. 2013. № 6. С. 219–222.

систематичностью, какие-либо монографические исследования до настоящего времени отсутствуют. Специальных обобщающих исследований, посвящённых анализу оценок его антропологического учения, немного, а существующие работы носят преимущественно частный или полемический характер. Анализ работ, посвящённых антропологии А. Позова, позволяет условно выделить несколько основных подходов к её оценке: апологетический (оценка антропологической концепции, акцент на оригинальности, преобладание описательной стратегии) и критический (доминирование нормативно-богословской оценки антропологических построений, направленность анализа на выявление методологических, догматических и концептуальных несоответствий, акцент на фрагментарности). Различия между этими подходами обусловлены как методологическими установками исследователей, так и их пониманием допустимых границ синтеза православного богословия и светской философии. Корпус исследований рассматриваемой темы ограничен, вопрос почти не затрагивается отечественными богословами, разброс оценок наследия А. Позова показывает неоднородность взглядов. Например, Иеромонах Иосиф (Киперман)⁷, О. А. Александрова⁸, Р. В. Тихонов⁹, А. В. Зеленов¹⁰ положительно оценивали вклад богослова, но К. А. Махлак¹¹, Н. К. Гаврюшин¹²,

⁷ *Иосиф (Киперман), иеромонах.* Путеводная нить истины: А. С. Позов: писатель, мистик, богослов // *Истина и жизнь.* 2001. № 11. С. 26–33.

⁸ *Александрова О. С.* Авраам Самуилович Позов о сущности и изменении индивидуальности и личности // *Научно-практический электронный журнал «Аллея Науки».* 2018. № 6 (22). С. 46–52.

⁹ *Тихонов Р. В.* Мировоззренческие аспекты религиозно-философской антропологии А. С. Позова // *Наука и культура России.* 2011. С. 91–93.

¹⁰ *Зеленов А. В.* Влияние святоотеческого учения на антропологические и сотериологические аспекты антропологии Авраама Позова // *Вестник Оренбургской духовной семинарии.* 2025. № 1 (34). С. 32–47; *Зеленов А. В.* Дух и духовность в концепции Авраама Позова в фокусе проблематики христианской антропологии // *Вестник Оренбургской духовной семинарии.* 2024. № 4 (33). С. 45–60.

¹¹ *Махлак К. А.* Рецензия на: А. С. Позов. Основы древнецерковной антропологии: сайт. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Avraam_Pozov/rets-na-a-s-pozov-osnovy-drevnetserkovnoj-antropologii/ (дата обращения: 16.06.2023).

¹² *Гаврюшин Н. К.* Русское богословие: очерки и портреты. Нижний Новгород : Глагол, 2005. 382 с.; *Гаврюшин Н. К.* Самопознание как таинство. Заметки о русской религиозной антропологии // *Вопросы философии.* 1996. № 5. С. 140–162.

Ю. М. Зенько¹³, С. А. Ершов¹⁴, свящ. Г. Кочетков¹⁵, Н. С. Рыбаков¹⁶ критически смотрели на его труды, видя в них некоторые недостатки и недосказанность.

Религиозная концепция А. Позова строится на принципе троичности, и это отчасти определило структурированность, в которой его упрекают исследователи¹⁷. Но та часть его концепции, где рассматриваются составные элементы тела, неоднозначна, и в ряде положений демонстрирует методологическую непоследовательность в реализации принципа троичности, что особенно заметно при анализе телесного компонента антропологической модели.

Представители апологетического подхода рассматривают антропологию А. Позова как оригинальную и значимую попытку творческого продолжения русской религиозно-философской традиции. В рамках данного подхода акцент делается на глубине духовных интуиций философа и его стремлении к целостному осмыслению природы человека, тогда как внутренние противоречия концепции либо минимизируются, либо трактуются как неизбежное следствие синтетического метода. При этом в рамках апологетического подхода, как правило, недостаточно проблематизируются внутренние противоречия концепции А. Позова и не проводится чёткое разграничение между богословским и философским уровнями его рассуждений.

Следует отметить, что в христианской антропологии нет однозначного мнения о строении человека: дихотомично ли оно или трихотомично. Например, прп. Исаак Сирий, христианский писатель-аскет VII в., отмечает: природа индивида дихотомична, а его строение трихотомично¹⁸. Безусловно, схожий синтез присутствует и в концепции А. Позова, который указывает на то, что, когда Бог «сотворил небо и землю», появились две важные части существующей дихотомии: небо и земля. Бытие человека

¹³Зенько Ю. М. «Древне-церковная антропология» Авраама Позова (1890–1984): pro et contra : сайт. URL: <http://www.xpa-spb.ru/articles/i-Pozov.html> (дата обращения: 17.06.2023).

¹⁴Ершов С. А. Грек из России: врач и богослов // Позов А. Основы древнецерковной антропологии: В 2 т. Т. 1: Сын человеческий. 2008. С. 5–20.

¹⁵Кочетков Г. Новая христианская антропология: «Горизонтальное» и «Вертикальное» измерение человека // Вестник Свято-Филаретовского института. 2022. № 43. С. 12–43.

¹⁶Рыбаков Н. С. Христианский мыслитель Авраам Самуилович Позов : сайт. URL: <https://textarchive.ru/c-2732502.html> (дата обращения: 16.02.2023).

¹⁷Гаврюшин Н. К. Самопознание как таинство... С. 140–162.

¹⁸Исаак Сирий, преподобный. Слова подвижнические. М. : Изд-во Сретенского монастыря, 2012. С. 124.

стало двоичным, разделившись на телесный и небесный (ментальный) план.

Безусловно, А. Позова нельзя отнести к истинным «традиционалистам». Среди исследователей, оценивающих философа в наиболее апологетической манере, выделим также иеромонаха Иосифа (Кипермана). Он замечает, что у А. Позова диалектика раскрывается в христианстве, где акт творения не является завершённым. При этом «триадизацию» мира и человека иеромонах Иосиф поддерживает¹⁹.

В статье «Путеводная нить истины: А. С. Позов: писатель, мистик, богослов» иеромонах Иосиф (Киперман) отмечает сочетание в философе обширной научной эрудиции, твёрдой приверженности духовным основам православия и любви к молитве. Иеромонах Иосиф рассматривает А. Позова как достойного продолжателя русского религиозного ренессанса XX в. Согласно исследователю, богослов смог внедрить в своё понимание христианской философии диалектику, которая значительным образом обогащает религиозную философию.

Мы согласимся с исследователем, учитывая, что тело человека было сделано из земли, что в целом подтверждает его тварную природу; ввиду чего он вобрал в себя весь комплекс ранее существующего материального творения. Человек включил в себя также и небесный план. На данном уровне воплощаются человеческий дух и душа, поскольку человек имеет дух. По этой причине А. Позов разграничил внутреннего (душа и дух) и внешнего (душа, тело и дух) человека. В этом, по мнению философа, проявляется истинное богоподобие.

Р. В. Тихонов, изучая работы философа, делает вывод, что они обогащают древнехристианскую литературу научными аргументами²⁰. Исследователь положительно оценивает идеи А. Позова о трёх состояниях мира: первозданности, падении и преображении, поскольку данная идея триединства Бога, Вселенной и Человека выстраивает логичную и стройную систему мира. Данный факт говорит о том, что труды богослова и философа включают в себя не только элементы рационального анализа, но и также обоснования религиозных положений, выдвинутых А. Позовым в рамках анализа религиозной антропологии. Такой подход даёт возможность сочетать веру и разум, создавая некую основу,

¹⁹ Иеромонах Иосиф (Киперман). Путеводная нить истины... С. 26–33.

²⁰ Тихонов Р. В. Мировоззренческие аспекты религиозно-философской... С. 91–93.

направленную на дальнейшее развитие богословия и философии в христианском мире.

В статье Зеленова А. В. «Дух и духовность в концепции Авраама Позова в фокусе проблематики христианской антропологии» рассматривается концепция духа и духовности в контексте проблем современной христианской антропологии и актуальных тенденций богословской мысли. Автор уделяет особое внимание одной из ранних попыток сближения теологического и естественно-научного подходов к пониманию человеческого духа и духовности.

Изучение статьи позволяет нам понять, что А. Позов, анализируя не только богословские, но и также научные данные, формирует оригинальную антропологическую модель, которая основана на трихотомическом учении о человеке, где духу отведено центральное положение. В антропологической системе богослова дух осмысливается как ключевое звено спасения человека, предполагающее целенаправленное духовное развитие личности на протяжении всей жизни, всего бытия. В то время как сам концепт духовности трактуется философом как невидимый и неразделимый концепт, существующий, конечно же, на сверхчувственном плане бытия²¹.

Антропология А. Позова выстраивается как иерархическая модель, в которой дух выполняет не только онтологическую, но и сотериологическую функцию. Однако именно эта универсализация духовного начала впоследствии становится объектом критики со стороны исследователей, указывающих на методологическую и богословскую неоднозначность подобных построений.

В ещё одной статье автора («Влияние святоотеческого учения на амартологические и сотериологические аспекты антропологии Авраама Позова») рассматривается влияние святоотеческого наследия. Мы видим, что автор, высказывая достаточно положительную оценку трудам богослова, отмечает также неточности и спорные моменты в его положениях и выводах. В качестве теоретической основы исследования выступает проблематика трёх взаимосвязанных дисциплин, а именно антропологии, амартологии (богословское учение о первородном грехе и его последствиях) и сотериологии (религиозное учение о спасении человека и мира), которые затрагивают ключевые вопросы христианского учения о человеке, т. е. о его природе и составе, последствиях грехопадения, о пути спасения, а также о пути возвращения к Богу.

²¹ Зеленов А. В. Дух и духовность в концепции Авраама Позова... С. 45–60.

В статье мы видим, как автор подвергает анализу философско-богословские труды А. С. Позова и демонстрирует, что при разработке собственной антропологической системы философ отталкивался от святоотеческой традиции, стремясь при этом к синтетическому объединению различных патристических учений в рамках универсальной концепции человека. Помимо этого, теоретико-методологический подход, предполагающий снятие контекстуальных и богословских различий между отдельными позициями, в некоторых случаях может представлять как проблематичный. В результате это приведёт к некорректной или неточной интерпретации отдельных святоотеческих положений, что, безусловно, нуждается в более детальном критическом рассмотрении²².

О. А. Александрова рассматривает концепции А. Позова о тримерии человеческой личности и отмечает, что индивидуальность не укладывается в одномерное понятие и потому не может быть объектом только науки или философии. По её мнению, индивидуальность представляет собой целостный и многомерный феномен, включающий в себя не только рационально постижимые характеристики, но и уникальный личностный опыт, духовные и ценностные основания, что затрудняет её системное рассмотрение в пределах одной области знания²³.

Критически настроенные исследователи, напротив, сосредотачивают внимание на методологических и богословских уязвимостях концепции А. Позова. В качестве ключевых проблем они выделяют недостаточную проработанность понятийного аппарата, эклектичность синтеза и отсутствие чётких критериев соотнесения философских построений с православной догматикой. В целом критическая линия в историографии исходит из стремления сохранить догматическую целостность православного богословия и потому с настороженностью относится к любым формам междисциплинарного синтеза, характерным для антропологии богослова. Однако наследие А. Позова, как уже говорилось, вызывает неоднозначную реакцию в научном сообществе. К. А. Махлак, например, признавая соответствие труда философа православным канонам, критикует попытку автора синтезировать знания о природе человека, считая, что такая природа лишена прочного фундамента (основания)²⁴.

²² Зеленов А. В. Влияние святоотеческого учения... С. 32–47.

²³ Александрова О. С. Авраам Самуилович Позов о сущности и... С. 46–52.

²⁴ Махлак К. А. Рецензия на: А. С. Позов. Основы...

К. А. Махлак, будучи одним из ключевых критиков деятельности А. Позова, указывает на несколько существенных недостатков в его подходе к изучению природы человека. Согласно исследователю, методологически ошибочна попытка философа объединить научные дисциплины с религиозными догматами Православной Церкви, поскольку она строится на слабых теоретических основаниях и отсутствии полного понимания фундаментальных научных принципов, которые должны соблюдаться.

По мнению К. А. Махлака, А. Позов стремится создать синтетическое знание, которое могло бы объединить традиционные богословские учения с современными открытиями в области науки. Тем не менее, такой подход может приводить к некоторым противоречиям. Исследователь также обращает внимание, что у многих утверждений А. Позова относительно души и тела человека отсутствует чёткое научное обоснование, говорит и об интерпретации богословом библейских текстов.

Н. К. Гаврюшин говорит о стиле и манере изложения А. Позова, которые диссонируют с православной традицией. Он также указывает на фактические неточности богословских и исторических систем²⁵. Н. К. Гаврюшин критиковал философа за то, что его подход к изложению материала противоречит нормам стилистики, принятым в научной богословской литературе; исследователь полагает, что это способно затруднять понимание сложных богословских концепций для читателей, привыкших к более академическому стилю письма. Отмечается также и некоторое отступление от традиций – так, Н. К. Гаврюшин полагает, что некоторые идеи и интерпретации философом богословских текстов были восприняты другими исследователями как отходящие от устоявшихся православных традиций и канонов, что и вызвало недоумение среди консервативных исследователей. Исследователь также указывает на наличие ошибок и упрощений в представлении богословских учений, особенно тех, которые затрагивают вопросы Троицы, природы Христа и роли святых отцов Церкви.

Ю. М. Зенько в статье «Древне-церковная антропология Авраама Позова (1890–1984): pro et contra» осуществил критический анализ антропологического наследия А. Позова, представленного в его трудах. Исследователь подчеркнул, что, несмотря на наличие отдельных оригинальных и эвристически ценных положений, концепция богослова не всегда харак-

²⁵ Гаврюшин Н. К. Самопознание как таинство... С. 140–162.

теризуется христианской направленностью, обнаруживая влияние иных идей, что существенно снижает её значимость²⁶.

Согласно исследователю, важным элементом концепции А. Позова является иерархический принцип, определяющий функциональное и онтологическое соотношение духа, души и тела. Иерархичность обеспечивает упорядоченность человеческой природы и направленность её к духовному совершенствованию.

Однако данная антропологическая концепция подвергается серьёзной критике со стороны Ю. М. Зенько. Исследователь подчёркивает, что в построениях А. Позова происходит смешение святоотеческих идей. По мнению исследователя, философ нередко подгоняет тексты под концептуальные схемы, что сопровождается искажением смысла. В результате между антропологией А. Позова и догматическим богословием обнаруживаются существенные расхождения, которые ставят под сомнение возможность признания данной концепции.

Таким образом, критическая линия в историографии сходится в признании концептуальной значимости антропологии А. Позова, однако указывает на её незавершённость и внутреннюю противоречивость. По мнению данных исследователей, именно фрагментарность и методологическая неустойчивость препятствуют включению концепции философа в строгий корпус православного богословия. Особое место в историографии занимают исследования, ориентированные на взвешенный и дистанцированный анализ наследия А. Позова. В рамках данного подхода предпринимается попытка удержать баланс между признанием оригинальности философа и фиксацией проблемных аспектов его антропологической системы.

В свою очередь, С. А. Ершов даёт довольно сдержанную оценку; упоминая принцип А. Позова и противоречивость критических отзывов, он признаёт значительный вклад богослова в развитие христианской антропологии, однако воздерживается от детальной конкретизации этого тезиса²⁷. С. А. Ершов представляет собой пример исследователя, склонного к осторожному подходу в оценке исторических фигур и их вклада в религиозную мысль, поэтому в его трудах мы видим не критикующую оценку деятельности богослова, его рассуждения об А. Позове демонстрируют

²⁶ Зенько Ю. М. «Древне-церковная антропология» Авраама Позова...

²⁷ Ершов С. А. Грек из России: врач и богослов... С. 5–20.

стремление представить объективную оценку значению богословских идей философа в контексте развития христианской антропологии.

Автор отмечает, что А. Позов, будучи одним из ярких представителей русскоязычной религиозно-философской мысли XX в., предложил ряд концепций, затрагивающих понимание природы человека, его бытия и места в мире, его взаимоотношений с Богом и т. д. С. А. Ершова удаётся удержать баланс между признанием значимости деятельности А. Позова в религиозной науке, а также сохранением дистанцированности от чрезмерных восхвалений или критики богослова, оценивая его деятельность с точки зрения «сухих» фактов. Такой подход даёт возможность исследователям, а также простым читателям, интересующимся трудами А. Позова, формировать самостоятельное мнение о роли богослова в истории русской религиозной философии, учитывая только факты и аргументы, представленные автором.

Таким образом, позиция С. А. Ершова во многом отражает характерные черты современной научной методологии. Предоставляя оценку трудам А. Позова, он ориентируется преимущественно на взвешенность оценок, но и также принимает во внимание всё многообразие мнений, существующих вокруг фигуры философа, отличающихся как положительной, так и отрицательной составляющей.

Хотелось бы также отметить мнения свящ. Г. Кочеткова и Н. С. Рыбакова, которые также давали оценку и анализировали труды А. С. Позова в области христианской антропологии. Работы исследователей, в которых они рассматривали деятельность богослова, затрагивают различные аспекты концепции философа, при этом свящ. Г. Кочетков отказался от оценочных суждений, в то время как Н. С. Рыбаков провёл более подробный анализ, что предоставило исследователю возможность сформировать иные, отличные выводы.

Так, свящ. Г. Кочетков в статье «Новая христианская антропология: «горизонтальное» и «вертикальное» измерение человека» выделил основы реализации принципа «троичности», которые стали теоретико-методологической базой А. Позова в его рассуждениях. Однако важно отметить, что исследователь не критикует богослова прямо, он выражает собственное мнение, которое сформировалось у него в процессе изучения богословских трудов А. Позова.

Свящ. Г. Кочетков отмечает, что философ трактует человеческий дух как единство трёх элементов: «нус» (духовный разум), «логос» и «пневма» (человеческое дыхание жизни). Душа в трактовке А. Позова представлена

традиционно, а именно как единство ума, чувств и воли. При этом сам богослов стремится к тому, чтобы понять и изобразить тело тринитарно, хотя последнее ему не удалось осуществить в полной мере. Свящ. Г. Кочетков указывал также на то, что А. Позов ссылается на античную концепцию учения о человеке, пытаясь интерпретировать её в своих исследованиях в рамках христианской традиции.

Другой исследователь, Н. С. Рыбаков, в своей работе «Христианский мыслитель Авраам Самуилович Позов» представил подробную схему функционирования и функциональной связи элементов тримерии человека в концепции богослова. В его оценке прослеживается «жёсткая» критика, но исследователь, несмотря на противоположное мнение о рассматриваемых А. Позовым концепциях, отмечает их важность в научном знании.

Н. С. Рыбаков отмечал, что богословско-антропологическое наследие А. Позова характеризуется устойчивым тринитарным основанием. Помимо этого, Н. С. Рыбаков интерпретировал описанные богословом положения в контексте святоотеческой традиции. Несмотря на то, что исследователь, как мы полагаем, отмечал важность трудов А. Позова с научной точки зрения (религия, теология и т. д.), он также утверждал, что тринитарный принцип не позволил философу осмыслить проблему широко. По сути, данный фактор стал основой того, что богослов оказался заложником необходимости сводить всю риторику к тримерической системе, обозначенной в его трудах. Н. С. Рыбаков отмечал и тот факт, что А. Позов не имел богословского образования, что и сказалось на вольности описания святоотеческой антропологии.

Таким образом, анализ отечественной историографии показывает, что религиозная антропология А. Позова оценивается неоднозначно и до настоящего времени не получила всестороннего и систематического осмысления. Существующие исследования либо сосредоточены на отдельных аспектах его учения, либо носят полемический характер, что затрудняет целостное понимание концепции философа. Это обстоятельство обуславливает необходимость комплексного анализа антропологических взглядов А. Позова в контексте православной традиции и современной богословской мысли.

Заключение

В ходе проведённого исследования были рассмотрены сущность антропологических взглядов А. С. Позова, и особенности разработанной им концепции «Триединства Бытия и человека», а также проанализированы основные направления оценки его наследия в отечественной православной историографии. Это позволяет сделать вывод о том, что поставленные в работе цели в целом достигнуты.

Антропология А. Позова представляет собой целостную философско-богословскую концепцию, основанную на триедином понимании человека как единства тела, души и духа, где именно духовное начало приобретает центральное онтологическое и сотериологическое значение. В рамках данной модели человек осмысливается не как статичная данность, а как динамическое существо, призванное к внутреннему преображению и духовному росту. Концепция «Триединства Бытия и человека» выступает у богослова методологическим принципом, позволяющим связать антропологию, космологию и богословие в единую систему и раскрыть христианское понимание человека в перспективе спасения.

Проведённый анализ показал, что оригинальность антропологических взглядов философа обусловлена его стремлением к синтезу святоотеческой традиции с методами светской философии и гуманитарных наук. Данный подход позволил философу предложить интегративную модель человеческой природы, расширяющую рамки традиционного богословского дискурса, однако одновременно стал источником внутренних противоречий и методологических трудностей, неоднократно отмечаемых исследователями.

Историографическое рассмотрение показало, что оценки религиозной антропологии исследователя в православной научной среде отличаются значительной неоднородностью. Апологетические интерпретации подчёркивают концептуальную новизну и эвристический потенциал его идей, тогда как критические подходы акцентируют внимание на фрагментарности, эклектичности и недостаточной догматической выверенности отдельных положений концепции. Вместе с тем даже критически настроенные исследователи признают значимость работ А. Позова как интеллектуального феномена русской религиозно-философской мысли XX в.

Таким образом, несмотря на выявленные противоречия и дискуссионные моменты, вклад А. Позова в разработку религиозной антропологии следует признать значимым именно с научной точки зрения. Его попытка создать целостную антропологическую модель, объединяющую бого-

словие, философию и гуманитарное знание, открывает перспективы для дальнейшего осмысления проблемы человека в контексте взаимодействия веры и рационального познания. Антропологическое наследие богослова сохраняет исследовательскую актуальность и требует дальнейшего критического и системного анализа в рамках современной православной и религиозно-философской науки.

Источники

1. *Булгаков С. Н.* Свет Невечерний: Созерцания и умозрения. М. : Республика, 1994. 414 с.
2. *Исаак Сирин, преподобный.* Слова подвижнические. М. : Изд-во Сретенского монастыря, 2012. 847 с.
3. *Позов А. С.* Основы древнецерковной антропологии. СПб. : Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2008. 570 с.

Литература

4. *Алекandroва О. С.* Авраам Самуилович Позов о сущности и изменении индивидуальности и личности // Научно-практический электронный журнал «Аллея Науки». 2018. № 6 (22). С. 46–52.
5. *Гаврюшин Н. К.* Русское богословие: очерки и портреты. Нижний Новгород : Глагол, 2005. 382 с.
6. *Гаврюшин Н. К.* Самопознание как таинство. Заметки о русской религиозной антропологии // Вопросы философии. 1996. № 5. С. 140–162.
7. *Ершов С. А.* Грек из России: врач и богослов // Позов А. Основы древнецерковной антропологии: В 2 т. Т. 1: Сын человеческий. 2008. 570 с.
8. *Зеленов А. В.* Влияние святоотеческого учения на антропологические и социологические аспекты антропологии Авраама Позова // Вестник Оренбургской духовной семинарии. 2025. № 1 (34). С. 32–47.
9. *Зеленов А. В.* Дух и духовность в концепции Авраама Позова в фокусе проблематики христианской антропологии // Вестник Оренбургской духовной семинарии. 2024. № 4 (33). С. 45–60.
10. *Зенько Ю. М.* «Древне-церковная антропология» Авраама Позова (1890–1984): pro et contra : сайт. URL: <http://www.xpa-spb.ru/articles/i-Pozov.html> (дата обращения: 17.06.2023).
11. *Иосиф (Киперман), иеромонах.* Путеводная нить истины: А. С. Позов: писатель, мистик, богослов // Истина и жизнь. 2001. № 11. С. 26–33.
12. *Кочетков Г.* Новая христианская антропология: «Горизонтальное» и «Вертикальное» измерение человека // Вестник Свято-Филаретовского института. 2022. № 43. С. 12–43.
13. *Макарова И. В.* Об одном атрибуте деятельного ума у Аристотеля // Философия. Журнал высшей школы экономики. 2018. № 1. С. 11–32.

14. *Махлак К. А.* Рецензия на: А. С. Позов. Основы древнецерковной антропологии : сайт. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Avraam_Pozov/rets-na-a-s-pozov-osnovy-drevnetserkovnoj-antropologii/ (дата обращения: 01.01.2026).

15. *Рыбаков Н. С.* Христианский мыслитель Авраам Самуилович Позов : сайт. URL: <https://textarchive.ru/c-2732502.html> (дата обращения: 16.02.2023).

16. *Салахиев А. Р.* Сверхчеловек как итог, суть противоречивой философии Фридриха Вильгельма Ницше // Актуальные проблемы гуманитарных и естественных наук. 2013. № 6. С. 219–222.

17. *Тихонов Р. В.* Мировоззренческие аспекты религиозно-философской антропологии А. С. Позова // Наука и культура России. 2011. С. 91–93.

A. V. Zelenov

RELIGIOUS ANTHROPOLOGY OF AVRAAM POZOV AS A HOLISTIC CONCEPT AND ITS ASSESSMENT IN RUSSIAN ORTHODOX HISTORIOGRAPHY

Abstract: The article is devoted to an analysis of Avraam Pozov's religious-anthropological concept as a philosophical and theological doctrine and an examination of its assessments in Orthodox historiography. The study explores the specific features of Pozov's synthesis of the patristic tradition with the methodology of secular philosophy and the humanities, undertaken in the context of the spiritual challenges of the twentieth century. The aim of the article is to identify the essence of Pozov's anthropological views, his concept of the "Trinity doctrine," and to determine the degree of its relevance for Orthodox theology. The author analyzes Pozov's works using historical-philosophical, comparative, problem-oriented, analytical, and other methods. The article also presents Pozov's understanding of the relationship between body, soul, and spirit, as well as his interpretation of personality and individuality. Particular attention is paid to the polemics surrounding Pozov's intellectual legacy in the works of scholars who evaluate his ideas both positively and critically. The author argues that Pozov's concept is innovative but also contains internal contradictions. In conclusion, the article emphasizes the potential of Pozov's religious anthropology while underscoring the necessity of its critical reflection within the framework of the Orthodox tradition.

Key words: anthropology, religion, historiography, Orthodoxy, Avraam Pozov, religious anthropology.

About the author: Zelenov Alexander Viktorovich, postgraduate student of the General Church Postgraduate and Doctoral Studies named after Saints Cyril and Methodius, Equal-to-the-Apostles (Russia, Moscow).

Sources

1. *Bulgakov S. N. Svet Nevechernij: Sozercanija i umozrenija. M. : Respublika, 1994. 414 s. In Russian.*
2. *Isaak Sirin (prepodobnij; VII v.). Slova podvizhnicheskie. M. : Izd-vo Sretenskogo monastyrja, 2012. S. 124. In Russian.*
3. *Pozov A. S. Osnovy drevnecerkovnoj antropologii. SPb. : Izd-vo Sankt-Peterburgskogo universiteta, 2008. S. 34–37. In Russian.*

Literature

4. *Aleksandrova O. S. Avraam Samuilovich Pozov o sushhnosti i izmenenii individualnosti i lichnosti // Nauchno-prakticheskij jelektronnyj zhurnal «Alleja Nauki». 2018. № 6 (22). S. 46–52. In Russian.*
5. *Gavrjushin N. K. Russkoe bogoslovie: ocherki i portrety. Nizhnij Novgorod: Glagol, 2005. 382 s. In Russian.*
6. *Gavrjushin N. K. Samopoznanie kak tainstvo. Zametki o russoj religioznoj antropologii // Voprosy filosofii. 1996. № 5. S. 140–162. In Russian.*
7. *Ershov S. A. Grek iz Rossii: vrach i bogoslov // Pozov A. Osnovy drevnecerkovnoj antropologii. 2008. 570 s. In Russian.*
8. *Zelenov A. V. Vlijanie svjatootecheskogo uchenija na amartologicheskie i soteriologicheskie aspekty antropologii Avraama Pozova // Vestnik Orenburgskoj duhovnoj seminarii. 2025. № 1 (34). S. 32–47. In Russian.*
9. *Zelenov A. V. Duh i duhovnost' v koncepcii Avraama Pozova v fokuse problematiki hristianskoj antropologii // Vestnik Orenburgskoj duhovnoj seminarii. 2024. № 4 (33). S. 45–60. In Russian.*
10. *Zen'ko Ju. M. «Drevne-cerkovnaja antropologija» Avraama Pozova (1890–1984): proetcontra : sajt. URL: <http://www.xpa-spb.ru/articles/i-Pozov.html> (mode of access: 17.06.2023). In Russian.*
11. *Ieromonah Iosif (Kiperman). «Putevodnaja nit' istiny: A.S. Pozov: pisatel', mistik, bogoslov // Istina i zhizn'. 2001. № 11. S. 26–33. In Russian.*
12. *Kochetkov G. Novaja hristianskaja antropologija «Gorizontal'noe» i «Vertikal'noe» izmerenie cheloveka // Vestnik Svjato-Filaretovskogo instituta. 2022. № 43. S.12–43. In Russian.*
13. *Makarova I. V. Ob odnom atribute dejatel'nogo uma u Aristotelja // Filosofija. Zhurnal vysshej shkoly jekonomiki. 2018. № 1. S. 11–32. In Russian.*
14. *Mahlak K. A. Recenzija na A. S. Pozov. Osnovy drevnecerkovnoj antropologii : sajt. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Avraam_Pozov/rets-na-a-s-pozov-osnovy-drevnetserkovnoj-antropologii/ (mode of access: 01.01.2026). In Russian.*
15. *Rybakov N. S. Hristianskij myslitel' Avraam Samuilovich Pozov : sajt. URL: <https://textarchive.ru/c-2732502.html> (mode of access: 01.01.2026). In Russian.*
16. *Salahiev A. R. Sverhchelovek kak itog, sut' protivorechivoj filosofii Fridriha Vil'gel'ma Nicshe // Aktual'nye problemy gumanitarnyh i estestvennyh nauk. 2013. № 6. S. 219–222. In Russian.*
17. *Tihonov R. V. Mirovozzrencheskie aspekty religiozno-filosofskoj antropologii A. S. Pozova // Nauka i kul'tura Rossii. 2011. S. 91–93. In Russian.*

БОГОСЛОВИЕ И ПОЛЕМИЧЕСКИЙ МЕТОД ЯХЪИ ИБН 'АДИ В КОНТЕКСТЕ ИСЛАМСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Аннотация: В статье рассматриваются вопросы апологетики арабоязычного христианского автора Яхъи ибн 'Ади, который является ярким представителем монофизитского, яковитского христианства. Автором предлагается обзор наиболее авторитетных современных зарубежных исследований, посвящённых трудам Яхъи ибн 'Ади. В статье анализируются основные темы, работы, философские и богословские подходы арабоязычного философа, а также основные направления богословских размышлений Яхъи ибн 'Ади, его полемическая стратегия, методы философских построений. Отмечается их значимость в развитии арабоязычного христианского богословия. Автор рассматривает как полемические сочинения Яхъи ибн 'Ади, так и те, в которых арабоязычный богослов развивает положительные определения собственных философских предпосылок в контексте полемики с исламом и ответа на основные вызовы мусульманских богословов. В исследовании представлены ссылки и цитаты из произведений Яхъи ибн 'Ади, в том числе в настоящее время не переведённых на русский язык.

Ключевые слова: арабский язык, восточное христианство, яковиты, монофизитство, христианская традиция, богословский язык, апологетика, Яхъи ибн 'Ади.

Сведения об авторе: Исаев Данил Владимирович, кандидат филологических наук, и. о. зав. кафедрой церковно-практических дисциплин, Оренбургская духовная семинария, доцент кафедры английского языка и МПАЯ, Оренбургский государственный педагогический университет (Россия, Оренбург). E-mail: amarielsiannodel@yandex.ru, ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-2841-3958>.

Цитирование: Исаев Д. В. Богословие и полемический метод Яхъи ибн 'Ади в контексте исламской философии // Вестник Оренбургской духовной семинарии. 2026. Вып. 1 (38). С. 74–91.

Поступила в редакцию: 13.02.2026. Принята к публикации: 26.03.2026.

Введение

Абу Закарийя Яхъя ибн 'Ади ибн Хамид ибн Закарийя ат-Такрити аль-Мантики, один из значимых богословов Ближнего Востока, принадлежал к яковитской традиции. Само имя может быть охарактеризовано следующим образом: при рождении он получил имя Яхъя (Иоанн), затем, в соответствии с традицией арабов, он дополнил имя по имени сына (Абу Закарийя, «отец Захарии»), имена «ибн 'Ади ибн Хамид ибн Закарийя» означают «сын Ади, внук Хамида, правнук Закарии», «ат-Такрити» указывает на рождение в городе Такрит, а имя «аль-Мантики» – это его

прозвище, в дословном переводе «Логик»¹. Этот автор оказал значительное влияние не только на дальнейшее развитие яковитского богословия в мусульманском контексте, но и принял активное участие в переводческом движении, оставил вклад в интеллектуальной и философской жизни своего времени.

Проблема исследования заключается в необходимости анализа полемической стратегии Яхьи ибн 'Ади как одного из наиболее влиятельных яковитских авторов, в том числе с точки зрения определения основных аспектов его богословских интенций и стратегии противостояния вызовам ислама.

Цель исследования состоит в обобщённом анализе богословской и полемической стратегии Яхьи ибн 'Ади на примере основных сохранившихся сочинений.

Основными **методами** исследования стали: историко-биографический, позволивший воссоздать жизненный путь Яхьи ибн 'Ади; метод сопоставительного богословского анализа, который дал возможность определить основные полемические стратегии богослова; метод анализа литературных источников.

Теоретическая значимость исследования заключается в анализе богословской стратегии Яхьи ибн 'Ади в контексте полемики с исламом. Основные идеи арабоязычного христианского автора интерпретируются как элемент общего развития яковитского богословия.

Новизна заключается в рассмотрении и обобщённом анализе богословской и полемической стратегии Яхьи ибн 'Ади на примере произведений как переведённых на русский язык, так и не попадавших в поле зрения отечественных исследователей. Несмотря на богатую традицию исследования творений Яхьи ибн 'Ади в европейской науке, многие из аспектов теологических построений и апологетики яковитского автора остаются нерассмотренными. Настоящая статья является определённым вкладом в анализ наследия этого автора.

История вопроса. Следует отметить, что богословие Яхьи ибн 'Ади часто попадало в поле зрения западных исследователей, однако в отечественной науке посвящённых ему работ достаточно мало. Несмотря на то, что традиция исследования арабоязычных христианских

¹*Omar M. N. et al. The life of Yahya Ibn 'Adi: a famous Christian philosopher of Baghdad // Mediterranean Journal of Social Sciences. 2015. Vol. 6. № 2S5. P. 308, также Omar M. N. Yahya Ibn 'Adi on Self-Management // The Social Sciences. 2012. Vol. 7. № 4. P. 603.*

авторов насчитывает уже более ста лет, многие вопросы остаются непрояснёнными. Безусловно, фундаментальное исследование Г. Графа заложило основы для дальнейшего развития научных исследований арабоязычного христианского богословия², дальнейшие работы таких учёных, как С. Гриффит³, П. Адамсон⁴, М. Н. Омар⁵ и Э. Платти⁶ раскрыли больше аспектов богословия Яхьи ибн ‘Ади, однако многое из анализа положительных богословских утверждений, теологического окружения, а также конфессиональной специфики, позволяющей увидеть место Яхьи ибн ‘Ади как в монофизитской традиции в целом, так и более широко в истории христианской мысли, ещё предстоит провести. В отечественных исследованиях представлены аналитические статьи и переводы отдельных текстов с арабского языка, выполненные прот. О. Давыденковым⁷.

Обсуждение и результаты. Яхья ибн ‘Ади родился в конце IX века в городе Такрит, в Ираке, Г. Граф указывает дату его рождения как 893⁸. М. Н. Омар также даёт тот же 893 год⁹. Сам город служил одним из важных центров интеллектуальной жизни, местом многочисленных

² *Graf G.* Geschichte der christlichen arabischen Literatur: vol. II: die Schriftsteller bis zur mitte des 15. Jahrhunderts. Roma, 1947. 512 s. В настоящей работе приводятся ссылки на второй том этого фундаментального и до сих пор не потерявшего свою значимость исследования. Хотя некоторые данные, предлагаемые Г. Графом, уже устарели и скорректированы в дальнейших исследованиях, всесторонний характер его труда, огромный охват и высочайший научный уровень монографии определяют её значимость и в современном исследовании арабоязычной христианской литературы.

³ *Griffith S.* The Philosophical Life in Tenth Century Baghdad: The Contrubution of Yahya ibn Adī's KitābTahdhīb al-Akhlāk // Christians at the Heart of Islamic Rule. P. 129–150.

⁴ *Adamson P.* Yahyā Ibn ‘Adī Against Al-Kindī on the Trinity // Journal of Eastern Christian Studies. 2020. Vol. 72. № 3-4. P. 241–271.

⁵ *Omar M. N. et al.* The life of Yahya Ibn ‘Adi: a famous Christian philosopher of Baghdad // Mediterranean Journal of Social Sciences. 2015. Vol. 6. № 2S5. P. 308–314. *Omar M. N.* Yahya Ibn ‘Adi on Self-Management // The Social Sciences. 2012. Vol. 7. № 4. P. 603–610.

⁶ *Platti E.* Yahyā ibn ‘Adī, Disciples and Masters: On Questions of Religious Philosophy // The Character of Christian-Muslim Encounter. Brill, 2015. P. 60–84. *Platti E.* Les Objections de Abū ‘Isā al-Warrāq Concernant l’incarnation et les reponses de Yahyā Ibn ‘Adi // Quaderni di Studi Arabi. 1987. Vol. 5. P. 661–666.

⁷ *Давыденков О. В.* Интеллектуальная аналогия в тринитарном богословии арабо-христианских писателей IX–XIII вв. // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 2014. № 5. С. 81–102.

⁸ *Graf G.* Geschichte der christlichen arabischen Literatur: vol. II: die Schriftsteller bis zur mitte des 15. Jahrhunderts. Roma, 1947. S. 233.

⁹ *Omar M. N. et al.* The life of Yahya Ibn ‘Adi: a famous Christian philosopher of Baghdad // Mediterranean Journal of Social Sciences. 2015. Vol. 6. № 2S5. P. 308, также *Omar M. N.* Yahya Ibn ‘Adi on Self-Management // The Social Sciences. 2012. Vol. 7. № 4. P. 603.

богословских споров как между христианами различных направлений, так и между христианами и мусульманами. В молодости Яхъя ибн ‘Ади переехал в Багдад, где учился вместе с известным несторианским автором Абу Бишром Матта ибн Юнусом и исламским философом Абу Насром аль Фараби¹⁰. Относительно знакомства аль Фараби и Яхъя ибн ‘Ади известно, что у последнего был брат Ибрахим ибн ‘Ади, о котором известно, что он записывал некоторые из работ аль Фараби и был учеником знаменитого философа¹¹.

В то же время одним из важных аспектов деятельности Яхъя ибн ‘Ади было и его участие в переводческом движении. Как справедливо замечает С. Гриффит, ни в каком другом виде деятельности христиане не сыграли столь значимую роль, как в переводе текстов со 2 по 4 век по хиджре (VIII–X века), когда философские и научные тексты эллинистического мира переводились с греческого и сирийского на арабский язык¹². Большую часть активной жизни Яхъя ибн ‘Ади провёл в Багдаде, зарабатывал на жизнь переписыванием текстов, прославился как глава багдадской школы философов, «Багдадских перипатетиков», при этом многие ученики школы также были известными мыслителями, в их числе ‘Иса ибн Зур’а (яковит), аль-Хасан ибн Сувар, Абу Сулейман ас-Сиджистани и др.¹³. Высокое значение, которое придавалось трудам Яхъя ибн ‘Ади, также подчёркивается эпитетами, которыми снабжали его последующие авторы: «философ», «логик», «диалектик»¹⁴. Нельзя обойти вниманием и упоминание Яхъя ибн ‘Ади в «Фихристе» Ибн ал-Надима¹⁵, по сути, первом труде библиографической литературы на арабском языке. Скончался Яхъя ибн ‘Ади в 974 году, 13 августа, в возрасте

¹⁰ *Ibn-‘Adī Y., Griffith S. H. The reformation of morals: a parallel Arabic-English text. Brigham Young University Press, 2002. P. xi.*

¹¹ *Mandolino G. Treatise on divine unity according to the doctrine of the Christians. Brill, 2024. P. 19.*

¹² *Griffith S. The Philosophical Life in Tenth Century Baghdad: The Contribution of Yahya ibn Adī's Kitāb Tahdhīb al-Akhlāk // Christians at the Heart of Islamic Rule. P. 129.*

¹³ *Platti Emilio. Yahya ibn ‘Adi in: Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History, Volume 2 (900-1050) / Edited by David Thomas and Alex Mallett. Leiden & Boston: Brill, 2010. P. 390.*

¹⁴ *Graf G. Geschichte der christlichen arabischen Literatur: vol. II: die Schriftsteller bis zur mitte des 15. Jahrhunderts. Roma, 1947. S. 234.*

¹⁵ *Renima A. المسيحية الوسيطية المسلمون في الكتابات المسيحية الوسيطية Muslims in Christian medieval writings // مجلة المرأة للدراسات المغاربية 2025. T. 5. Vol. 2. P. 95.*

81 года, и был похоронен в церкви Святого Фомы¹⁶ в северо-западной части Багдада.

Среди наиболее значимых трудов Яхьи ибн 'Ади – философские трактаты: «Изменение нравов», «Трактат о необходимости воплощения», «Трактат о единстве (Бога) в соответствии с вероучением христиан», а также полемические сочинения, в числе которых: «Что Яхья ибн 'Ади написал Аби 'Умару Са'ду ибн [Са'иду] аз-Зайнаби о критике доводов, которые он привёл ему в поддержку тех, кто утверждает, что действия – это творение Бога и приобретение человека», «Что Абу Закарийя Яхья ибн 'Ади ибн Хамид ибн Закарийя написал Абу Бакру Ахмаду ибн Мухаммаду ибн 'Абд ар-Рахману ибн аль-Хасану ибн Курейшу в поддержку природы возможного и в опровержение аргументов тех, кто отрицает это, которые, как оказалось, несостоятельны», «Ответы на вопросы, которые ему задал друг, Абу 'Али Са'ид ибн Дадишу' в месяц Зуль-Када 358», «Трактат, в котором объясняется ошибка, которую совершил Абу Юсуф Я'куб ибн Исхак аль-Кинди в своём опровержении христиан», «Демонстрация ошибки Мухаммада ибн Харуна, известного как Абу 'Иса-ль-Варрак в том, что он упоминает в своей книге „Опровержение трёх направлений христианства“, «Трактат нашего господина (по имени) Яхья ибн 'Ади ибн Хамид ибн Закарийя, в котором он показывает ошибку несторианина, довольного пометками Абу-ль-Хусейна Ахмада (ибн) Мухаммада, известного как Рамак аль-Мисри, защищающего несториан, и аргументы (Яхьи) в опровержение учения о том, что во Христе две природы», «Трактат Шейха Яхьи ибн 'Ади об истинности христианского исповедания, что Великий и Могущественный Творец – одна Сущность, обладающая тремя атрибутами», и др.¹⁷. Работа Эндресса «The Works of Yahyā ibn 'Adī. An Analytical Inventory», в которой перечисляются основные тексты, принадлежащие перу Яхьи ибн 'Ади, изданная в 1976, всё ещё остаётся актуальной. Яхья ибн 'Ади знаменит как автор работ философского, богословского и нравственного характера. Из его трудов также известно, что он был вовлечён в обсуждения физики, математики, химии¹⁸. Большая часть работ Яхьи ибн 'Ади известны, значительная их часть опубликована и введена в научный оборот. Как отмечает Г. Граф,

¹⁶ *Platti Emilio*. Yahya ibn 'Adi in: Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History, Volume 2 (900-1050) / Edited by David Thomas and Alex Mallett. Leiden & Boston: Brill, 2010. P. 390.

¹⁷ *Ibid.* P. 390–438.

¹⁸ *Ibid.* P. 392.

фундаментальной проблемой, решению которой посвящены теологические размышления Яхьи ибн 'Ади, является апологетическая задача обоснования Троичности Бога, воплощения Логоса, а также истинности Евангелия перед лицом ислама¹⁹.

«Изменение нравов» – это наиболее влиятельная работа Яхьи ибн 'Ади, которая посвящена не сугубо христианской богословской тематике или вопросам полемики между христианством и исламом, напротив, в центре внимания автора – проблемы общественной морали²⁰. Труд может быть разделён на три принципиальные части: в первой автор говорит о моральных качествах и описывает трёхчастную душу, во второй характеризует двадцать добродетелей и соответствующих пороков, в третьей – описывает, как можно улучшить мораль и воспитать нравственного человека²¹.

Г. Граф, характеризуя метод Яхьи ибн 'Ади, отмечает, что основными чертами философского размышления богослова были диалектика и спекуляционное размышление, Яхья ибн 'Ади опирается на классификацию понятий, разумные доказательства, при этом не избегая тавтологии и многословности²². Опора на рациональные доказательства при этом становилась частью апологетической стратегии Яхьи ибн 'Ади, так как использовать в качестве аргументации текст Священного Писания он не мог – библейский текст считался мусульманами искажённым, испорченным и не воспринимался как релевантный в глазах его мусульманских оппонентов²³.

В своих построениях Яхья ибн 'Ади использует интеллектуальную аналогию Св. Троицы, устанавливая соответствие между разумом и Отцом, отмечая, что различие атрибутов не ставит под сомнение единство

¹⁹ Graf G. Geschichte der christlichen arabischen Literatur: vol. II: die Schriftsteller bis zur mitte des 15. Jahrhunderts. Roma, 1947. S. 235.

²⁰ Pietruschka U. The Tahdhīb al-akhḷāq Attributed to Yaḥyā b. 'Adī // Peter Gemeinhardt- Sebastian Günther Ilinca Tanaseanu-Döbler-Florian Wilk Editorial Board Wolfram Drews-Alfons Fürst-Therese Fuhrer. P. 180.

²¹ Ibid. P. 182.

²² Graf G. Geschichte der christlichen arabischen Literatur: vol. II: die Schriftsteller bis zur mitte des 15. Jahrhunderts. Roma, 1947. S. 237.

²³ Renima A. المسيحية الوسيطية في الكتابات المسلمون في الكتابات المسيحية الوسيطية Muslims in Christian medieval writings // مجلة المرأة للدراسات المغاربية 2025. T. 5. Vol. 2. P. 96.

сущности²⁴: «Сущность разума – субстанция разумеющего и уразумываемого, так как [и разумеющий], и уразумываемый тождественны разуму по субстанции, которая не умножается как субстанция, хотя и описывается тремя атрибутами, каждый из которых отличен от двух других. Таким образом, эта субстанция становится множественной в трёх своих атрибутах, не [умножаясь] как субстанция, и это подобно тому, что исповедуют христиане о Великом Всевышнем Творце, [считая] Его одной сущностью, которая не множественна как сущность, хотя и обладает тремя атрибутами, или, если тебе угодно, свойствами. Если соединить с ними эту сущность, получится [три] сложных вещи, каждая из которых составлена из сущности и одного из атрибутов и отлична от двух других, но не по сущности, а в силу отличия своего атрибута или свойства от их свойств»²⁵. Безусловно, подобная интеллектуальная аналогия, с одной стороны, могла служить апологетическим целям, позволяя раскрыть положительный характер тринитарного учения, одновременно согласовав его с разумом, с логическими аргументами, предъявляемыми мусульманскими оппонентами. Прот. О. Давыденков отмечает, что одной из дополнительных проблем является и то, что, с точки зрения философии Аристотеля, разум должен быть прост, в то время как тринитарная аналогия требует либо соотнесения Отца с Сущностью в Троице (что создаёт серьёзные проблемы для тринитарного богословия), либо же отказа от идеи простоты разума²⁶ (эту идею обосновывает Ибн Зур'а, следуя традиции не перипатетиков, а неоплатоников). С точки зрения Яхьи ибн 'Ади, разум «приобретает три различных атрибута, становясь разумом, разумеющим и уразумываемым, но при этом он – одна субстанция»²⁷. Характерно, что в арабском языке все три слова являются производными от арабского عَقْل (разум, ум, интеллект,

²⁴ Давыденков О. В. Интеллектуальная аналогия в тринитарном богословии арабо-христианских писателей IX–XIII вв. / О. В. Давыденков // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 2014. № 5. С. 84.

²⁵ Цит. по: Давыденков О. В. Интеллектуальная аналогия в тринитарном богословии арабо-христианских писателей IX–XIII вв. / О. В. Давыденков // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 2014. № 5. С. 84.

²⁶ Там же. С. 85.

²⁷ Трактат Шейха Яхьи ибн 'Ади об истинности христианского исповедания, что Великий и Могущественный Творец – одна Сущность, обладающая тремя атрибутами / Приложение I к статье Давыденкова О. В. // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 2014. № 5. С. 93.

понимание, здравый смысл²⁸). Аналогия с разумом – одна из важных для Яхьи ибн ‘Ади, хотя, как любая богословская аналогия в тринитарной догматике, может представлять опасность определённого искажения учения²⁹.

Говоря о Сущности Бога, Яхья ибн ‘Ади даёт четыре типа сущностей, которые могут существовать: скрытые сущности со скрытыми действиями (могут быть изучены лишь умозрительно), явленные сущности с явными действиями (например, огонь), явленные сущности со скрытыми действиями (чемерица, её медицинское действие не известно, пока не проверено) и скрытые сущности с явными действиями, и это душа, разум и Творец³⁰. Само по себе это утверждение не является новым, оно укоренено в святоотеческой мысли, безусловно, оно было известно и арабоязычным христианским богословам, особенность Яхьи ибн ‘Ади заключается в том, что он опирается на модель исключения, своего рода отрицательную теологию, приводящую при этом к единственно верным положительным утверждениям³¹. В данном случае Яхья ибн ‘Ади говорит, что Бог непознаваем по Сущности, но может быть познан по действиям. Из этой логики автор развивает необходимость существования трёх божественных атрибутов. Он отмечает, что три основных понятия отличаются друг от друга, и в качестве этих понятий, соответствующих атрибутам (и ипостасям) Яхья ибн ‘Ади выделяет три: «جود»³², «حكمة»³³ и «قدرة»³⁴ (или «حَوْل»³⁵), каждый из них соответствует трём Ипостасям³⁶, первый из них соответствует Отцу, второй – Сыну, третий – Святому Духу. В качестве аргумента для описания количества трёх атрибутов он отмечает, что «их достаточно, чтобы они существовали как есть, без необходимости в четвёртом рядом с ними»³⁷.

²⁸ Баранов Х. К. Арабо-русский словарь. М. : Рус. яз., 1989. С. 529.

²⁹ Graf G. Geschichte der christlichen arabischen Literatur: vol. II: die Schriftsteller bis zur mitte des 15. Jahrhunderts. Roma, 1947. S. 236.

³⁰ Mandolino G. Treatise on divine unity according to the doctrine of the Christians. Brill, 2024. P. 55.

³¹ Ibid. P. 56.

³² Щедрость, великодушие. – Баранов Х. К. Арабо-русский словарь. М. : Рус. яз., 1989. С. 147.

³³ Мудрость, философия. – Баранов Х. К. Арабо-русский словарь. М. : Рус. яз., 1989. С. 188.

³⁴ Могущество, мощь, сила. – Баранов Х. К. Арабо-русский словарь. М. : Рус. яз., 1989. С. 624.

³⁵ Сила, могущество. – Баранов Х. К. Арабо-русский словарь. М. : Рус. яз., 1989. С. 204.

³⁶ Mandolino G. Treatise on divine unity according to the doctrine of the Christians. Brill, 2024. P. 296.

³⁷ Ibn-Adī Y., Mandolino G. Treatise on divine unity according to the doctrine of the Christians. Brill, 2024. P. 218–219.

Яхья ибн 'Ади пишет, что следы этих атрибутов проявляются в творениях, и их не требуется больше, но в то же время не может их быть меньше трёх, и лишь по косвенным признакам (следам действия Бога в тварном мире и разумных созданиях) их можно определить. В качестве основы для атрибута Благости Яхья ибн 'Ади говорит о том, что мир существует не по необходимости. Атрибут Сила интерпретируется как способность сделать что-то или не сделать, а атрибут Мудрость проявляется в том, что мир существует не как бесцельное и бессмысленное нечто, но соответствующее замыслу Творца. Тем самым, с точки зрения Яхьи ибн 'Ади, Троичность Бога проявляется в мире и может быть объяснена логически.

Апелляция к богословскому наследию прошлого, к Святым Отцам и христианским писателям является достаточно редкой для Яхьи ибн 'Ади. Как отмечает Г. Граф, сам Яхья упоминает только «Дионисия, Григория, Василия и Иоанна Златоуста»³⁸. Тем не менее, в полемическом ответе на возражения такого известного философа, как Абу Юсуф Якуб ибн Исхак аль-Кинди, Яхья ибн 'Ади обращается не только к рациональному подходу.

Аль-Кинди написал сочинение против христианства, которое в настоящее время признано утраченным³⁹. Однако оно известно нам исключительно по цитатам, употребляемым в ответе Яхьи ибн 'Ади⁴⁰. Никакого сочинения против Троицы среди трудов Аль-Кинди не упоминает ни Ибн Аль-Надим, ни иной список текстов⁴¹. Аль-Кинди часто обращался к полемике как с иноверцами, так и с течениями в исламе. Следует кратко остановиться на основной аргументации Аль-Кинди, на его философских обоснованиях критики христианства. Корнелия Шёк рассматривает построения Аль-Кинди в контексте христианских богословских споров, отмечая близость аргументации арабского философа к доктрине Евномия, который утверждал невозможность логического допущения о существовании чего-либо одновременно с Богом или равного Богу⁴². Аль-Кинди, в свою очередь, пытается показать абсурдность системы построения

³⁸ Graf G. *Geschichte der christlichen arabischen Literatur: vol. II: die Schriftsteller bis zur mitte des 15. Jahrhunderts.* Roma, 1947. S. 237.

³⁹ Adamson P. *Al-Kindi.* NY: Oxford University Press, 2006. P. 19.

⁴⁰ Adamson P. *Yahyā Ibn 'Adī Against Al-Kindī on the Trinity* // *Journal of Eastern Christian Studies.* 2020. Vol. 72. № 3-4. P. 241.

⁴¹ *Ibid.* P. 242.

⁴² Schöck C. *The Controversy between al-Kindī and Yahyā b. 'Adī on the Trinity (part one): A Revival of the Controversy between Eunomius and the Cappadocian Fathers* // *Oriens.* 2012. Vol. 40. № 1. P. 28.

«одна сущность, три ипостаси». В частности, Аль-Кинди указывает, что, в каком бы смысле ни рассматривались три ипостаси, сущность и три ипостаси – это нарушение логики, абсурдное утверждение, в том числе подчёркивая, что три ипостаси не могут быть безначальными⁴³. В своих логических построениях Аль-Кинди следует по тому же пути, что и Арий, и Евномий, доказывая, что в этом случае у Безначального появляется начало, а Простой и Единый Бог становится тремя, что неприемлемо с точки зрения логического и рационального подхода⁴⁴. В целом, построение Аль-Кинди основывается на греческой традиции, несмотря на богословский контекст⁴⁵.

Итак, аргументация Аль-Кинди может быть сведена к следующим основным моментам: существование Божественных Личностей делает их индивидами или предикабиями в терминологии Порфирия, предикабии и индивидуальность предполагают сложность, но Бог не может быть сложным, потому как всё сложное должно иметь причину, тем самым, Личностей (Ипостасей) не существует⁴⁶. Несмотря на некоторую специфику, подобный подход, демонстрирующий нелогичность христианских богословских построений, был характерен для исламской спекулятивной философии. Например, Абу 'Иса Мухаммад ибн Харун аль-Варрак отмечает, что, если христиане говорят, что Воплощение было действием Троицы, то и воплотиться должны были Отец, Сын и Дух, тогда как, если Воплощение принадлежит лишь Сыну, то Он может действовать независимо от остальных, а значит, каждый из них мог создать мир без сотоварищей, что не соответствует христианскому учению⁴⁷. Тем самым, именно спекулятивные построения, стремление показать нелогичность христианского учения, невозможность встроить его в систему, – всё это становится основой для исламского вызова, продуцирует богословскую реакцию арабоязычных христианских авторов.

Ответ Ях'я ибн 'Ади укладывается в логику, характерную для богословия свт. Григория Нисского в его полемике с Евномием. Ях'я ибн

⁴³*Schöck C.* The Controversy between al-Kindī and Yaḥyā b. 'Adī on the Trinity (part one): A Revival of the Controversy between Eunomius and the Cappadocian Fathers // *Oriens*. 2012. Vol. 40. № 1. P. 31.

⁴⁴*Ibid.* P. 35.

⁴⁵*Adamson P.* Al-Kindi. NY: Oxford University Press, 2006. P. 41.

⁴⁶*Adamson P.* Yaḥyā Ibn 'Adī Against Al-Kindī on the Trinity // *Journal of Eastern Christian Studies*. 2020. Vol. 72. № 3-4. P. 244.

⁴⁷*Thomas D. et al. (ed.)*. Early Muslim Polemic Against Christianity: Abu Isa Al-Warraq's' Against the Incarnation'. UK: CambridgeUniversityPress, 2002. P. 96–97.

‘Ади указывает, что «Благо связано с Отцом, Мудрость – с Сыном, а Сила – со Святым Духом⁴⁸». Яхья ибн ‘Ади уточняет, что ошибка Аль-Кинди заключается в понимании термина «ипостась» как «индивидуум»⁴⁹, что приводит к той же ошибке, которую совершил и Евномий⁵⁰. Доведение аргументации оппонента до абсурда, представленное в труде Аль-Кинди, Яхья опровергает тем, что сам Аль-Кинди «характеризует Творца, указывая, что Он есть Бог, что Он Един, что Он есть Сущность»⁵¹. В итоге Яхья ибн ‘Ади указывает, что «Сущность характеризуется каждым из трёх атрибутов, и они являются безначальными, они не приходят в бытие, как что-то принадлежащее Сущности, чего не было ранее»⁵², при этом он описывает Божественные Ипостаси как безначальные, но не беспричинные, утверждая, что не всё, что имеет причину, имеет начало во времени. В вопросе потенциального «ограничения» Божества при Воплощении Сына, Слова Божьего, Яхья ибн ‘Ади опирается на триаду (Отец как абстрактный Разум, Сын как постигающий Свою Сущность (разумеющий) и Святой Дух, постижимый в Своей Сущности (уразумеваемый))⁵³, соответственно, построение интеллектуальной «модели» Троицы не только соотносится с богословием калама, не только противостоит наивным мусульманским представлениям о Троице, но и позволяет передать единство Сущности и различие Ипостасей – при всей сложности любой аналогии, проблемам, которые сопровождают подобные построения, а также при их ограничениях. Познание человеческой природы через Разум и соединение с ней, по мнению Яхьи ибн Ади⁵⁴, определяет в том числе и логику

⁴⁸ *قادر*, как отмечается в словаре Х. К. Баранова, значения – «сильный, могучий, способный», Баранов Х. К. Арабо-русский словарь. М. : Рус. яз., 1989. С. 624.

⁴⁹ Подразумевается «الأشخاص» – множественное число от «شخص», «особа, персона, лицо» – Баранов Х. К. Арабо-русский словарь. М. : Рус. яз., 1989. С. 395.

⁵⁰ Schöck C. The Controversy between al-Kindī and Yaḥyā b. ‘Adī on the Trinity, Part Two: Gregory of Nyssa’s and Ibn ‘Adī’s Refutations of Eunomius’ and al-Kindī’s ‘Error’ // *Oriens*. 2014. Vol. 42. № 1-2. P. 245.

⁵¹ *Ibid.* P. 246.

⁵² *Ibid.* P. 247.

⁵³ Platti E. Les Objections de Abū ‘īsā al-Warrāq Concernant l’incarnation et les reponses de Yaḥyā Ibn ‘Adī // *Quaderni di Studi Arabi*. 1987. Vol. 5. P. 664–665.

⁵⁴ *Ibid.*

Воплощения. «Понятно, что разум – это некая существующая субстанция, и понятие разума не включает в себе ни понятие разумеющего, ни понятие уразумываемого, [также] и понятие уразумываемого отлично от понятия разума и от понятия разумеющего, и потому очевидно всякому здравому уму, что тот, кто разумеет свою субстанцию в силу разумения своей субстанции, приобретает понятие разумеющего, а в силу того, что его разумеет его же субстанция, становится и уразумываемым по своей субстанции. Тем самым он приобретает три различных атрибута, становясь разумом, разумеющим и уразумываемым, но при этом он – одна субстанция, потому что тот, кто по своей сущности есть разум – он же есть и разумеющий, и уразумываемый»⁵⁵. Таким образом, три атрибута в богословии Яхьи ибн ‘Ади сводятся практически до философских категорий. Тринитарное богословие, выстроенное по моделям логики, теряет мистический характер, становясь объектом спекулятивной философии.

Логика рассуждений Яхьи ибн ‘Ади хорошо прослеживается на следующем примере, где он разбирает положение «нет никого равного Богу». Сперва Яхья ибн ‘Ади отмечает, что отсутствие равного Богу возможно в двух аспектах: либо нет никого и ничего, равного Ему среди любых существ и творений, либо же в том, что присутствует в Нём, даже если Он может соглашаться в чём-то с одним из Своих атрибутов. Логическая последовательность по данному вопросу следующая:

«Если Он не равен какому-либо существу, то существо также не равно Ему. <...> Поскольку каждый из двух не равен другому, получается, что каждый из них равен другому в своём неравенстве друг другу, и ни одно из них не является неравным больше, чем другое, ни одно неравенство не исключает неравенство другого, они равны друг другу в своём неравенстве и несходстве. Таким образом, они должны быть равными друг другу в том, что они не равны друг другу (одинаково). Но в этом случае нет ничего, что могло бы быть не равно чему-либо во всём»⁵⁶.

В данном случае попытка рациональной аргументации имеет своей целью опровержение одного из аргументов мусульман против учения

⁵⁵Трактат Шейха Яхьи ибн ‘Ади об истинности христианского исповедания, что Великий и Могущественный Творец – одна Сущность, обладающая тремя атрибутами / Приложение I к статье Давыденкова О. В. // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 2014. № 5. С. 93–94.

⁵⁶*Ibn-Adī Y., Mandolino G. Treatise on divine unity according to the doctrine of the Christians. Brill, 2024. P. 172–173.*

о Троице. Доведение до абсурда становится основой полемической стратегии Яхьи ибн ‘Ади, при этом она часто использовалась и теми, с кем он вступал в полемику, – в частности, тем же Аль-Кинди.

Другой важной богословской темой, находящейся в центре полемики Яхьи ибн ‘Ади, становится вопрос свободной воли и действий человека. В частности, его оппоненты утверждали: творцом всех действий является Бог, а человек только усваивает эти действия. Позиция Яхьи ибн ‘Ади заключается в следующем: не только предвечный Бог способен творить, но и человек, несмотря на то что он приведён в бытие сам, может приводить в бытие действия⁵⁷, Яхья ибн ‘Ади употребляет для обозначения действий человека термин عرض – случаться, происходить⁵⁸.

Вопрос предопределения и свободы человека Яхья ибн ‘Ади рассматривал следующим образом:

«Творец – да возвысится Сила Его – знает, что произойдёт, до того, как это произошло. Он знает „скрытое“⁵⁹ – да будет Он Прославлен! Однако по Своей справедливости, по Своей милости, по Своей правде Он не предписывает грех до того, как кто-то его совершит, и Он не наказывает того, кто ещё не согрешил, до того, как он начал действовать. И таким же образом Он не вознаграждает тех, кто не делает добро, пока они по-настоящему не заслужат это. Знание это не направляет, не управляет и не предписывает никому делать то, чего он не хочет, с двух точек зрения: знание не принуждает и не запрещает. Знание Бога лишь предваряет то, чему предстоит свершиться, и что не свершится – Хвала и Благословение Богу, да святится Имя Его!»⁶⁰ Таким образом, мы видим в творении Яхьи ибн ‘Ади стремление разрешить «парадокс» всезнания и предопределения тем, что человек сохраняет свободу воли, действует самостоятельно, при этом Бог знает, как человек поступит, но выбор совершается не в рамках предписания.

В сочинении «О наших словах: „И воплотившегося от Святого Духа и Марии Девы“» Яхья ибн ‘Ади касается важнейшего вопроса, связанного

⁵⁷ *Platti E. Yahyā ibn ‘Adī, Disciples and Masters: On Questions of Religious Philosophy // The Character of Christian-Muslim Encounter. Brill, 2015. P. 72.*

⁵⁸ Баранов Х. К. Арабо-русский словарь. М. : Рус. яз., 1989. С. 508.

⁵⁹ От глагола «خَفِيَ» – «быть скрытым, тайным, неизвестным». Баранов Х. К. Арабо-русский словарь. М. : Рус. яз., 1989. С. 230.

⁶⁰ Цит. По: *Platti E. Yahyā ibn ‘Adī, Disciples and Masters: On Questions of Religious Philosophy // The Character of Christian-Muslim Encounter. Brill, 2015. P. 79.*

с проблемой Боговоплощения. Текст отличается от большинства посвящённых данной тематике творений арабоязычных авторов, в том числе и тем, что Яхъя ибн 'Ади активно обращается к Евангелию. Безусловно, философский ход мысли, следование правилам логики и спекулятивные рассуждения присутствуют и в этом произведении. Важнейшим с точки зрения понимания богословия представляется завершающая часть данного труда: «Христос состоит из человечества и Божества; обе эти [субстанции] существуют в Нём, объединившись, – потому разрешается описывать Его через их атрибуты»⁶¹. Здесь же встречается опровержение несторианской позиции: «Слова же „построила себе жилище“ предрекают вселение Божества в человечество, что есть вселение единства (иттихад), подобное единству тела и души в человеке, но не вселение обитания (сакан)»⁶². Таким образом, Яхъя ибн 'Ади подчёркивает соответствие яковитской, монофизитской доктрины тексту Евангелия, и, если в вопросе триадологии его позиция представляется «общей» для всех направлений арабоязычного христианства, то в вопросе христологии он проводит внутрехристианскую полемику, подчёркивая неприемлемость несторианской концепции (обитание Христа как во храме – это наиболее характерный элемент несторианской терминологии).

Заключение. Таким образом, Яхъя ибн 'Ади является не просто одним из значимых арабоязычных христианских богословов, но и ярким примером взаимодействия христиан и мусульман в арабоязычной среде. Кроме того, именно в трудах Яхъя ибн 'Ади проявился философский подход, опора на разум, характерные для арабоязычного христианского богословия в целом. Важным представляется то, что Яхъя ибн 'Ади демонстрирует возможность христианского богословия выдерживать спекулятивную критику, основанную на правилах логики. Тем не менее, в силу конфессионального характера и принятия «атрибутистской» концепции, характерной для арабоязычного христианства, не все представления Яхъя ибн 'Ади представляются допустимыми с православной точки зрения. В то же время сама логика последовательного богословского ответа в рамках философии как некоей «общей почвы» может быть полезна при построении современного межрелигиозного диалога как с точки зрения обращения

⁶¹ Нофал Ф. О. 'Абу Закарийя Йахйя б. 'Адиат-Тикрити О наших словах: «И воплотившегося от Святого Духа и Марии Девы» // Христианство на Ближнем Востоке. 2017. № 2. С. 85.

⁶² Там же.

к положительному опыту прошлого, так и с точки зрения демонстрации внутренней непротиворечивости христианского богословия. Тем не менее, определённые акценты Яхьи ибн 'Ади, а также его христологическая позиция остаются спорными, а убедительность аргументации может быть поставлена под сомнение.

Полемический метод Яхьи ибн 'Ади предусматривает философское обоснование, логическую аргументацию и рациональное объяснение. Эти элементы типичны для арабоязычных христианских авторов, Яхья ибн 'Ади опирается как на классическую философию и логику, так и на аспекты, традиционные для калама и мутазилитского богословия. Находящийся на стыке традиционного богословия и исламской философии, Яхья ибн 'Ади во многом определил дальнейшее развитие христианской мысли на Ближнем Востоке.

Источники

1. Трактат Шейха Яхьи ибн 'Ади об истинности христианского исповедания, что Великий и Могущественный Творец – одна Сущность, обладающая тремя атрибутами / Приложение I к статье Давыденкова О. В. // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 2014. № 5. С. 92–94.
2. *Нобал Ф. О.* 'Абу Закарийя Йахья б. 'Ади ат-Тикрити О наших словах: «И воплотившегося от Святого Духа и Марии Девы» // Христианство на Ближнем Востоке. 2017. № 2. С. 81–88.
3. *Ibn-'Adī Y., Griffith S. H.* The reformation of morals: a parallel Arabic-English text. Brigham Young University Press, 2002. 134 p.
4. *Ibn-'Adī Y., Mandolino G.* Treatise on divine unity according to the doctrine of the Christians. Brill, 2024. 400 p.

Литература

5. *Давыденков О. В.* Интеллектуальная аналогия в тринитарном богословии арабо-христианских писателей IX–XIII вв. // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 2014. № 5. С. 81–102.
6. *Adamson P.* Yaḥyā Ibn 'Adī Against Al-Kindī on the Trinity // Journal of Eastern Christian Studies. 2020. Vol. 72. № 3-4. P. 241–271.
7. *Adamson P.* Al-Kindi. NY: Oxford University Press, 2006. 272 p.
8. *Graf G.* Geschichte der christlichen arabischen Literatur: vol. II: die Schriftsteller bis zur mitte des 15. Jahrhunderts. Roma, 1947. 512 s.
9. *Griffith S.* The Philosophical Life in Tenth Century Baghdad: The Contrubution of Yahya ibn Adī's KitābTahdhīb al-Akhlāk // Christians at the Heart of Islamic Rule. P. 129–150.
10. *Omar M. N. et al.* The life of Yahya Ibn 'Adi: a famous Christian philosopher of Baghdad // Mediterranean Journal of Social Sciences. 2015. Vol. 6. № 2S5. P. 308–314.

11. *Omar M. N. Yahya Ibn 'Adi on Self-Management // The Social Sciences. 2012. Vol. 7. № 4. P. 603–610.*
12. *Platti Emilio. Yahya ibn 'Adi in: Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History, Volume 2 (900–1050) / Edited by David Thomas and Alex Mallett. Leiden & Boston: Brill, 2010. P. 390–438.*
13. *Pietruschka U. The Tahdhīb al-akhlāq Attributed to Yaḥyā b. 'Adī // Peter Gemeinhardt-Sebastian Günther Ilinca Tanaseanu-Döbler-Florian Wilk Editorial Board Wolfram Drews Alfons Fürst-Therese Fuhrer. P. 179–203.*
14. *Platti E. Yaḥyā ibn 'Adī, Disciples and Masters: On Questions of Religious Philosophy // The Character of Christian-Muslim Encounter. Brill, 2015. P. 60–84.*
15. *Platti E. Les Objections de Abū'īsā al-Warrāq Concernant l'incarnation et les reponses de Yaḥyā Ibn 'Adi // Quaderni di Studi Arabi. 1987. Vol. 5. P. 661–666.*
16. *Renima A. الكتابات المسيحية الوسيطية للمسلمون في الكنائس المسيحية الوسيطية Muslims in Christian medieval writings // مجلة المرأة للدراسات المغاربية 2025. T. 5. Vol. 2. P. 88–105.*
17. *Schöck C. The Controversy between al-Kindī and Yaḥyā b. 'Adī on the Trinity (part one): A Revival of the Controversy between Eunomius and the Cappadocian Fathers // Oriens. 2012. Vol. 40. № 1. P. 1–50.*
18. *Schöck C. The Controversy between al-Kindī and Yaḥyā b. 'Adī on the Trinity, Part Two: Gregory of Nyssa's and Ibn 'Adī's Refutations of Eunomius' and al-Kindī's 'Error' // Oriens. 2014. Vol. 42. № 1-2. P. 220–253.*
19. *Thomas D. et al. (ed.). Early Muslim Polemic Against Christianity: Abu Isa Al-Warraq's 'Against the Incarnation'. UK: Cambridge University Press, 2002. 314 p.*

D. V. Isaev

THEOLOGY AND POLEMICAL METHOD OF YAHYA IBN 'ADI IN THE CONTEXT OF ISLAMIC PHILOSOPHY

Abstract: This article examines the apologetics of the Arabic-language Christian author Yahya ibn 'Adi, a prominent representative of Monophysite, Jacobite Christianity. The author offers an overview of the most authoritative contemporary foreign studies devoted to the works of Yahya ibn 'Adi. The article analyzes the main themes, works, philosophical and theological approaches of this Arabic-language philosopher, as well as the main directions of Yahya ibn 'Adi's theological reflections, his polemical strategy, and methods of philosophical construction. Their significance in the development of Arabic-language Christian theology is noted. The author examines both Yahya ibn 'Adi's polemical works and those in which the Arabic-language theologian develops positive definitions of his own philosophical premises in the context of polemics with Islam and a response to the main challenges of Muslim theologians. This paper presents references and citations from the works of Yahya ibn 'Adi, including those not currently translated into Russian.

Key words: Arabic, Eastern Christianity, Jacobites, Monophysitism, Christian tradition, theological language. Apologetics, Yahya ibn 'Adi.

About the author: Isaev Danil Vladimirovich, PhD in Philology, Acting Head of the Department of Ecclesiastical and Practical Disciplines of the Orenburg Theological Seminary, Associate Professor of the Department of English and Methods of English Teaching, Orenburg Teaching Training University (Russia, Orenburg).

Sources

1. Traktat SHEjha YAh"i ibn 'Adi ob istinnosti hristianskogo ispovedaniya, chto Velikij i Mogushchestvennyj Tvorec – odna Sushchnost', obladayushchaya tremya atributami / Prilozhenie I k stat'e Davydenkova O. V. // Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 7: Filosofiya. 2014. № 5. S. 92–94. *In Russian.*
2. *Nofal F. O.* 'Abu Zakariija Jahja b. 'Adi at-Tikriti O nashih slovah: «I voplotivshego-sya ot Svyatogo Duha i Marii Devy» // Hristianstvo na Blizhnem Vostoke. 2017. № 2. S. 81–88. *In Russian.*
3. *Ibn-'Adī Y., Griffith S. H.* The reformation of morals: a parallel Arabic-English text. Brigham Young University Press, 2002. 134 p. *In English.*
4. *Ibn-'Adī Y., Mandolino G.* Treatise on divine unity according to the doctrine of the Christians. Brill, 2024. 400 p. *In English.*

Literature

5. *Davydenkov O. V.* Intellektual'naya analogiya v trinitarnom bogoslovii arabo-hristianskih pisatelej IX–XIII vv. // Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 7: Filosofiya. 2014. № 5. S. 81–102. *In Russian.*
6. *Adamson P.* Yahyā IBN 'Adī Against Al-Kindī on the Trinity // Journal of Eastern Christian Studies. 2020. Vol. 72. № 3-4. P. 241–271. *In English.*
7. *Adamson P.* Al-Kindi. NY: Oxford University Press, 2006. 272 p. *In English.*
8. *Graf G.* Geschichte der christlichen arabischen Literatur: vol. II: die Schriftsteller bis zur mitte des 15. Jahrhunderts. Roma, 1947. 512 s. In German.
9. *Griffith S.* The Philosophical Life in Tenth Century Baghdad: The Contribution of Yahya ibn Adī's Kitāb Tahdhīb al-Akhlāk // Christians at the Heart of Islamic Rule. P. 129–150. *In English.*
10. *Omar M. N. et al.* The life of Yahya Ibn 'Adi: a famous Christian philosopher of Baghdad // Mediterranean Journal of Social Sciences. 2015. Vol. 6. № 2S5. P. 308–314. *In English.*
11. *Omar M. N.* Yahya Ibn 'Adi on Self-Management // The Social Sciences. 2012. Vol. 7. № 4. P. 603–610. *In English.*
12. *Platti Emilio.* Yahya ibn 'Adi in: Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History, Volume 2 (900-1050) / Edited by David Thomas and Alex Mallett. Leiden & Boston: Brill, 2010. P. 390–438. *In English.*
13. *Pietruschka U.* The Tahdhīb al-akhlāq Attributed to Yahyā b. 'Adī // Peter Gemeinhardt • Sebastian Günther Ilinca Tanaseanu-Döbler • Florian Wilk Editorial Board Wolfram Drews • Alfons Fürst • Therese Fuhrer. P. 179–203. In German.
14. *Platti E.* Yahyā ibn 'Adī, Disciples and Masters: On Questions of Religious Philosophy // The Character of Christian-Muslim Encounter. Brill, 2015. P. 60–84. *In English.*
15. *Platti E.* Les Objections de Abū'isā al-Warrāq Concernant l'incarnation et les reponses de Yahyā Ibn 'Adi // Quaderni di Studi Arabi. 1987. Vol. 5. P. 661–666. *In French.*

16. Renima A. *المسلمون في الكتابات المسيحية الوسيطية* Muslims in Christian medieval writings // *مجلة المرأة للدراسات المغاربية* 2025. T. 5. Vol. 2. P. 88–105. *In English / In Arabian*.
17. Schöck C. The Controversy between al-Kindī and Yaḥyā b. 'Adī on the Trinity (part one): A Revival of the Controversy between Eunomius and the Cappadocian Fathers // *Oriens*. 2012. Vol. 40. № 1. P. 1–50. *In English*.
18. Schöck C. The Controversy between al-Kindī and Yaḥyā b. 'Adī on the Trinity, Part Two: Gregory of Nyssa's and Ibn 'Adī's Refutations of Eunomius' and al-Kindī's 'Error' // *Oriens*. 2014. Vol. 42. № 1-2. P. 220–253. *In English*.
19. Thomas D. et al. (ed.). *Early Muslim Polemic Against Christianity: Abu Isa Al-Warraq's 'Against the Incarnation'*. UK: Cambridge University Press, 2002. 314 p. *In English*.

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ЦЕРКВИ

УДК 94:271.2-664.5(=512.37)«1771/1773»

С. В. Джунджузов, Л. Б. Полшкова

ХРИСТИАНИЗАЦИЯ КАЛМЫКОВ, ВОЗВРАЩАВШИХСЯ В РОССИЮ ВО ВРЕМЯ И ПОСЛЕ ОТКОЧЁВКИ В КИТАЙ В 1771–1773 ГГ.

Аннотация: В статье анализируются ранее не изученные в историографии аспекты принятия православного крещения калмыками, которые после откочёвки основной части Калмыцкой орды в Китай в 1771 г. вернулись на территорию Российской империи. Источниковую базу исследования составили материалы фонда «Оренбургская губернская канцелярия» Объединённого государственного архива Оренбургской области. Нижней хронологической границей работы определён январь 1771 г. – момент ухода калмыков-торгоутов с прежних кочевий; верхней – осень 1773 г., начало восстания под предводительством Е. Пугачёва. В заключении обосновывается вывод, что смена буддийского вероисповедания на православное у калмыков, вернувшихся в Россию, диктовалась сугубо практическими основаниями. К их числу относились: финансовая помощь, которую государство предоставляло крещёным представителям нехристианских народов; стремление избавиться от эксплуатации со стороны калмыцкой знати; возможность воссоединения с родственниками, уже принявшими крещение; наконец, надежда избежать наказания за совершённые противоправные действия. Общее количество крестившихся калмыков за указанный период, по оценкам, могло составлять сто и более человек. Отсутствие сводных статистических сведений не позволяет привести более точные данные.

Ключевые слова: казаки, казахи, калмыки, крещёные калмыки, Китай, откочёвка 1771 г., крещение, Оренбургская губерния, плен, Россия, христианизация.

Сведения об авторах: Джунджузов Степан Викторович, доктор исторических наук, доцент, профессор кафедры истории России, Оренбургский государственный педагогический университет (Россия, Оренбург). E-mail: djund@yandex.ru, ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8937-5690>.

Полшкова Лариса Борисовна, кандидат исторических наук, доцент, заведующий кафедрой истории и социально-гуманитарных дисциплин, Оренбургская духовная семинария (Россия, Оренбург). E-mail: metodist-orends@mail.ru.

Цитирование: Джунджузов С. В., Полшкова Л. Б. Христианизация калмыков, возвращавшихся в Россию во время и после откочёвки в Китай в 1771–1773 гг. // Вестник Оренбургской духовной семинарии. 2026. Вып. 1 (38). С. 92–108.

Поступила в редакцию: 17.02.2026. Принята к публикации: 20.03.2026.

Введение. Православие в Российской империи XVIII в. выполняло не только духовную, но и важную государственно-интегративную функцию, выступая в качестве одной из основ объединения разнородных этносов и религиозных групп вокруг имперского центра. Принятие Святого Крещения открывало перед представителями нехристианских этносов доступ к покровительству государства, правовой защите, материальной поддержке и возможности встраивания в сословную структуру империи. В январе 1771 года большая часть калмыков-торгоутов во главе с наместником Калмыцкого ханства Убаши, недовольная усилением административного давления со стороны российских властей, приняла решение оставить прежние кочевья в Нижнем Поволжье и откочевать в Джунгарию, перейдя в китайское подданство. Однако уже вскоре после ухода основной массы орды началось возвращение калмыков на прежние места обитания. Отдельные группы и одиночки, не выдержав тягот пути, голода, болезней и притеснений со стороны китайских чиновников, а также спасаясь от плена у казахов (киргиз-кайсаков), стали появляться на пограничных линиях Российской империи уже в конце февраля – начале марта 1771 г. Процесс возвращения продолжался и в 1772–1773 гг., достигнув своего пика в период, предшествовавший восстанию Е. И. Пугачёва.

Историография. История изучения христианизации крещёных калмыков и их поселения в Волго-уральском регионе имеет давнюю традицию¹. Однако говорить о её научной завершённости не приходится. Формирование этноконфессиональной группы крещёных калмыков явилось закономерным результатом принятия калмыками российского подданства и дальнейшего взаимодействия с русскими казаками и жителями соседних уездов. Начальные сведения о переходе калмыков в лоно Православной Церкви относятся к XVII в. В шерти (договорная клятва – С. Д.),

¹ Подробные сведения о волжских калмыках, собранные на месте Н. Нефедьевым. СПб. : тип. Карла Крайя, 1834. 286 с.; *Рычков П. И.* Топография Оренбургской губернии. Оренбург : Оренб. отд. Имп. Рус. геогр. общества, 1887. 405 с.; *Витевский В. Н. И.* И. Неплюев и Оренбургский край в прежнем его составе до 1758 года. Вып. 2. Казань : Типо-лит. В. М. Ключникова, 1890. 368 с.; *Гурий (Степанов), священномученик.* Очерки истории распространения христианства среди монгольских племен : в 2 т. Т. 1. Калмыки. Казань : Центральная типография, 1915. 254 с.; *Шовунов К. П.* Калмыки в составе Российского казачества (вторая половина XVII–XIX вв.). Элиста : Союз казаков Калмыкии, Калмыцкий институт общественных наук, 1992. 320 с.; *Орлова К. В.* История христианизации калмыков: середина XVII – начало XX в. М. : Вост. лит., 2006. С. 58; *Джунджужов С. В.* Калмыки в Среднем Поволжье и на Южном Урале: имперские механизмы аккультурации и проблема сохранения этнической идентичности (середина 30-х годов XVIII – первая четверть XX века): монография. Оренбург : ОГАУ, 2014. 434 с.

подписанной в 1673 г. астраханским воеводой Я. Н. Одоевским и калмыцким тайшей Аюкой, содержалось обязательство калмыцкой стороны не требовать возвращения в улусы принимавших крещение калмыков².

Целенаправленная политика христианизации калмыков наметилась в конце царствования Петра I. 15 ноября 1724 г. в Санкт-Петербурге был проведён обряд крещения внука Аюки-хана Баксадая-Доржи и семи сопровождавших его зайсангов. Восприемником новокрещёного калмыцкого владельца (нойона) Петра Петровича Тайшина стал сам император. По возвращении П. Тайшина в Калмыцкое ханство при его улусе в 1725 г. была учреждена первая православная миссия, которую возглавил иеромонах Никодим Ленкеевич. По сведениям, представленным Астраханской духовной консисторией, с 1724 по 1735 г. миссионерами было окрещено 863 кибитки (семьи) «и в них мужского и женского пола 2883 души»³. Более весомым показателем до 1,5 тыс. кибиток окрещённых калмыков оперирует К. В. Орлова⁴.

Члены миссии постоянно сталкивались с враждебным отношением со стороны подстрекаемой буддийским духовенством калмыцкой знати, так как для её представителей – нойонов и зайсангов – простолюдины являлись объектом собственности и власти. Под их давлением к 1736 г. Православная миссия свернула активную деятельность в Калмыцкой степи. Оставшиеся без попечения духовных пастырей и защиты русских властей, крещёные калмыки подпадали под влияние своих некрещёных сородичей и владельцев и в большинстве своём вновь становились приверженцами буддийского вероучения.

Под давлением указанных обстоятельств и прошений самого крещёного владельца Петра Тайшина правительство принимает решение о переводе крещёных калмыков на отдалённую от Калмыцкого ханства территорию Российской империи. С этой целью в 1737 г. в Самарском Поволжье было основано поселение крещёных калмыков с административным центром в Ставрополе-на-Волге (с 1964 г. – Тольятти). С конца 1740-х гг. крещёных калмыков также стали селить в окрестностях Оренбурга.

² Историческое обозрение волжских калмыков // Журнал министерства внутренних дел. 1833. № 7. С. 308.

³ Национальный архив Республики Татарстан (НАРТ). Ф. 10. Оп. 2. Д. 1249. Л. 28.

⁴ Орлова К. В. История христианизации калмыков: середина XVII – начало XX в. ... С. 58.

Численность крещёных калмыков в новых поселениях существенно возрастала в периоды обострений политической ситуации в Калмыцком ханстве, когда неудачливые сторонники одной из борющихся за верховную власть группировок вынуждены были искать убежище в России и с подвластными им людьми воспринимали православие. В начале 1760-х гг. к ним присоединились вытесненные китайскими завоевателями и принявшие в России христианство джунгары. К 1768 г. численность ставропольских крещёных калмыков составила 8157 человек – 4236 мужчин и 3921 женщина⁵. Сведений о численности оренбургских калмыков в последней трети XVIII в. не установлено. Но если учесть, что к концу века за счёт крещёных оренбургских калмыков формировались две роты тысячного оренбургского корпуса, то можно предположить, что численность жителей на отведённой им в Бузулукском уезде территории не должна была быть менее тысячи человек.

Собственно, сама политика христианизации, проводимая Православной Церковью при поддержке государства, по мнению историков-калмыковедов, оказала весомое влияние на решение наместника Калмыцкого ханства Убаши вывести калмыцкий народ из российского подданства⁶.

Тысячи калмыков стали казахскими пленниками. Недовольными оказанным «гостеприимством» остались и рядовые калмыки, принятые в китайское подданство. Большинство сумевших вернуться в Россию калмыков жаловались на «худое» их содержание китайцами. Один из таких возвратившихся калмыков, Бара Анбин, рассказал: «Всем калмыкам от китайцев провиант идёт на четырёх человек по мешку муки и по барану в месяц, и содержание их самое худое и пищу недостаточное». Те немногие, кому удавалось перейти китайскую границу, становились добычей казахов. Как пояснял тот же Анбин: «Только тех беглых киргизы не пропускают никогда, захватывая, у себя держат. А которым убежать не удастся и посланными китайцами пойманы будут, всем рубят головы, как то и при нем пойманным и привезенным семерым калмыкам, головы при собрании калмык отрубили»⁷.

⁵ ОГАОО. Ф. 6. Оп. 11. Д. 323. Л. 98.

⁶ Джунджузов С. В. Калмыки в Среднем Поволжье и на Южном Урале... С. 63; Цорюмов А. В. Калмыцкое ханство в составе России: проблемы политических взаимоотношений. Элиста : Джангар, 2007. С. 338–339.

⁷ Витевский В. Н. И. И. Неплюев и Оренбургский край в прежнем его составе... 368 с.; Гурий (Степанов), священномученик. Очерки истории распространения христианства... 254 с.; Джунджузов С. В. Калмыки в Среднем Поволжье и на Южном Урале... 434 с.

В представленном исследовании рассматриваются не нашедшие отражения в историографии события, связанные с крещением калмыков, возвращавшихся в Россию из откочевавшей в 1771 г. в Китай Калмыцкой орды.

Цель исследования – на основе архивных источников установить причины, побуждавшие калмыков, возвращавшихся в Россию после откочёвки 1771 г., к смене вероисповедания, а также проанализировать обстоятельства их перехода в христианство и последующего определения на жительство в калмыцкие поселения Оренбургской губернии.

Научная новизна. Вводимые в научный оборот архивные материалы позволяют реконструировать формальную процедуру крещения (от публичного заявления до определения на жительство), что дополняет историографию христианизации кочевых народов России микроисторическим уровнем анализа.

Теоретическая значимость исследования состоит в уточнении механизмов и мотивации религиозной конверсии в поликонфессиональной Российской империи второй половины XVIII в. На примере калмыков-возвращенцев 1771–1773 гг. показано, что принятие православия определялось не только государственно-церковной политикой, но и рациональным выбором, обусловленным материальными, социальными и правовыми соображениями. Результаты могут служить основой для сравнительных исследований религиозной конверсии среди других этносов империи.

Авторами использовались историко-генетический, структурно-функциональный **методы** исследования.

Источниковый материал был выявлен в фонде 3 «Оренбургская губернская канцелярия» Объединённого государственного архива Оренбургской области. Для изучения рассматриваемых событий были изучены донесения военных чиновников о задержании калмыков на пограничных линиях и об объявленном ими желании воспринять Святое Крещение; ордера оренбургского губернатора в Оренбургскую духовную консисторию о подготовке и проведении обряда крещения и направлении новокрещёных калмыков на поселение в Оренбург или в Ставрополь. Особую ценность представляют задокументированные показания самих калмыков, в которых указывались: имя, возраст, происхождение, обстоятельства ухода и возвращения в Россию, и обязательно подтверждённое личное желание стать православным христианином.

Хронологические рамки данного исследования ограничиваются периодом 1771–1773 гг. Его нижняя граница определяется временем

откочёвки калмыков-торгоутов из России, а верхняя – начавшимся осенью 1773 г. восстанием Е. И. Пугачёва, ставшим помехой для приёма и перемещения возвращавшихся калмыков. Разорение поселений крещёных калмыков в Среднем Поволжье и на Южном Урале в период «пугачёвского лихолетья» привело к тому, что наряду с приёмом калмыков, возвращавшихся из Китая и казахского (киргиз-кайсацкого) плена, российским властям приходилось заниматься поиском и задержанием ставропольских и оренбургских крещёных калмыков.

Обсуждение и результаты. Первое, к тому же коллективное, прошение о желании перейти в христианство последовало от 54 калмыков, вышедших 9 февраля 1771 г. из Казахской степи в Калмыкову крепость. О себе они рассказали, что прежде в четырнадцати кибитках имели кочевье по берегам Каспийского моря. По распоряжению наместника Калмыцкого ханства Убаши они были отведены к реке Камыш-Самаре и там оставлены на кочевье. Пробыв там два дня и убедившись, что места для привольного кочевья недостаточно, решили повернуть обратно, но были ограблены настигшими их улусными людьми нойона Асархи. Грабители отобрали лошадей, скот и все имевшиеся у них деньги. Калмыки, потерявшие всё своё имущество, чтобы идти вслед за Калмыцкой ордой, вынуждены были бросить в степи больных старика и ребёнка. Кроме дозволения к восприятию Христианского закона, они просили разрешения на поселение в Яицком городке и взыскании с нойона Асархи, задержанного походным атаманом Алексеем Митрясовым, всего отобранного у них имущества⁸.

Первой реакцией оренбургского губернатора Ивана Андреевича Рейнсдорпа на полученное донесение было требование: «всех калмык, в том числе и желающих воспринять Святое Крещение, отправить в их места, дав, однако, знать о том их желании астраханскому губернатору, который, имея о том достаточное наставление, может по прошениям их и во Святое Крещение допустить, а притом, по жалобе их, удовольствие им доставить»⁹. Однако калмыки, ходатайствовавшие об оставлении их на землях Яицкого войска, вовсе не желали возвращаться в Астраханскую губернию, где их могли передать в управление тому же Асархи или другому, не менее алчному нойону.

⁸Объединенный государственный архив Оренбургской области (ОГАОО). Ф. 3. Оп. 1. Д. 114. Л. 126, 330–331.

⁹ОГАОО. Ф. 3. Оп. 1. Д. 118. Л. 8.

К удовольствию этих калмыков исполнение распоряжения оренбургского губернатора яицким войсковым начальством было отложено. Отсрочка объяснялась двумя обстоятельствами: во-первых, перевозить большую партию людей в зимнее время было крайне затруднительно; во-вторых, потерявшие скот калмыки были настолько бедны, что не имели средств даже для собственного пропитания¹⁰. В данном случае сработала поговорка «не было счастья, да несчастье помогло». Губернатор И. А. Рейнсдорп пересмотрел своё решение. 2 марта 1771 г. в письме командующему войсками Оренбургского корпуса генерал-майору Ивану Кирилловичу Давыдову он предложил переправить желающих стать христианами калмыков в Ставрополь, и там, по наставлению в православном вероучении, крестить¹¹. Расходы, связанные с содержанием калмыков в Яицком войске, их сопровождением сначала до Самары, а затем от Самары до Ставрополя, предписывалось возместить за счёт суммы, определённой в Ставропольском войске на снабжение бедных калмыков¹². Через три дня И. К. Давыдов заверил губернатора, что калмыки охотно согласились идти в Самару и от крещения не отказываются¹³.

Калмыки, временно оставленные при Яицком войске, воспользовались задержкой для подачи коллективного иска о взыскании понесённых ими убытков на сумму на 1060 рублей 75 копеек с улусных людей нойона Асархи. Принимая обвинение, Асархи обещал провести собственное расследование: «и, ежели то найдётся, в то время и удовольствованы быть могут». Однако И. К. Давыдов выразил уверенность, что после отправки улуса Асархи в Астрахань «никакого удовольствия от него уповать не можно»¹⁴.

Большая часть выразивших желание креститься калмыков, численностью 37 человек, в сопровождении конвоя из яицких казаков, прибыли в Самару 18 марта. В Самарской комендантской канцелярии каждому из них на продовольствие и покупку одежды выдали по 50 копеек. На следующий день, под конвоем теперь уже самарских казаков,

¹⁰ ОГАОО. Ф. 3. Оп. 1. Д. 114. Л. 447.

¹¹ Там же. Л. 478.

¹² ОГАОО. Ф. 3. Оп. 1. Д. 118. Л. 8.

¹³ Там же. Л. 122.

¹⁴ ОГАОО. Ф. 3. Оп. 1. Д. 114. Л. 126.

на десяти казачьих подводах калмыки выехали в Ставрополь¹⁵. Семнадцать заболевших калмыков из этой партии до выздоровления было решено оставить в Яицком городке. Из них десять человек были отправлены в Ставрополь 10 мая¹⁶.

В качестве одной из причин перехода некоторых калмыков в христианство современники и исследователи православного миссионерства объясняют их стремлением избежать наказания за совершённые преступления. 15 октября 1771 г. на имя оренбургского губернатора И. А. Рейнсдорпа от калмыков Цой Лозана Темирова и Шарапа Дондукова было подано прошение об освобождении их из острога и намерении «восприять Христианский закон и от того возыметь себе некоторую свободу». К этому времени Темиров и Дондуков уже шесть месяцев содержались в заточении и вместе с ссыльными посылались на казённые работы¹⁷.

Темиров и Дондуков обвинялись в подстрекательстве и принуждении калмыков, состоявших казаками Яицкого войска, и кочевавших на войсковой территории волжских калмыков присоединиться к мятежной Калмыцкой орде и идти в Джунгарию. Кроме того, Шарап Дондуков обвинялся в организованном совместно с подельниками калмыками захвате на реке Деркул 200 татарских лошадей. А нанятый их пасти башкир А. Кунаков, без его участия, был ранен в ногу¹⁸. На допросе в Оренбургской губернской канцелярии Цой Лозан Темиров представил дело так, будто на побег они решились под влиянием слуха и давлением владельцев. Ушедшие с наместником Убаши калмыки никакого имущества у него не взяли. Зато задержавшая их казачья команда отобрала у Ш. Дондукова шесть верблюдов, три лошади, 12 коров, 12 овец, ружьё и 4 рубля денег, а у него осёдланного иноходца и денег 40 рублей¹⁹.

До подачи прошения о восприятии христианства судьба Дондукова и Темирова оставалась неопределённой. За разъяснением правового обоснования положенного им наказания, «как здесь первый ещё такой казус случился», И. А. Рейнсдорп вынужден был обратиться в Коллегию иностранных дел. Теперь же он мог руководствоваться именным

¹⁵ОГАОО. Ф. 3. Оп. 1. Д. 119. Л. 173.

¹⁶ОГАОО. Ф. 3. Оп. 1. Д. 120. Л. 283, 306 об.

¹⁷ОГАОО. Ф. 3. Оп. 1. Д. 121. Л. 31.

¹⁸ОГАОО. Ф. 3. Оп. 1. Д. 114. Л. 47.

¹⁹ОГАОО. Ф. 3. Оп. 1. Д. 121. Л. 23–23 об.

императорским указом от 20 декабря 1745 г., которым предписывалось содержащихся под караулом иноверцев, по маловажным делам – за мелкие кражи и ссоры – «за восприятием Святого Крещения такие вины отпущать и из под караула чинить их свободных». Калмыцким арестантам разрешили покинуть острог под поручительство оренбургских калмыков-казаков Никиты Тетень и Филипа Дюнова и готовившего их к обряду Крещения священника Романа Курбатова²⁰.

Ушедшая за Яик Калмыцкая орда более месяца продвигалась к реке Эмбе, не подвергаясь преследованию со стороны казахов и яицких казаков. Десятки калмыков малыми партиями или одиночно отваживались убежать от своих владельцев и возвращаться в Россию. Яицкие казаки продолжали задерживать и отставших калмыков, не успевших уйти за Яик в казахские степи. По указу Екатерины II от 27 января 1771 г. не оказывавшие сопротивления калмыки должны были возвращаться к местам прежних кочевий. Однако встречавшие их на форпостах яицкие казаки нередко отбирали у них скот и имущество, а самих калмыков распределяли между собой или продавали как невольников сторонним покупателям.

Так случилось с партией калмыков, задержанных командой атамана А. Митрясова вблизи крепости Индерских гор. Их представитель Гуча Батаев 8 марта представил жалобу на яицких казаков в Губернскую канцелярию. В ней говорилось, что их партия в числе четырёх кибиток оторвалась от мятежников-калмыков и направлялась в Яицкий городок с непоколебимым желанием остаться в российском подданстве и воспринять Святое Крещение. Но, не доезжая до него, были пленены есаулом Иваном Макарычевым. Всего был задержан 31 человек, включая женщин и детей. К тому времени из сопровождавших их партию десяти наместниковых калмыков девять ушли далеко вперёд, а последний, десятый, увидев казаков, сбежал. Они же «точно по своему желанию остались, и с казаками супротивления не только никакого не имели, но и просили, чтоб под защитую их приняты были». Согласно представленному реестру, у калмыцких пленников было отобрано 30 рублей денег, 25 лошадей, 34 коровы, 50 овец, 13 тулупов и прочее имущество. Всё отобранное казаки поделили между собой, а самих калмыков, как утверждал Г. Батаев, И. Макарычев намеривался поработить²¹.

²⁰ ОГАОО. Ф. 3. Оп. 1. Д. 121. Л. 29–29 об.

²¹ Там же. Л. 92, 108–109 об.

По требованию оренбургского губернатора Войсковая канцелярия провела своё расследование. Из показаний Есаула Макарычева и казаков, причастных к задержанию калмыков, с незначительными разногласиями вырисовывалась иная картина. Направлявшаяся к Яику партия волжских калмыков была замечена со сторожевой вышки на расстоянии десяти вёрст от крепости Индерских гор. И. Макарычев с командой из тридцати казаков начал преследование. Заметившие их калмыки открыли оружейную стрельбу. Трое или четверо калмыков успели переправиться через Яик, остальные, во главе с Чугой Батаевым, были задержаны и приведены в крепость. О желании остаться в России никто из задержанных калмыков не заявлял. Ссылаясь на ордер генерал-майора И. К. Давыдова: «ежели кто храбростью своею от калмык добычу получит, то тем и владеть», И. Макарычев посчитал лошадей и скот законной добычей и раздал казакам²².

По требованию губернатора И. А. Рейнсдорпа и генерал-майора И. К. Давыдова Войсковая канцелярия Яицкого казачьего войска поручила старшине Кириллу Филимонову собрать всех задержанных в крепости Индерских гор калмыков для дальнейшей отправки в Астрахань. К июлю из той партии калмыков пять человек умерли от оспы и других болезней. Из оставшихся 26 человек 9 приняли христианство, а 17 оставались некрещёнными²³.

По прибытии в крепость Филимонов выяснил, что это решение не устраивало как казаков, так и самих калмыков. Индерские крепостные казаки, посчитав калмыков законной добычей, распродали их состоятельным казакам из войсковых старшин. Как пояснил есаул Макарычев, полученные от продажи деньги стали компенсацией за разорение, причинённое им Калмыцкой ордой, которые «издержаны все на хлеб и прочую казачью исправность»²⁴. Старшина Мартемьян Бородин, купивший в крепости Индерских гор восемь калмыков, просил Войсковую канцелярию компенсировать все расходы, связанные с их покупкой, перевозом в Яицкий городок, лечением от оспы и длительным содержанием за его, Бородина, счёт. С аналогичными требованиями в канцелярию обратились старшина Н. Мостовщиков и казак Я. Витошников²⁵. Однако

²² ОГАОО. Ф. 3. Оп. 1. Д. 121. Л. 89–89 об.

²³ Там же. Л. 95.

²⁴ Там же. Л. 98.

²⁵ Там же. Л. 96–98.

И. А. Рейнсдорп продолжал настаивать на исполнении Яицким войском требования об отправке некрещёных калмыков на кочевье в Астраханскую губернию. Ответственность за понесённые убытки оренбургский губернатор перекладывал на самих яицких казаков и их старшин. А далее вопрос о компенсации предлагал уже улаживать с астраханским губернатором. Восприявших крещение калмыков, с их выраженного согласия, казаки могли оставить при себе²⁶.

Калмыки, как было сказано выше, не хотели возвращаться в Астраханскую губернию. Г. Батаев просил оренбургского губернатора собрать всех желающих креститься калмыков в Оренбурге и, после восприятия Святого Крещения, определить их на жительство к оренбургским крещёным калмыкам²⁷. К сожалению, задокументированного решения по поводу дальнейшей судьбы второй партии калмыков, выразившей желание стать православными христианами, обнаружить не удалось. Если же исходить из сложившейся практики и заинтересованности губернатора И. А. Рейнсдорпа в пополнении Оренбургского казачьего войска за счёт крещёных калмыков, то можно предположить, что ходатайство, поданное Г. Батаевым от имени его доверителей, было поддержано и удовлетворено.

Однако ни трудности, связанные с организацией побега, ни страх быть пойманными, не останавливали калмыков в их стремлении вернуться в Россию. Партиями и поодиночке их принимали в крепостях и форпостах на всём протяжении юго-восточных границ Российской империи, от низовьев Яика до Восточной Сибири. Указом Коллегии иностранных дел от 29 июня 1772 г., с приложенным к нему высочайшим рескриптом на имя иркутского губернатора генерал-поручика А. И. Бриля, предписывалось: «Выбежавших из толпы, бежавших изменников волжских калмык, ежели, когда таковые оказались как природных здешних подданных, явным образом, везде на границах принимать, с тем, чтоб они содержаны были в безопасном месте, пока об них в Государственную коллегию иностранных дел донесено будет и получится точная резолюция»²⁸.

Сотни таких возвращавшихся калмыков, прежде чем им выпадал случай сбежать от своих казахских хозяев, от нескольких дней до десятков лет оставались невольниками в казахском плену. Большинство

²⁶ ОГАОО. Ф. 3. Оп. 1. Д. 121. Л. 100–100 об.

²⁷ Там же. Л. 109.

²⁸ ОГАОО. Ф. 3. Оп. 1. Д. 136. Л. 5.

из них выражали желание жительство иметь на прежнем месте, на реке Волге или Дону. Но было немало и тех, кто переходил из буддизма в христианство.

Непременным условием для проведения обряда крещения являлось собственное желание, публично выраженное и документально засвидетельствованное. Мотивацией к смене вероисповедания могло служить сиротство: «Родиною де он калмык, а каких волжских ли торгоутских или зенгорских того, за малолетством его, киргизкайсаками плененный, не знает», или, напротив, старость: «Желание де имеет он воспрять Святое крещение и жительство иметь при здешних калмыках. А на прежнем де пребывании родственников у него никого не осталось»²⁹. Православными христианами обычно также становились калмыки, имевшие родственников среди оренбургских или ставропольских крещёных калмыков: «то б мы тем Святым крещением удостоены были и жительством находились при родственниках наших обще в Ставрополе, коих тамо у нас немало есть»³⁰.

Выходивших из Китая, а чаще из Среднего казахского жуза на сибирские линии калмыков направляли в крупные по меркам того времени крепостные города – Омск, Тобольск. Откуда, по формированию партий в несколько десятков человек, в тёплое время года по тракту, проложенному вдоль Верхне-Яицкой линии, конвоировали в Оренбург. Креститься калмыки могли и в Сибирских крепостях, но чаще их переход в христианство случался именно в Оренбурге. Следуя предписанию указа Коллегии иностранных дел от 1 июля 1773 г., оренбургский губернатор обязался содержать пересылаемых через его губернию калмыков в таком месте, чтобы они ни малейшего сношения с оставшимися на Волге калмыками иметь не могли. Вопрос о дальнейшем их этапировании в Астрахань И. А. Рпейнсдорп должен был согласовать с астраханским губернатором, а в его отсутствие – с Астраханской губернской канцелярией³¹. В Оренбурге возвращавшиеся на Волгу калмыки могли свободно общаться с нёщими казачью службу крещёными калмыками из Оренбургского и Ставропольского поселений, и под их влиянием принять решение о смене вероисповедания.

²⁹ ОГАОО. Ф. 3. Оп. 1. Д. 136. Л. 9–9 об.

³⁰ Там же. Л. 41.

³¹ Там же. Л. 27.

Все прибывавшие в Оренбург калмыки обязательно подвергались допросу в Оренбургской губернской канцелярии, и те из них, кто изъявлял желание перейти в Православную христианскую веру греческого исповедания, для наставления и последующего Крещения направлялись к священникам Роману Петрову и Роману Курбатову. Последний состоял священником Георгиевского храма, и если это не случайное совпадение имени и фамилии, то об отце Романе можно говорить как об опытном миссионере, не понаслышке знавшем образ жизни и обычаи калмыков. Священномученик архимандрит Гурий (Степанов) в работе «Забытая жатва: миссионерская деятельность среди приволжских калмыков» упоминает Романа Курбатова как одного из членов ещё первой православной миссии, образованной под руководством архимандрита Никодима Ленкеевича в 1725 г. В миссию он был отобран в числе недоучившихся школьников Славяно-греко-латинской академии. После свёртывания деятельности первой православной миссии в конце 1730-х гг. Р. Курбатов вместе с протопопом Андреем Чубовским получил назначение в Ставрополь-на-Волге – во вторую православную миссию, а оттуда переведён в Оренбург. Иеромонах Гурий также высказал предположение, что, находясь в Ставрополе, Р. Курбатов перевёл на калмыцкий язык букварь, а несколько позднее и катехизис, но эти переводы не получили распространения³².

В списке, составленном в Оренбургской губернской канцелярии не позднее октября 1773 г., приведены имена 21 калмыка, которые не были отправлены в Астрахань. Вуказанном списке нет сведений о крещении только пяти человек. Из них трое – Баар Отекланов, Зотбо Отклин и Габунг Доржиев – оставлены в Оренбурге. Шестнадцать калмыков стали православными христианами – пятнадцать выбрали местом своего будущего проживания Ставропольское поселение, и лишь один – Лаврентий Степанов – «по ево желанию и по крещении, оставлен при Оренбурге»³³.

Случившиеся в 1771 г. конфликты между возвращавшимися в Россию калмыками и встречавшими их казаками больше не повторялись. В 1773 г. о защите имущественных прав в Оренбургскую губернскую канцелярию от калмыков поступило лишь одно прошение. Вышедшая

³² Забытая жатва. Миссионерская деятельность среди приволжских калмыков. (К вопросу о методах миссионерского воздействия на ламайтов). Речь, предназнач. для произнесения на торжеств. годич. собр. Казан. духов. акад. 8 нояб. 1914 г. инспектором Акад. и э. орд. проф., архимандритом Гурием. Казань : Центр. тип., 1914. С. 29.

³³ ОГАОО. Ф. 3. Оп. 1. Д. 136. Л. 131–133.

в августе 1773 г. из казахского плена в Орскую крепость Бюрюня Бандова, по крещении Наталья Терентьева, обвинила орского коменданта секунд-майора фон Бенеке в присвоении её лошади. Бюрюня выразила недоверие сообщению толмача, что лошадь, на которой она сбежала из казахского плена, пала от быстрой езды, и потребовала её возвращения с седлом и уздой. И. А. Рейнсдорп приказал отыскать указанную лошадь и провести расследование. Комендант фон Бенеке назвал поступившую на него жалобу поклёпом. В ответном рапорте губернатору он пояснил, что не встречался с Б. Бандовой, так как во время её пребывания в Орской крепости страдал от тяжёлой болезни: «от ног и от поясицы движения не имел». Сама же Бюрюня на допросе через толмача, новокрещёного оренбургского казака Ивана Иванова, объявила, что во время её побега от казахов на реке Ирикле её лошадь увязла в глубокой грязи, и вырваться без посторонней помощи она не могла. Помог ей проезжавший мимо сын отставного драгуна, малолеток Иван Какурин, которому она обещала за спасение отдать лошадь. Однако обещания своего по прибытии в крепость Б. Бандова не выполнила. Лошадь своему спасителю она продала за три рубля. В благодарность, под расчёт, дала ему 50 копеек. Губернатор, видимо, был удовлетворён ответом орского коменданта и оставил претензии калмычки без последствий. Сама же Бюрюня Бандова после проведённого в Оренбурге обряда крещения была отправлена в Ставрополь³⁴.

Заключение. Собранный и проанализированный архивный материал позволяет сделать вывод о том, что восприятие христианства калмыками, возвращавшимися в 1771–1773 гг. из Китая и казахского плена в Россию, определялось прагматическими, житейскими соображениями. Они могли заключаться в материальной поддержке, оказываемой российским государством новокрещёным инородцам в стремлении освободиться от власти калмыцких феодалов найти приют у родственников из числа крещёных калмыков, наконец, в возможности избежать наказания за измену и разбойные действия, совершённые мятежной Калмыцкой ордой на пути к Яику (Уралу) в январе 1771 г. За плечами у этих калмыков были сотни и тысячи вёрст, пройденных по Казахской степи. Большинство из них пережили голод, потерю родственников, плен и полный опасностей побег к российским рубежам.

³⁴ОГАОО. Ф. 3. Оп. 1. Д. 136. Л. 88–90 об.

Переход в христианство сопровождался формальными процедурами: публичным заявлением желания на допросе в Оренбургской губернской канцелярии, наставлением в вере священниками (Романом Курбатовым и Романом Петровым), а нередко и поручительством крещёных калмыков-казаков. Сама процедура крещения проводилась в Оренбурге, реже – в крепостях на пограничных линиях. Крестившиеся калмыки направлялись преимущественно в Ставропольскую крещено-калмыцкую слободу, где у многих имелись родственники, либо, при наличии соответствующего желания, оставались в Оренбурге для несения казачьей службы.

Число крестившихся калмыков в рассматриваемый период могло достигать ста и более человек. Говорить о более точных сведениях не приходится. Какой-либо обобщающей статистики не сохранилось. Также мы не можем однозначно судить о дальнейшей судьбе новокрещёных калмыков, так как большинство оренбургских и ставропольских крещёных калмыков в 1773–1774 гг. примкнули к Е. И. Пугачёву и покинули свои поселения. После подавления восстания более трети из них так и не вернулись к оставленным очагам.

Архивные источники

1. Национальный архив Республики Татарстан (НАРТ). Ф. 10. Оп. 2. Д. 1249.
2. Объединенный государственный архив Оренбургской области (ОГАОО). Ф. 3. Оп. 1. Д. 114.
3. ОГАОО. Ф. 3. Оп. 1. Д. 118.
4. ОГАОО. Ф. 3. Оп. 1. Д. 119.
5. ОГАОО. Ф. 3. Оп. 1. Д. 120.
6. ОГАОО. Ф. 3. Оп. 1. Д. 121.
7. ОГАОО. Ф. 3. Оп. 1. Д. 136.
8. ОГАОО. Ф. 6. Оп. 11. Д. 323.

Источники и литература

9. *Витевский В. Н.* И. И. Неплюев и Оренбургский край в прежнем его составе до 1758 года. Вып. 2. Казань : Типо-лит. В. М. Ключникова, 1890. 368 с.
10. *Гурий (Степанов), священномученик.* Очерки истории распространения христианства среди монгольских племен : в 2 т. Т. 1. Калмыки. Казань : Центральная типография, 1915. 254 с.
11. *Джунджузов С. В.* Калмыки в Среднем Поволжье и на Южном Урале: имперские механизмы аккультурации и проблема сохранения этнической идентичности (середина 30-х годов XVIII – первая четверть XX века): монография. Оренбург : ОГАУ, 2014. 434 с.
12. *Дорджиева Е. В.* Исход калмыков в Китай в 1771 г. Ростов н/Д : СКНЦ ВШ, 2002. 210 с.

13. Забытая жатва. Миссионерская деятельность среди приволжских калмыков. (К вопросу о методах миссионерского воздействия на ламаитов). Речь, предназнач. для произведения на торжеств. годич. собр. Казан. духов. акад. 8 нояб. 1914 г. инспектором Акад. и э. орд. проф., архимандритом Гурием. Казань : Центр. тип., 1914. 49 с.

14. Историческое обозрение волжских калмыков // Журнал министерства внутренних дел. 1833. № 7. С. 279–325.

15. Подробные сведения о волжских калмыках, собранные на месте Н. Нефедьевым. СПб. : тип. Карла Крайя, 1834. 286 с.

16. Орлова К. В. История христианизации калмыков: середина XVII – начало XX в. М. : Вост. лит., 2006. 207 с.

17. Рычков П. И. Топография Оренбургской губернии. Оренбург : Оренб. отд. Имп. Рус. геогр. общества, 1887. 405 с.

18. Цюрюмов А. В. Калмыцкое ханство в составе России: проблемы политических взаимоотношений. Элиста : Джангар, 2007. 462 с.

19. Шовунов К. П. Калмыки в составе Российского казачества (вторая половина XVII–XIX вв.). Элиста : Союз казаков Калмыкии, Калмыцкий институт общественных наук, 1992. 320 с.

S. V. Dzhundzhuzov, L. B. Polshkova

THE CHRISTIANIZATION OF KALMYKS RETURNING TO RUSSIA DURING AND AFTER THE MIGRATION TO CHINA IN 1771–1773

Abstract: This article analyzes previously unstudied aspects of the adoption of Orthodox baptism by Kalmyks who, after the migration of the main part of the Kalmyk Horde to China in 1771, returned to the territory of the Russian Empire. The source material for the study is the Orenburg Provincial Chancellery collection of the United State Archives of the Orenburg Region. The lower chronological boundary of the study is January 1771, the moment the Kalmyk Torgouts left their former nomadic camps; the upper chronological boundary is the autumn of 1773, the beginning of the uprising led by E. Pugachev. The conclusion substantiates the conclusion that the conversion of Kalmyks who returned to Russia from Buddhism to Orthodoxy was dictated by purely practical reasons. These included: financial assistance provided by the state to baptized representatives of non-Christian peoples; the desire to escape exploitation by the Kalmyk nobility; the opportunity to reunite with relatives who had already been baptized; and finally, the hope of avoiding punishment for illegal actions. The total number of Kalmyks baptized during the specified period is estimated to have been one hundred or more. The lack of consolidated statistical data prevents more precise data.

Key words: Cossacks, Kazakhs, Kalmyks, baptized Kalmyks, China, 1771 migration, baptism, Orenburg province, captivity, Russia, Christianization.

About the authors: Dzhundzhuzov Stepan Viktorovich, Doctor of Historical Sciences, Associate Professor, Professor, Department of Russian History, Orenburg State Pedagogical University (Russia, Orenburg).

Polshkova Larisa Borisovna, Candidate of Historical Sciences, Associate Professor, Head of the Department of History and Social Sciences and Humanities, Orenburg Theological Seminary (Russia, Orenburg).

Archival sources

1. Nacional'nyj arhiv Respubliki Tatarstan (NART). F. 10. Op. 2. D. 1249. *In Russian*.
2. Ob'edinennyj gosudarstvennyj arhiv Orenburgskoj oblasti (OGAOO). F. 3. Op. 1. D. 114. *In Russian*.
3. OGAOO. F. 3. Op. 1. D. 118. *In Russian*.
4. OGAOO. F. 3. Op. 1. D. 119. *In Russian*.
5. OGAOO. F. 3. Op. 1. D. 120. *In Russian*.
6. OGAOO. F. 3. Op. 1. D. 121. *In Russian*.
7. OGAOO. F. 3. Op. 1. D. 136. *In Russian*.
8. OGAOO. F. 6. Op. 11. D. 323. *In Russian*.

Sources and literature

9. *Vitevskij V. N. I. I. Neplyuev i Orenburgskij kraj v prezhnem ego sostave do 1758 goda*. Vyp. 2. Kazan' : Tipol-lit. V. M. Klyuchnikova, 1890. 368 s. *In Russian*.
10. *Gurij (Stepanov), svyashchennomuchenik*. Ocherki istorii rasprostraneniya hristianstva sredi mongol'skih plemen : v 2 t. T. 1. Kalmyki. Kazan' : Central'naya tipografiya, 1915. 254 s. *In Russian*.
11. *Dzhundzhuzov S. V. Kalmyki v Srednem Povolzh'e i na YUzhnom Urale: imperskie mekhanizmy akkul'turacii i problema sohraneniya etnicheskoy identichnosti (seredina 30-h godov XVIII – pervaya chetvert' XX veka): monografiya*. Orenburg : OGAU, 2014. 434 s. *In Russian*.
12. *Dordzhieva E. V. Iskhod kalmykov v Kitaj v 1771 g. Rostov n/D : SKNC VSH, 2002. 210 s. In Russian*.
13. *Zabytaya zhatva. Missionerskaya deyatel'nost' sredi privolzhskikh kalmykov. (K voprosu o metodah missionerskogo vozdejstviya na lamaitov). Rech', prednaznach. dlya proizneseniya na torzhestv. godich. sobr. Kazan. duhov. akad. 8 noyab. 1914 g. inspektorom Akad. i e. ord. prof., arhimandritom Guriem. Kazan' : Centr. tip., 1914. 49 s. In Russian*.
14. *Istoricheskoe obozrenie volzhskikh kalmykov // ZHurnal ministerstva vnutrennih del. 1833. № 7. S. 279–325. In Russian*.
15. *Podrobnye svedeniya o volzhskikh kalmykah, sobrannye na meste N. Nefed'evym. SPb. : tip. Karla Kraja, 1834. 286 s. In Russian*.
16. *Orlova K. V. Istoriya hristianizacii kalmykov: seredina XVII – nachalo XX v. M. : Vost. lit., 2006. 207 s. In Russian*.
17. *Rychkov P. I. Topografiya Orenburgskoj gubernii. Orenburg : Orenb. otd. Imp. Rus. geogr. obshchestva, 1887. 405 s. In Russian*.
18. *Syuryumov A. V. Kalmyckoe hanstvo v sostave Rossii: problemy politicheskikh vzaimootnoshenij. Elista : Dzhangar, 2007. 462 s. In Russian*.
19. *SHovunov K. P. Kalmyki v sostave Rossijskogo kazachestva (vtoraya polovina XVII–XIX vv.). Elista : Soyuz kazakov Kalmykii, Kalmyckij institut obshchestvennyh nauk, 1992. 320 s. In Russian*.

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

УДК 27-788 (271.2)

Иеромонах Михаил (Булочев)

ПРАВОВОЕ ПОЛОЖЕНИЕ НАЧАЛЬСТВУЮЩИХ В ЖЕНСКОМ МОНАСТЫРЕ СОГЛАСНО «МОНАШЕСКОМУ ЗАКОНОДАТЕЛЬСТВУ»

Аннотация: В статье рассматриваются положения древней и современной церковно-правовой регламентации игуменского служения в женских обителях. Большое значение уделяется рассмотрению цели игуменского служения, его взаимосвязи с духовным состоянием всех подвизающихся в обители. При помощи историко-правового и сравнительно-правового методов исследуются личностные качества, требуемые от настоятельницы в древних иноческих уставах и актах современного церковного законодательства. На основе проведённого исследования делается вывод о фиксировании личностных качеств игуменнии как необходимого условия для духовного руководства монашествующими в установлениях древних святых отцов (преп. Пахомия Великого, святителя Василия Великого, преп. Венедикта Нурсийского и др.) и сохранении данного подхода при формировании новейшего церковного законодательства Русской Православной Церкви.

Ключевые слова: женские монастыри, игумения, духовное руководство, авва, Устав преп. Пахомия Великого, «Положение о монастырях и монашествующих».

Сведения об авторе: Иеромонах Михаил (Булочев Роман Сергеевич), соискатель учёной степени кандидата теологии Общецерковной аспирантуры и докторантура имени св. равноап. Кирилла и Мефодия; старший преподаватель кафедры церковно-практических дисциплин, Перервинская духовная семинария (Россия, Москва). E-mail: gombul2007@gambler.ru, ORCID: <http://orcid.org/0009-0007-2930-1869>.

Цитирование: Михаил (Булочев), иером. Правовое положение начальствующих в женском монастыре согласно «монашескому законодательству» // Вестник Оренбургской духовной семинарии. 2026. Вып. 1 (38). С. 109–126.

Поступила в редакцию: 20.08.2025. Принята к публикации: 27.01.2026.

Введение. Монастыри Русской Православной Церкви занимают самостоятельное место в системе её канонических подразделений. Среди их видового многообразия особое место принадлежит женским обителям, что обусловлено сформировавшейся традицией духовного окормления у монастырских стариц, значительной ролью отдельных обителей в истории Церкви, широкой просветительской и социальной деятельностью женских монастырских центров.

В каноническом праве большое значение уделяется истории правового регулирования статуса и деятельности монастырей и монашества. Анализ древних иноческих уставов и правил отдельных женских обителей, касающихся игуменского служения, позволяет глубже усвоить смысл святоотеческих установлений об организации и прохождении иноческой жизни, а также выявить особенности взглядов святых отцов на природу монашества, его подлинную цель и способы успешного её достижения. В то же время исследование новейшего церковного законодательства позволяет выявить особенности применения церковно-правовых норм в условиях современности с целью сохранения духа и сути монашеской жизни.

Целью настоящей статьи является исследование норм древних монашеских установлений и норм новейшего церковного законодательства, регламентирующих необходимые личностные качества начальствующих в женском монастыре для духовного руководства сёстрами.

Научная новизна. Впервые в отечественной церковно-правовой науке предпринято комплексное исследование личностных качеств начальствующей в женском монастыре (игумении) как системообразующего фактора сохранения духовного единства сестричества и преемственности монашеской традиции.

Теоретическая значимость. Исследование вносит вклад в развитие исторической теологии путём реконструкции и систематизации святоотеческого учения о личностных качествах настоятельницы женского монастыря; раскрывает теолого-антропологическую проблематику служения игумении через обоснование неразрывной связи между личностными качествами и её способностью к духовному руководству сестричеством.

Практическая значимость обусловлена тем, что устойчивость монашеской семьи в женской обители во многом зависит от личностных качеств и образа поведения, присущих игумении. Исследование церковно-правовых норм и современной регламентации настоятельского служения необходимо для дальнейшего формирования рекомендаций по организации монашеской жизни в создаваемых женских обителях.

В работе применяются историко-правовой, сравнительно-правовой и системно-юридический **методы**.

Важной группой **источников** по теме являются древние иноческие уставы, собранные и переработанные святителем Феофаном Затворником¹.

¹Древние иноческие уставы пр. Пахомия Великого, св. Василия Великого, пр. Иоанна Кассиана и пр. Венедикта, собранные епископом Феофаном. М. : Типо-литография И. Ефимова, 1892. 654 с.

Вопросы прохождения настоятельского служения наиболее полно освещены в уставах преп. Пахомия Великого и святителя Василия Великого. В уставе преп. Венедикта Нурсийского особо значимой представляется вторая глава «Какой должен быть авва», в положениях которой развивается мысль об особой ответственности игумена перед Богом за нравственное состояние доверившегося братства.

Книга игумена Серафима (Кузнецова) «Женские иноческие уставы»², подготовленная как ответ на многочисленные обращения насельниц женских монастырей, желающих «...жить согласно уставам и правилам святых отцов и учителей церкви»³, представляет собой хорошо проработанные вариации уставов для современных женских обителей, и в основе своей имеет адаптированные к современным реалиям древние иноческие уставы.

Уставы и правила отечественных женских обителей синодальной эпохи исследуются в работах, посвящённых истории обителей: «Историческое описание Борисовской Тихвинской девичей пустыни, составленное по монастырским документам и записям архимандритом Леонидом»⁴, «Женская Оптина. Материалы к летописи Борисо-Глебского женского Аносина монастыря»⁵, «Женская Зосимова Пустынь»⁶.

В настоящее время отсутствуют самостоятельные полноценные научные исследования об особенностях церковно-правовой регламентации личностных качеств настоятельниц женских монастырей и особенностей реализации ими полномочий по духовному руководству насельницами женских обителей. Вместе с тем Синодальным отделом Русской Православной Церкви по монастырям и монашеству регулярно организуются и проводятся конференции и круглые столы, посвящённые различным аспектам реализации древних монашеских традиций в условиях современности. Публикуемые по итогам данных мероприятий

² *Серафим (Кузнецов), иером.* Женские иноческие уставы. Смоленск : Самарский Иверский женский монастырь, 2002. 292 с.

³ *Серафим (Кузнецов), игум.* Женские иноческие уставы // Полоцкий Спасо-Евфросиниевский монастырь : сайт. URL: <https://spas-monastery.by/library/books.php?id=4336> (дата обращения: 02.05.2025).

⁴ Историческое описание Борисовской Тихвинской девичей пустыни, составленное по монастырским документам и записям архимандритом Леонидом. М. : В унив. тип., 1872. 135 с.

⁵ Женская Оптина. Материалы к летописи Борисо-Глебского женского Аносина монастыря / сост. Сергей и Тамара Фомины. М. : Паломникъ, 2005. 718 с.

⁶ Женская Зосимова Пустынь: исторический очерк / сост. монахиня Зосима (Верховская). М. : Паломник, 2008.

доклады являются важным источником информации по теме. Среди наиболее значимых отметим: «Положение начальствующих в древних обителях (по книге святителя Феофана Затворника «Древние иноческие уставы»)» игумении Веры (Ровчан)⁷, доклад монахини Феоксении⁸ и другие.

Обсуждение и результаты. Исторически мужское и женское монашество регламентировалось одними и теми же нормами, что было обусловлено общей целью и назначением иноческого жития. При этом допускалось некоторое количество специальных норм, преимущественно направленных на решение взаимоотношений женского монастыря с внешним миром и служащим духовенством⁹. В целом, по слову святителя Василия Великого, «и для женских обителей Устав тот же»¹⁰. Однако святитель Василий подчёркивал, что регламентация женской монашеской жизни должна быть более тщательной и отличаться детальностью: «Одно только надо знать, что большего и преимущественнейшего благоразумия требует жизнь женщин, их преуспеяние в нестяжательности, в безмолвии, в послушании, в дружелюбии, строгость касательно выхода из обители, остережения от встреч, взаимное между собою расположение, избежание частных содружеств»¹¹.

В основу новейшего законодательства Русской Православной Церкви также положено представление о единстве регламентации мужского и женского монашества. В нормах «Положения о монастырях и монашествующих» (далее – «Положение») «для облегчения текста используется только терминология, касающаяся мужских монастырей: игумен, братство, брат, монах, инок, послушник. За исключением оговоренных случаев все утверждения «Положения» касаются также

⁷Вера (Ровчан), игум. Положение начальствующих в древних обителях (по книге святителя Феофана Затворника «Древние иноческие уставы») // Свято-Успенский Вышненский монастырь : сайт. URL: <https://svtheofan.ru/item/2319-igumeniya-vera-rovchan.html?ysclid=mb6wsk79mf856303858> (дата обращения: 05.05.2025).

⁸Феоксения, игум. Игумен как духовный руководитель монастыря. Контекст литургической жизни // Монастырский вестник : сайт. URL: <https://monasterium.ru/monashestvo/poslushaniya/igumen-kak-dukhnovnyu-rukovoditel-monastyrua-kontekst-liturgicheskoy-zhizni/> (дата обращения: 04.08.2025); Феоксения, игум. Игумения как духовная мать: доклад // Ставропигиальный женский монастырь в честь иконы Божией Матери «Всецарица» : сайт. URL: https://vsetsaritsa.ru/serbian/4_Igumeniya_Feokseniya_nastoyatel'nitsa.php (дата обращения: 05.05.2025).

⁹Древние иноческие уставы... С. 484.

¹⁰Там же. С. 484.

¹¹Там же. С. 485.

игумении, сестричества, сестры, монахини, инокини, послушницы»¹². Таким образом, личностные качества начальствующих в женском монастыре, особенности реализации ими полномочий по духовному руководству и другие элементы их правового статуса регламентируются общим для мужских и женских обителей законодательством, при необходимости дополняемым специальными актами или нормами.

Для церковного сознания всегда очевидной была мысль о том, что монастырь, представляя собой особым образом оформленную духовную семью, имеет своего внутреннего главу – игумена (игуменью). В п. 5.1 «Положения» представлена характеристика настоятеля (настоятельницы) как духовного отца (духовной матери) собранного братства (сестричества). При этом игумен наделяется духовной и административной властью, реализуемой в пределах, установленных каноническими нормами, уставом и традицией обители. Совокупность указанных полномочий может обозначаться термином «руководство»¹³.

Святые отцы нередко высказывались о прямой связи между духовным преуспеванием иночествующих и образом жизни и личностными качествами самого игумена. Так, святитель Григорий Нисский учил: «настоятель является соединением единомыслия и светом в водительство душ»¹⁴. Схиархимандрит Эмилиан (Вафидис), характеризуя личностные свойства настоятеля и значение их для монастырской духовной семьи, отмечал: «самый важный момент для монашества – это личность игумена, который должен быть началом всякого блага, нестяжательным, безмолвным, знатоком Священного Писания, ничего не ставящим выше любви Божией, научающим души возлюбить Бога, не игуменским достоинством украшенный, но сам его украшающий...»¹⁵. Отдельным пунктом «Положения» игуменам напоминает о том, «что духовное состояние братии во многом зависит от его собственного образа жизни» (п. 5.1).

¹² Положение о монастырях и монашествовавших // Московская Патриархия : сайт. URL: <http://www.patriarchia.ru/data/2017/11/30/1239117034/monks%202017.docx> (дата обращения: 12.08.2025).

¹³ Там же.

¹⁴ Цит. по: *Феоксения, игум.* Игумен как духовный руководитель монастыря...

¹⁵ *Эмилиан (Вафидис), схиархим.* Исследование путей восстановления древнего канонического управления монастырями и общежительного начала // Азбука веры : сайт. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Emilian_Vafidis/issledovanie-putej-vosstanovlenija-drevnego-kanonicheskogo-upravlenija-monastyrjami-i-obshezhitelnogo-nachala/ (дата обращения: 01.08.2025).

Аналогичный подход выражен и в словах Предстоятеля Русской Православной Церкви Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла, с которыми он обратился к Собранию игуменов и игумений в Троице-Сергиевой Лавре в 2017 году: «Думаю, не было бы преувеличением сказать, что возрождение русского монашества в значительной степени зависит от игумений и игуменов нынешних обителей»¹⁶.

Цель монашеской жизни определяется в Уставе Русской Православной Церкви как духовное и нравственное совершенствование и совместное исповедание православной веры¹⁷ (см. п. 1 Гл. XVIII). Следовательно, правовое положение игумена нельзя рассматривать в отрыве от возглавляемой им монашеской семьи и реализуемой им цели иноческой жизни, поскольку от верной правовой регламентации полномочий и личностных качеств начальствующего зависит не только его спасение, но и духовное устройство и преуспевание духовной семьи.

Для рассмотрения вопроса личностных свойств начальствующих в женском монастыре и осуществления ими полномочий по духовному руководству сёстрами необходимо обратиться к древним иноческим уставам. В Уставе преп. Пахомия Великого управленческие функции настоятельницы женской обители были минимальными и заключались в надзоре («держании») заведённых порядков. Однако даже в этом настоятельницы не были полностью самостоятельными, будучи обязанными руководствоваться советами избранных старцев, и через них, главным Аввой монастырей¹⁸. Рассматриваемый Устав предусматривает сложную систему управления монастырской семьёй преподобного, состоящей из значительного числа иноков, проживающих более чем в десяти обителях. Сложившаяся со временем система управления включала большое количество лиц, наделённых разными административными функциями: «Всеми заведывал один главный Авва. Но каждый монастырь имел своего настоятеля, который, завися во всём от главного Аввы, всё

¹⁶ Выступление Святейшего Патриарха Кирилла на собрании игуменов и игумений Русской Православной Церкви в Троице-Сергиевой лавре // Московская Патриархия : сайт. URL: <https://www.patriarchia.ru/db/text/3784639.html?ysclid=mdynro3prs663261413> (дата обращения: 01.08.2025).

¹⁷ Устав Русской Православной Церкви 2000 г. // Московская Патриархия : сайт. URL: <https://www.patriarchia.ru/db/document/133114/?ysclid=mdyohbmai5470649100> (дата обращения: 12.08.2025).

¹⁸ Древние иноческие уставы... С. 145.

в обители держал в своих руках»¹⁹. При этом ни разделение на обители, ни наличие самостоятельных органов управления и обособленное хозяйство не препятствовали духовному единению братства, а, напротив, содействовали ему и обеспечивались им: «Иноки всех монастырей составляли одно братство, связанное единством духа, управления и хозяйства»²⁰. Важнейшей задачей главного Аввы был «неусыпный надзор» над всеми обителями. Предметом надзора являлось неукоснительное исполнение всеми иноками, начальствующими – установленных правил жизни. В тщательном соблюдении принятого Устава преп. Пахомий видел залог духовного преуспеяния иноков²¹.

Преп. Иоанн Кассиан Римлянин в качестве обязательных требований к кандидату в настоятели указывает наличие опыта, послушания и деятельного изучения Устава: «Почему там никто не избирается в настоятели над братством прежде, чем долженствующий начальствовать не научится посредством повиновения, что должен приказывать имеющим ему повиноваться, и не изучит в постановлениях старцев, что должен передать юнейшим»²².

В последующих уставах тема подчинения самого начальствующего традиции и правилам, действующим в обители, звучит неоднократно. Преп. Венедикт Нурсийский требует от начальствующего вообще ничего не устанавливать самому, ориентируясь во всех своих действиях на Божественные заповеди²³. Похожим образом рассуждает и святитель Филарет (Дроздов), закрепляя в составленных им правилах Троицкого Одигитриевского женского общежития норму о том, что если обстоятельства требуют внесения изменений или дополнений в устав обители, то это возможно только при наличии совокупности условий: согласие старших сестёр и благословение правящего архиерея. При этом вводимые новшества не должны противоречить «главным основаниям»²⁴.

Особенно важным видели святые отцы необходимость подчинения правилам именно в женских монастырях. Святителю Афанасию Алексан-

¹⁹ Древние иноческие уставы... С. 90–91.

²⁰ Древние иноческие уставы... С. 90.

²¹ Там же. С. 92.

²² Там же. С. 529.

²³ Там же. С. 595.

²⁴ ЦИАМ. Ф. 203. Оп. 746. Д. 703. Л. 11–18.

дрийскому принадлежит общее предостережение женскому полу: «Горе деве, не подчинённой никакому правилу; в сем случае она подобна неимущему кормчего кораблю, который, по сокрушении кормила, не имея правителя, несётся в ту и другую сторону, пока не погибнет, разбившись о камень»²⁵. В одном из видений преп. Серафиму Саровскому, обеспокоенному неспособностью единолично организовать жизнь устраиваемой им Мельничной девичьей общины, Пресвятая Богородица даёт старцу такое обещание: «Я тебе, любимче Мой, во всём помогу! Возложи на них (*т. е. сестёр – авт.*) послушание, если исправят, то будут с тобою и близ Меня...»²⁶.

При обсуждении на Первом Всероссийском съезде монашествующих 1909 г. вопросов функционирования женских монастырей преп. Алексей (Соловьёв) высказал предложение «чтобы священники, поступающие в женские монастыри, давали обязательства, что они будут действовать в строгом духе церковных канонов, соображаясь с указаниями настоятельницы, которым принадлежит главное духовное руководство инокинями»²⁷. Таким образом, по мысли преп. Алексея, строгий регламентированный строй женской монашеской общины должен быть ограждён от любых произвольных новшеств и порядков, введение которых может угрожать достижению единодушия монашеской семьи.

Точное исполнение монастырского устава имеет тройное практическое значение: во-первых, его исполнение способствует достижению цели монашеской жизни, во-вторых, сохраняется монашеская традиция, доказавшая свою эффективность и защищаемая от привнесения ложных новшеств и изменений, и в-третьих, формируется система принципов монашеской жизни в Церкви, обеспечивающая возможность развития церковного законодательства и единообразия в его применении в дальнейшем.

Изучение истории смут и нестроений, случавшихся в отдельных отечественных женских монастырях, в качестве важной причины (или условия, обеспечившего эскалацию конфликта) позволяет обнаружить пренебрежение начальницы к принятому уставу или системе правил и про-

²⁵ *Афанасий Великий, свят.* Наставление деве. М. : Русский Хронограф, 1995. С. 73.

²⁶ Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря Нижегородской губ. Ардатовского уезда с жизнеописанием основателей ея / сост. архимандрит Серафим (Чичагов). СПб. : Серафимо-Дивеевский монастырь, 1903. С. 329.

²⁷ Цит. по: *Серафим (Кузнецов), иером.* Первый Всероссийский иноческий съезд (Воспоминания, записки и наблюдения участника). Кунгур : Изд-во им. Святого Игнатия Ставропольского, 1999. С. 198.

извольное внесение изменений в традицию, подверженность постороннему влиянию или собственному мнению. Так, в «Летописи Серафимо-Дивеевского монастыря» содержится объяснение причин «Дивеевской смуты»: «При слабой настоятельнице новообразовавшейся Серафимо-Дивеевской общины, Ирине Прокофьевне Кочуловой, всё совершенно забравший в личное насильственное и самопроизвольное распоряжение своё Иван Тихонов всем, чем лишь было возможно, теснил и преследовал Серафимовских, постепенно стараясь под всевозможно благовидными предлогами уничтожить всё Серафимовское, святым старцем, по приказанию Божией Матери заповеданное, заменяя то лично своим, новым»²⁸.

В современном российском церковном законодательстве сохранение монашеской семьи защищается установлением в п. 5.1 «Положения» нормативной основы деятельности игумена, призванной запретить его самоволие и ограничивающей его чрезмерную автономность. В неё входит весь спектр канонических правил и акты новейшего церковного законодательства. Указание на послушание игумена правящему архиерею согласуется с требованиями 4 правила IV Вселенского Собора: «...Монашествующие же, в каждом граде и стране, да будут в подчинении у епископа»²⁹, и характеризует монастырь не только как духовную семью, собранную вокруг настоятельницы, но и как каноническое подразделение Церкви, встроенное в структуру епархии и руководимое епископом. Сохранение единства обители и принадлежности обители к Русской Православной Церкви является одной из важных задач игумении женского монастыря³⁰ (п. 6.3 «Положения»).

Иеромонах Серафим (Кузнецов) в «Женских иноческих уставах» подчёркивает ещё один важный смысл в точном исполнении настоятельницей устава обители – педагогический. Поскольку существует неразрывная духовная связь духовной матери и семьи иночествующих, то поведение первой во многом определяет отношение духовных детей к монашеским правилам и традиции: «Монастырь есть общество сестёр,

²⁸ Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря Нижегородской губ... С. 529–530.

²⁹ Цит. по: Правила православной церкви с толкованиями Никодима епископа Далматинско-Истрийского : в 2 т. / пер. с серб. М. : Отчий дом, 2001. Т. 1. 650 с.

³⁰ Типовой устав мужского (женского) епархиального монастыря (утвержден Священным Синодом Русской Православной Церкви 30 мая 2011 г., журнал № 47) // Собрание документов Русской Православной Церкви. Т. 1. Нормативные документы. М. : Издательство Московской Патриархии, 2013. С. 446.

состоящих под руководством одной матери, которая должна служить краеугольным камнем, на коем покоится весь уклад монастырской жизни. Весь монастырь держится сей матерью. Хороша и исправна она, и в обители всё хорошо, а неисправна она, и не будет порядка и добра»³¹.

По словам монахини Феоксении, настоятельницы монастыря Хрисопиги на о. Крит, «в общежительном монастыре, который живёт согласно евангельским заповедям, святоотеческому преданию и священным канонам, решения игумении выражают собой сознание всего сестринства. Присутствие настоятельницы устраняет своеволие и хранит единомушие сестринства»³². Таким образом, в современном церковном законодательстве большое внимание уделяется полномочиям игумена по защите духовного единства от повреждения и расколов. Святитель Василий Великий прямо указывает на ответственность настоятельницы за это: «Ибо должно ей знать, что она даст отчёт Богу в общих прегрешениях против долга»³³.

Важным условием сохранения единомушия является общее послушание настоятельнице: «И каждая из живущих в обществе да ищет от настоятельницы не приятного, но полезного и пригодного, да не входит в исследование о том, что ей приказывают, потому что навык к сему есть обучение безначалию и следствие оного. Но как заповеди Божии приемлем без исследования, зная, что всяко Писание богодухновенно и полезно, так и сёстры да принимают приказы от настоятельницы без испытания, с усердием, а не со скорбью и принуждением, исполняя всякий совет, чтобы послушание их имело награду»³⁴.

Послушание должно распространяться не только на административные и бытовые аспекты монашеской жизни, но и на непосредственно касающиеся духовного руководства: «Да принимают не только наставления, относящиеся к строгости жизни, но, если наставница запрещает пост, или советует принять укрепляющую пищу, или, по требованию нужды, приказывает что-либо другое, служащее к облегчению, все одинаково да исполняют, с уверенностью, что сказанное ею есть закон»³⁵.

³¹ *Серафим (Кузнецов), иером.* Женские иноческие уставы. Смоленск : Самарский Иверский женский монастырь, 2002. С. 63.

³² *Феоксения, игум.* Игумения как духовная мать: доклад...

³³ Древние иноческие уставы... С. 485.

³⁴ Там же. С. 485–486.

³⁵ Там же. С. 486.

Игуменья Вера (Ровчан), анализируя правовое положение начальствующих в монастыре по уставу преп. Пахомия Великого, называет систему послушания «требованием всестороннего подначальства»³⁶. Данная система формировала необходимый навык отсечения собственной воли, что в итоге являлось определяющим моментом достижения единодушия в духовной семье: «Никто ни одной минуты не оставался без подначальства. Постоянно всякий был у смотрителя на глазах: и никто ничего не мог делать без его позволения и ведома. Не только отлучиться за монастырь, или походить по монастырю, или пойти в келью другого, но и обычные дела всегда начинать и оканчивать должно было не иначе, как с его разрешения. Смотритель сам был только исполнитель Устава, и во всём зависел от Аввы, Авва монастыря в свою очередь зависел от главного Аввы во всём. Таким образом, все связаны были узами послушания, и никто своей воли иметь и следовать ей не мог»³⁷.

Преп. Венедикт Нурсийский развивает тему ответственности начальствующего за привитие инокам навыка послушания: «Да помнит авва, что как об его учении, так и о послушании учеников, – об обеих этих вещах на страшном суде Божиим будет произведено строгое рассмотрение, и да ведает, что на пастыря падает вина, если Домовладыка найдёт в овцах пользы менее чем должно»³⁸. Игумен может быть освобождён от духовной ответственности только при условии своевременного применения всех возможных пастырских средств для уврачевания духовных недугов братии³⁹.

Святитель Василий Великий подчёркивает важное обстоятельство, характеризующее монастырь как духовную общность, в которой духовное преуспевание каждого взаимосвязано с поступками и решениями начальствующего, что позволяет монашествующим указывать игумену на его неправоту: «Как настоятель обязан руководить братией во всём, так опять и на прочих лежит обязанность делать напоминания настоятелю, если когда подозревается в нём какая-либо неисправность. Но чтобы не нарушалось благочиние, надобно позволять такие напоминания только преимуществующим и по возрасту и по благоразумию. Поэтому, если кто

³⁶ Вера (Ровчан), *игум.* Положение начальствующих в древних обителях...

³⁷ Древние иноческие уставы... С. 135.

³⁸ Там же. С. 595.

³⁹ Там же.

требует исправления, то и брату (сестре), а чрез него (неё) и самим себе принесём пользу, когда возвратим на правый путь того, кто служит как бы правилом для нашей жизни и своею правою жизнью обязан обличать наши уклонения от правоты. Если же некоторые напрасно смутятся касательно настоятеля, то, удостоверившись обнаружением того, что несправедливо подозревали, освободятся от осуждения настоятеля»⁴⁰. Данная тема находит своё закрепление и развитие в последующих монастырских уставах и правилах женских общин. Приведём фрагмент устава Борисовской Тихвинской девичьей пустыни, из которого прослеживается опытное подтверждение слов святителя Василия: «И сего ради должна иметь неусыпное попечение о спасении душ вверенного ей стада, яко о присных своих чадах, и прежде сама собою показать образ быти сущим в обители, во всём словом и делом, поминая Христа Спасителя нашего слова, еже рече: „же в вас хочет быти больший, да будет всем слуга!“ и сему спасительному гласу внимля, тщательно да понуждает себе всегда ко всякой добродетели, а паче любви, кротости и смирению, и терпению, трезвению и воздержанию, внешном и духовном, дабы ищущие вины, не имели вины к подозрению и преслушанию; ибо враг душ наших тщится научить подчинённых и в малейших подозревать сущих в настоятельстве, чтобы привести в безверие, а от безверия в прекословие и непослушание, от чего бывает великое неустройство и разорение душам, и сими и имя Божие хулится»⁴¹.

Тема личной ответственности начальствующего напрямую связана с сохранением единства игумена с духовной семьёй. Это единство имеет и социальное выражение: сам уклад жизни начальствующего не должен качественно отличаться от остальных членов монашеской общины. Преп. Орсисий Тавеонитский обращается к аввам монастырей с увещанием: «Аввы, вожди монастырей! ...и ещё, какая это будет правда – угнетать братий трудом, а самим предаваться праздности? Да будут же у нас и труд, и прохлаждение – общие с ними»⁴². Данное увещание находит подтверждение в уставах отдельных общин. Так, преп. Зосима (Верховский), составляя устав для сестёр Одигитриевского общежития, указал: «сама начальница с посещающими гостями не ест ниже пьет некое

⁴⁰ Древние иноческие уставы... С. 283.

⁴¹ Историческое описание Борисовской Тихвинской девичьей пустыни... С. 83.

⁴² Древние иноческие уставы... С. 159.

усладительное одна без сестр, якобы для угощения, хоть бы и от самих гостей было нечто такое принесено»⁴³.

Современное законодательство Русской Православной Церкви, в частности «Положение», воспроизводит норму древних монашеских уставов об общности быта игумении и сестёр монастыря. Раздел 5.1 «Положения» устанавливает, что игумения должна посещать монастырские богослужения, общую трапезу и принимать личное участие в трудах на благо обители, а личные бытовые условия жизни игумении не должны значительно отличаться от общемонастырских. Как недопустимое рассматривается проживание игумении вне стен обители, а равно её длительное отсутствие в монастыре без уважительной на то причины⁴⁴. Важно отметить, что схожесть бытовых условий не противоречит отдельному проживанию в келье, но при этом требует единства обстановки, качества вещей и возможности пользования инфраструктурой. При этом принципиальным моментом является совместная равная трапеза игумении и сестёр. Преп. Пахомий Великий вводит в свой Устав требование о единой кухне для всех – «в каждом монастыре одна для всех общая трапезная – одна кухня, вне которой ничего не могло быть готовимо... Пища приготавлиема была одинаковая для всех, кроме больных; и приготовление её было так просто, что для этого не требовался особый повар: её готовили по очереди недельные»⁴⁵.

Участие в общей трапезе является важным средством воспитания духовной общности и формирования аскетического настроения, поэтому настоятельница не только должна участвовать в ней наравне с другими сёстрами, но и реализовывать свои учительные функции, определяя круг чтения во время приёма пищи для сестёр: «В продолжение трапезования всегда бывает чтение святоотеческих церковных книг, по назначению настоятельницы»⁴⁶.

С точки зрения гражданского законодательства Российской Федерации игумения является руководителем (единоличным исполнительным органом)

⁴³РГИА. Ф. 797. Оп. 2. Д. 7918. Л. 98–99. Краткие выписки из Устава, приложенные к прошению в Синод от 6 декабря 1826 года, о дозволении устроить общежитие под окормлением старца Зосимы Верховского.

⁴⁴Положение о монастырях и монашествующих...

⁴⁵Древние иноческие уставы... С. 125.

⁴⁶Феодор (Санаксарский), иером. Поучения, собеседования, наставления // Старческие советы некоторых отечественных подвижников благочестия XVIII–XIX вв. М. : Моск. Патриархат: Посад, 1994. С. 381–431.

монастыря как юридического лица. Это обстоятельство обуславливает широкий спектр административных, финансово-хозяйственных и распорядительных прав и обязанностей настоятеля. Так, например, в главе 6 типового устава епархиального монастыря зафиксированы полномочия игумении по представлению монастыря в органах публичной власти, по распоряжению имуществом и финансами монастыря, заключению трудовых и гражданско-правовых договоров от имени монастыря, подписанию банковских и иных финансовых документов и т. д. Вместе с тем «главная забота настоятеля – это попечение не о земных, скоропроходящих вещах, а забота о вечном – о созидании души его подопечных, о подготовке к Вечной жизни во Христе Иисусе»⁴⁷. Спектр полномочий настоятельницы в данном вопросе весьма широк.

Преп. Венедикт Нурсийский вносит в свой устав грозное предупреждение настоятелю, свидетельствующее о приоритете обязанности осуществлять духовное руководство над административными полномочиями: «Паче же всего да опасается он, вознерадев о спасении вверенных ему душ, более заботиться о вещах преходящих, земных и тленных, но всегда да помышляет о том, что он души взялся управлять в Царстве, за которых и отчёт должен будет дать»⁴⁸. При этом вопрос баланса управленческих обязанностей игумении и обязанностей по духовному руководству сёстрами и сегодня не утратил своей актуальности и должен стать темой дальнейших исследований⁴⁹.

Проведённое исследование позволило сформулировать следующие **выводы**:

Каноническая регламентация мужского и женского монашества едина по цели, однако женские обители требуют более тщательной и детальной регламентации, особенно в вопросах духовного руководства, взаимоотношений с внешним миром и внутреннего устройства.

Духовное состояние сестричества, сохранение единства обители и преемственность монашеской традиции напрямую зависят от личностных качеств и образа жизни игумении. Она должна быть не просто администратором, но духовной матерью, являющей личный пример смирения, нестяжания, послушания, любви и ответственности.

⁴⁷ Вера (Ровчан), игум. Положение начальствующих в древних обителях...

⁴⁸ Древние иноческие уставы... С. 597.

⁴⁹ Положение о монастырях и монашествующих...

Фундаментом монашеской жизни выступает система всестороннего подначальства (послушания), в которую включена и сама настоятельница, подчиняющаяся Уставу, традиции и правящему архиерею. Точное исполнение устава является главным механизмом сохранения традиции и защиты обители от расколов.

В современных условиях игумения совмещает канонический статус «духовной матери» и гражданско-правовой статус руководителя юридического лица, что создаёт риск смещения приоритетов с духовного попечения на административно-хозяйственную деятельность. Сохранение баланса между этими функциями, при безусловном приоритете первого, является главным вызовом для настоятельниц и требует дальнейшего научного осмысления.

Источники

1. Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 797. Оп. 2. Д. 7918.
2. Центральный исторический архив Москвы (ЦИАМ). Ф. 203. Оп. 746. Д. 703.
3. Древние иноческие уставы пр. Пахомия Великого, св. Василия Великого, пр. Иоанна Кассиана и пр. Венедикта, собранные епископом Феофаном. М. : Типо-литография И. Ефимова, 1892. 654 с.
4. Положение о монастырях и монашествующих // Московская Патриархия : сайт. URL: <http://www.patriarchia.ru/data/2017/11/30/1239117034/monks%202017.docx> (дата обращения: 12.08.2025).
5. Правила православной церкви с толкованиями Никодима епископа Далматинско-Истрийского : в 2 т. / пер. с серб. М. : Отчий дом, 2001. Т. 1. 650 с.
6. Типовой устав мужского (женского) епархиального монастыря (утвержден Священным Синодом Русской Православной Церкви 30 мая 2011 г., журнал № 47) // Собрание документов Русской Православной Церкви. Т. 1. Нормативные документы. М. : Издательство Московской Патриархии, 2013. С. 444–461.
7. Устав Русской Православной Церкви 2000 г. // Московская Патриархия: сайт. URL: <https://www.patriarchia.ru/db/document/133114/?ysclid=mdyohbmai5470649100> (дата обращения: 12.08.2025).

Литература

8. *Афанасий Великий, свт.* Наставление деве. М. : Русский Хронограф, 1995. С. 73–80.
9. *Вера (Ровчан), игум.* Положение начальствующих в древних обителях (по книге святителя Феофана Затворника «Древние иноческие уставы») // Свято-Успенский Вышненский монастырь : сайт. URL: <https://svtheofan.ru/item/2319-igumeniya-vera-rovchan.html?ysclid=mb6wsk79mf856303858> (дата обращения: 05.05.2025).
10. Выступление Святейшего Патриарха Кирилла на собрании игуменов и игумений Русской Православной Церкви в Троице-Сергиевой лавре // Московская Патриархия :

сайт. URL: <https://www.patriarchia.ru/db/text/3784639.html?ysclid=mdynro3prsb663261413> (дата обращения: 01.08.2025).

11. Женская Зосимова Пустынь: исторический очерк / сост. монахиня Зосима (Верховская). М. : Паломник, 2008. 637 с.

12. Женская Оптина. Материалы к летописи Борисо-Глебского женского Аносина монастыря / сост. Сергей и Тамара Фомины. М. : Паломник, 2005. 718 с.

13. Историческое описание Борисовской Тихвинской девичей пустыни, составленное по монастырским документам и записям архимандритом Леонидом. М. : В унив. тип., 1872. 135 с.

14. Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря Нижегородской губ. Ардатовского уезда с жизнеописанием основателей ея / сост. архимандрит Серафим (Чичагов). СПб. : Серафимо-Дивеевский монастырь, 1903. 851 с.

15. *Серафим (Кузнецов), игум.* Женские иноческие уставы // Полоцкий Спасо-Евфросиниевский монастырь : сайт. URL: <https://spas-monastery.by/library/books.php?id=4336> (дата обращения: 02.05.2025).

16. *Серафим (Кузнецов), иером.* Женские иноческие уставы. Смоленск : Самарский Иверский женский монастырь, 2002. 292 с.

17. *Феодор (Санаксарский), иером.* Поучения, собеседования, наставления // Старческие советы некоторых отечественных подвижников благочестия XVIII–XIX вв. М. : Моск. Патриархат: Посад, 1994. С. 381–431.

18. *Феоксения, игум.* Игуменья как духовная мать: доклад // Ставропигиальный женский монастырь в честь иконы Божией Матери «Всецарица» : сайт. URL: https://vsetsaritsa.ru/serbian/4._Igumeniya_Feokseniya_nastoyatelnitsa.php (дата обращения: 05.05.2025).

19. *Феоксения, игум.* Игумен как духовный руководитель монастыря. Контекст литургической жизни // Монастырский вестник : сайт. URL: <https://monasterium.ru/monashestvo/poslushaniya/igumen-kak-dukhovnyu-rukovoditel-monastyrya-kontekst-liturgicheskoy-zhizni/> (дата обращения: 04.08.2025).

20. *Эмилиан (Вафидис), схиархим.* Исследование путей восстановления древнего канонического управления монастырями и общежительного начала // Азбука веры : сайт. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Emilian_Vafidis/issledovanie-putej-vosstanovlenija-drevnego-kanoneskogo-upravlenija-monastyryami-i-obshezhitel'nogo-nachala/ (дата обращения: 01.08.2025).

Hieromonk Mikhail (Bulochev)

THE LEGAL STATUS OF SUPERIORS IN A CONVENT ACCORDING TO THE “MONASTIC LEGISLATION”

Abstract: This article examines the ancient and modern church legal regulations governing the abbess's ministry in convents. Considerable attention is given to the purpose of the abbess's ministry and its relationship with the spiritual well-being of all those living in the convent. Using historical and comparative legal methods, the personal qualities required of the abbess in ancient monastic rules and contemporary church legislation are examined. Based on the con-

ducted research, a conclusion is made regarding the recording of the abbess's personal qualities as a necessary condition for the spiritual guidance of monastics in the statutes of the ancient holy fathers (St. Pachomius the Great, St. Basil the Great, St. Benedict of Nursia, etc.) and the preservation of this approach in the formation of the latest church legislation of the Russian Orthodox Church.

Key words: women's monasteries, abbess, spiritual guidance, abba, the Charter of St. Pachomius the Great, "Regulations on Monasteries and Monastics."

About the author: Hieromonk Mikhail (Bulochev Roman Sergeevich), Academic Degree Applicant of Candidate of Theology, the General Church Postgraduate and Doctoral Studies named after Sts Cyril and Methodius; Senior lecturer at the Department of Ecclesiastical and Practical Disciplines, Perervinsk Theological Seminary (Russia, Moscow).

Sources

1. RGIA. F. 797. Op. 2. D. 7918. *In Russian*.
2. CIAM. F. 203. Op. 746. D. 703. *In Russian*.
3. Drevnie inocheskie ustavy pr. Pahomiya Velikogo, sv. Vasiliya Velikogo, pr. Ioanna Kassiana i pr. Venedikta, sobrannye episkopom Feofanom. M. : Tipolitografiya I. Efimova, 1892. 654 s. *In Russian*.
4. Polozhenie o monastyryah i monashestvuyushchih // Moskovskaya Patriarhiya: sajt. URL: <http://www.patriarchia.ru/data/2017/11/30/1239117034/monks%202017.docx> (mode of access: 12.08.2025). *In Russian*.
5. Pravila pravoslavnoj cerkvi s tolkovaniyami Nikodima episkopa Dalmatinsko-Istrjanskogo : v 2 t. / per. s serb. M. : Otchij dom, 2001. T. 1. 650 s. *In Russian*.
6. Tipovoj ustav muzhskogo (zhenskogo) eparhial'nogo monastyrya (utverzhen Svyashchennym Sinodom Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi 30 maya 2011 g., zhurnal № 47) // Sobranie dokumentov Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi. T. 1. Normativnye dokumenty. M. : Izdatel'stvo Moskovskoj Patriarhii, 2013. S. 444–461. *In Russian*.
7. Ustav Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi 2000 g. // Moskovskaya Patriarhiya : sajt. URL: <https://www.patriarchia.ru/db/document/133114/?ysclid=mdyohbmai5470649100> (mode of access: 12.08.2025). *In Russian*.

Literature

8. *Afanasij Velikij, svt.* Nastavlenie deve. M. : Russkij Hronograf, 1995. S. 73–80. *In Russian*.
9. *Vera (Rovchan), igum.* Polozhenie nachal'stvuyushchih v drevnih obitelyah (po knige svyatitelya Feofana Zatvornika «Drevnie inocheskie ustavy») // Svyato-Uspenskij Vyshnenskij monastyr': sajt. URL: <https://svtheofan.ru/item/2319-igumeniya-vepa-povchan.html?ysclid=mb6wsk79mf856303858> (mode of access: 05.05.2025). *In Russian*.
10. Vystuplenie Svyatejshego Patriarha Kirilla na sobranii igumenov i igumenij Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi v Troice-Sergievoj lavre // Moskovskaya Patriarhiya : sajt. URL: <https://www.patriarchia.ru/db/text/3784639.html?ysclid=mdynro3prs663261413> (mode of access 01.08.2025). *In Russian*.
11. ZHenskaya Zosimova Pustyn': istoricheskij ocherk / sost. monahinya Zosima (Verhovskaya). M. : Palomnik, 2008. 637 s. *In Russian*.

12. ZHenskaya Optina. Materialy k letopisi Boriso-Glebskogo zhenskogo Anosina monastyrya / sost. Sergej i Tamara Fominy. M. : Palomnik, 2005. 718 s. *In Russian.*
13. Istoricheskoe opisanie Borisovskoj Tihvinskoj devichej pustyni, sostavlennoe po monastyrskim dokumentam i zapisyam arhimandritom Leonidom. M. : V univ. tip., 1872. 135 s. *In Russian.*
14. Letopis' Serafimo-Diveevskogo monastyrya Nizhegorodskoj gub. Ardatovskago uezda s zhizneopisaniem osnovatelej eya / sost. arhimandrit Serafim (CHichagov). SPb. : Serafimo-Diveevskij monastyr', 1903. 851 s. *In Russian.*
15. *Serafim (Kuznecov), igum.* ZHenskie inocheskie ustavy // Polockij Spaso-Evfrosinievsij monastyr' : sajt. URL: <https://spas-monastery.by/library/books.php?id=4336> (mode of access: 02.05.2025). *In Russian.*
16. *Serafim (Kuznecov), ierom.* ZHenskie inocheskie ustavy. Smolensk : Samarskij Iverskij zhenskij monastyr', 2002. 292 s. *In Russian.*
17. *Feodor (Sanaksarskij), ierom.* Poucheniya, sobesedovaniya, nastavljeniya // Starcheskie sovety nekotoryh otechestvennyh podvizhnikov blagochestiya XVIII–XIX vv. M. : Mosk. Patriarhat: Posad, 1994. S. 381–431. *In Russian.*
18. *Feokseniya, igum.* Igumeniya kak duhovnaya mat': doklad // Stavropigial'nyj zhenskij monastyr' v chest' ikony Bozhiej Materi «Vsecarica» : sajt. URL : https://vsetsaritsa.ru/serbian/4._Igumeniya_Feokseniya_nastoyatel'nitsa.php (mode of access: 05.05.2025). *In Russian.*
19. *Feokseniya, igum.* Igumen kak duhovnyj rukovoditel' monastyrya. Kontekst liturgicheskoy zhizni // Monastyrskij vestnik : sajt. URL: <https://monasterium.ru/monashestvo/poslushaniya/igumen-kak-duhovnyy-rukovoditel-monastyrya-kontekst-liturgicheskoy-zhizni/> (mode of access: 04.08.2025). *In Russian.*
20. *Emilian (Vafidis), skhiarhim.* Issledovanie putej vosstanovleniya drevnego kanonicheskogo upravleniya monastyryami i obshchezhitel'nogo nachala // Azbuka very : sajt. URL: https://azbyka.ru/otchnik/Emilian_Vafidis/issledovanie-putej-vosstanovlenija-drevnego-kanonicheskogo-upravlenija-monastyryami-i-obshezhitelnogo-nachala/ (mode of access: 01.08.2025). *In Russian.*

УДК 930.23

С. В. Дюков

ВСТРЕЧА ВЕЛИКОЙ КНЯГИНИ ЕЛИЗАВЕТЫ ФЁДОРОВНЫ С АРЕСТОВАННЫМ ЭСЕРОМ-ТЕРРОРИСТОМ И. П. КАЛЯЕВЫМ: ОПРОВЕРЖЕНИЕ КЛЕВЕТЫ

Аннотация: Статья посвящена одному из драматичных и знаковых событий начала XX в. – убийству в результате террористического акта великого князя Сергея Александровича (Романова) и последующему визиту его жены, великой княгини Елизаветы Фёдоровны, к заключённому революционеру-террористу Каляеву. В статье рассматриваются диаметрально противоположные точки зрения различных авторов на цель и характер данной встречи. Основываясь на исследовании обнаруженного интервью с великой княгиней Елизаветой Фёдоровной, анализе научной и публицистической литературы, мемуарных источников, автор доказывает ошибочность представлений некоторых исследователей о встрече Елизаветы Фёдоровны с Каляевым как о реализации её злого умысла и её участия в некоей полицейской провокации против революционера-террориста Каляева и революционного движения вообще. Автор приходит к выводу, что мотивация данного визита была исключительно личной и религиозной.

Ключевые слова: эсеры, терроризм, великая княгиня Елизавета Фёдоровна, великий князь Сергей Александрович, И. П. Каляев, провокация, клевета, опровержение.

Сведения об авторе: Дюков Сергей Викторович, PhD (in Pedagogy), независимый исследователь (Россия, Краснодар). E-mail: dser70@yandex.ru, ORCID: <https://orcid.org/0009-0000-3787-886X>.

Цитирование: Дюков С. В. Встреча великой княгини Елизаветы Фёдоровны с арестованным эсером-террористом И. П. Каляевым: опровержение клеветы // Вестник Оренбургской духовной семинарии. 2026. Вып. 1 (38). С. 127–140.

Поступила в редакцию: 26.08 2025. Принята к публикации: 01.03.2026.

Введение. Начало XX в. охарактеризовалось в России чрезвычайным ростом политической напряжённости и революционных проявлений вплоть до самой крайней формы экстремизма – террористической деятельности. Наиболее активную роль в революционном терроризме сыграла Боевая организация партии социалистов-революционеров (эсеров). Как подчёркивает А. В. Маньков, «терроризм в России активизировался накануне и, особенно, в ходе революции 1905–1907 гг.»¹. Он же отмечает, что эсеры

¹Маньков А. В. К вопросу об истории терроризма: истоки, становление и эволюция в России // Вестник Чувашского университета. 2017. № 1. С. 96.

первыми применили и развили в процессе своей революционной борьбы тактический принцип, «выделив из своего состава группу, единственной обязанностью которой являлась организация политических убийств»². Объектами террористических атак и их жертвами становились крупные политические деятели и высокопоставленные чиновники.

4 февраля 1905 г. членом Боевой организации партии социалистов-революционеров (эсеров) польского происхождения И. П. Каляевым путём взрыва бомбы был совершён террористический акт, в результате которого погиб великий князь Сергей Александрович (Романов), а также был смертельно ранен кучер великого князя, Андрей Алексеевич Рудинкин³. 7 февраля великая княгиня Елизавета Фёдоровна навестила террориста, находившегося в заключении, и передала ему своё прощение, а также икону. Их беседа состоялась при закрытых дверях без свидетелей. Впоследствии Каляев проявил бурное негодование по поводу некоторых статей, появившихся в прессе относительно их встречи. В этих публикациях была выражена мысль, что преступник раскаялся, приняв из рук великой княгини икону. Каляев же для себя решил, что виновницей появления этих публикаций в прессе явилась Елизавета Фёдоровна, разгласившая и исказившая содержание их диалога. Версия Каляева была воспринята в ранний советский период с воодушевлением ещё и благодаря тому, что его личность и его теракт высоко оценил лидер партии большевиков В. И. Ленин. Русский советский литературовед Ю. Соболев в своём произведении представляет террориста как благородного борца, который «свою жизнь отдал великому делу свободы трудящихся»⁴. Эсер Каляев был в числе тех редких представителей немарксистской партии, в честь которых большевики стали называть улицы в населённых пунктах по всей стране (во многих городах России улицы имени Каляева существуют и поныне). Героизация была продолжена и в постсоветское время. Так, К. В. Гусев в своей монографии назвал его одним из «рыцарей террора»⁵. Ю. В. Розанов и П. В. Тихомиров отмечают, что не только сам теракт стал одним

² Маньков А. В. Терроризм в России: исторические аспекты (вторая половина XIX – начало XX века) // Вестник Чувашского университета. 2018. № 4. С. 93.

³ Коновалова Е. Мученическая кончина Его Императорского Высочества Великого Князя Сергия Александровича. М. : Е. И. Коновалова, 1905. С. 3–5.

⁴ Соболев Ю. В. Иван Каляев. Как и за что был убит великий князь Сергей Александрович Романов. М. : Красная новь, 1924. С. 45.

⁵ Гусев К. В. Рыцари террора. М. : Луч, 1992. 143 с.

из самых знаковых политических убийств, но и встреча Елизаветы Фёдоровны с революционером-террористом способствовала созданию из Каляева «культовой фигуры эпохи»⁶. Однако существует немного исследований, посвящённых этой встрече. Известны работы Р. С. Закирова, но в них утверждается точка зрения самого Каляева на обстоятельства и цели визита к нему Елизаветы Фёдоровны. Как следует из данных работ, не только в советское время, но и в постсоветское, некоторыми исследователями поддерживалась и поддерживается версия Каляева о визите к нему великой княгини как о спланированной полицейской акции по дискредитации революционного движения, в детали которой она была посвящена и активно в ней участвовала. До сих пор было принято считать, что Каляев был единственным из двух участников встречи, кто оставил о ней свои воспоминания.

Цель работы состоит в представлении альтернативного вывода о бескорыстном и исключительно милосердном характере данной встречи со стороны великой княгини Елизаветы Фёдоровны. Вывод основывается на впервые вводимом в научный оборот источнике – обнаруженном интервью с великой княгиней, данном ею сотруднику газеты партии эсеров «Труд».

Исследование опирается на **принципы** объективности и историзма. В ходе исследования были использованы **методы** анализа, синтеза, обобщения, а также метод критического анализа, в том числе по отношению к ранее не встречавшемуся в советской и постсоветской историографии источнику – интервью с великой княгиней Елизаветой Фёдоровной.

Основная часть. События, связанные с террористическим актом, совершённым против великого князя Сергея Александровича (Романова), и последующей встречей великой княгини Елизаветы Фёдоровны с убийцей её мужа, требуют внимательного изучения и учёта различных точек зрения.

Ю. Соболев так описывал встречу Елизаветы Фёдоровны с заключённым: «Каляеву также казалось, что княгиня раскаивается за преступления её мужа, а тем, что отдаёт иконку революционеру, как бы успокаивает свою совесть. Разумеется, всё это только казалось взволнованному необычным свиданием Каляеву. Совсем другие цели преследовала жена князя Сергея Александровича. Ей нужно было, чтобы Каляев принял её иконку, – это дало возможность ей распространить клевету насчёт Ивана Платоновича,

⁶ Розанов Ю. В., Тихомиров П. В. Образ революционера-террориста в России начала XX века (на примере Ивана Каляева) // *Historia Provinciae – Журнал региональной истории.* 2019. Т. 3. № 3. С. 942.

который, будто бы, раскаялся в убийстве и так расчувствовался, что не только принял, но и поцеловал икону. Такая клевета с помощью услужливых газет была широко распространена по всей России, и Каляеву пришлось горько раскаяться в том, что он, поддавшись вполне естественной человеческой жалости, вступил в разговор с Елизаветой»⁷.

Известно, что Каляев затем избавился от иконы, подаренной ему Елизаветой Фёдоровной. В письме к великой княгине Каляев позже с раздражением писал, что был снисходителен к её «религиозному суевию»: «я не отказался принять от вас иконку (но не целовал её, как изображено в газетах... бррр...)»⁸.

Некоторые исследователи, явно симпатизирующие революционерам и принявшие особую точку зрения на революционный терроризм, вслед за Каляевым и советскими публицистами утверждают, что данный визит не был актом христианского милосердия, а был тщательно подготовлен и осуществлён с целью дискредитации революционного движения. Одним из аргументов, который они приводят, является якобы отказ великой княгини от повторной встречи с Каляевым по его просьбе. Данное действие, по их мнению, негативно характеризует Елизавету Фёдоровну, говорит о её жёстком и расчётливом характере, а также её участии в этой полицейской провокации. За истину принимают слова преступника, как единственного из двух собеседников, кто оставил об этом событии свои воспоминания. В них Каляев выражал убеждение, что именно Елизавета Фёдоровна передала кому-то содержание их разговора, что и послужило основой для некоторых заметок в прессе.

Например, Р. С. Закиров, с сочувствием относясь к версии террориста, пишет, что «визит был организован с целью дегероизации революционеров и является провокацией, в которой великая княгиня приняла активное и сознательное участие»⁹, а её фразу, сказанную террористу: «я не могу вести с вами политических разговоров», он почему-то трактует как один из советов, полученных от директора Департамента полиции А. А. Лопухина. Но стоит внимательно прочитать заявление великой княгини о неразглашении содержания их разговора с Каляевым, приведённое ниже

⁷Соболев Ю.В. Иван Каляев. Как и за что был убит великий князь... С. 31.

⁸Дело Ив. Каляева. С портретом Ив. Каляева и с приложениями. СПб. : Изд. П. Д. Шенской, 1906. С. 47.

⁹Закиров Р. С. Визит Великой княгини Елизаветы Федоровны в тюрьму к И. П. Каляеву как провокация Департамента полиции // Вестник МГГУ им. М. А. Шолохова. История и политология. 2012. № 4. С. 20–21.

в настоящей статье. И тогда приходится признать, что, оказывается, словосочетание «я не могу» употреблялось великой княгиней неоднократно, но в значении – «я не хочу». Даже скорее, «я не собираюсь – в соответствии с личными христианскими убеждениями», а не вследствие чьего-либо указания (её фраза «...восстановить содержание разговора нашего с Каляевым я не могу. Для меня это представлялось бы чем-то вроде нарушения тайны исповеди» весьма убедительно демонстрирует данный вывод). В самом деле, во время их встречи Елизавета Фёдоровна вряд ли собиралась вести политический разговор, выслушивая пропагандистские лозунги партии социалистов-революционеров. Она пришла к заключённому Каляеву прежде всего, чтобы говорить о Боге и покаянии, а не о политике. Политические течения тех лет ей и так были хорошо известны. Её слова и поступки объясняются внутренними религиозными убеждениями. Вот как описывал Каляев некоторые детали той встречи одному из своих адвокатов: «А она, точно тень, надвинулась на меня, взяла меня за обе руки, хотела, видимо, сесть на стул, но стул стоял далеко, и она опустила на колени... Она стояла на коленях и держала меня за обе руки. Так и продолжалась вся наша беседа»¹⁰. В другой работе Р. С. Закиров приходит к следующему выводу: «...сам факт участия директора Департамента полиции в организации какого-либо мероприятия заведомо пахнет провокацией. А если истинным организатором встречи был Департамент полиции, тогда становится ясно, что, скорее всего, искажённая огласка события в прессе не была случайной, а кампания по канонизации великой княгини и дискредитации Каляева была продумана и спланирована»¹¹. Но трудно согласиться с данным выводом, так как почти невозможно допустить, что директору Департамента полиции А. А. Лопухину, который уже скорее всего предвидел, что будет отстранён от занимаемой должности, необходима была в этот момент какая-либо антиреволюционная провокация. Ведь он уже получил прямое обвинение от санкт-петербургского генерал-губернатора Д. Ф. Трепова в связи с гибелью великого князя¹². Действительно, менее чем через месяц Лопухин будет уволен. Однако вызывает ещё большее недоумение не только желание усмотреть некую полицейскую провокацию, но и настойчивое

¹⁰ Беренштам В. В. В боях политических защит. Л., М. : Книга, 1925. С. 90.

¹¹ Закиров Р. С. Об одной провокации Департамента полиции (из материалов следствия над членом Боевой Организации партии социалистов-революционеров И. П. Каляевым в 1905 г.) // Новейшая история России. 2013. № 2. С. 161.

¹² Спиридович А. И. Записки жандарма. Харьков : Пролетарий, 1926. С. 182.

желание заподозрить Елизавету Фёдоровну даже в участии в кампании по собственной канонизации, которая настанет почти через 90 лет после её встречи с Каляевым. Канонизация в православии, как известно, происходит только спустя годы после смерти.

А. М. Лавренова указывает на стремление Закирова переместить Каляева «в агнцы» из разряда убийц: «...по мнению Закирова, чёрствая и расчётливая великая княгиня намеренно посетила Каляева, дабы не допустить героизации террориста и, вручив ему образок, склонить к подаче прошения о помиловании, утвердив тем самым „торжество православия“ в общем и создав себе привлекательную репутацию мученицы в частности. Проблема заключается в том, что эта любопытная, но весьма натянутая версия трагических событий февраля 1905 г., в сущности, повторяет выводы самого Каляева»¹³. Непосредственную включённость директора Департамента полиции в процесс подготовки и проведения встречи великой княгини с Каляевым как признак готовившейся провокации А. М. Лавренова считает нелепым умозаключением, так как организация посещения представителем императорской фамилии столь крупного политического преступника без обращения к высокопоставленному полицейскому начальству действительно выглядит абсурдом. Спустя много лет, в 1981 году, на жизнь папы римского Иоанна Павла II покушался Мехмет Али Агджа. Иоанн Павел II совершил чем-то похожий поступок христианского милосердия – навестил в тюрьме покушавшегося на его жизнь турецкого террориста. Вряд ли можно предположить, что их встреча произошла без участия полиции самого высокого ранга.

Каляев, бесспорно, воспринимался властями как неординарный преступник. Например, по проведённому исследованию самих эсеров и воспоминаниям работников Бутырской тюрьмы, куда он был доставлен 15 февраля 1905 г., известно, что во время пребывания Каляева в заключении контакты с ним, как с необычным преступником, совершались лишь через представителей высшего начальства. Простым тюремным служащим общаться с ним было категорически запрещено, разрешалось только передавать пищу, одежду, конверты, письменные принадлежности. Каляев содержался в корпусе для крайне опасных преступников. Он был помещён на самый верхний этаж северной башни Бутырской тюрьмы, а соседние камеры с 13-й камерой,

¹³ Лавренова А. М. Гордость и предубеждение и «охранка»: политический сыск в современной российской историографии // История и архивы. РГГУ. 2019. № 1. С. 35.

в которой он находился, были освобождены и оставлены пустыми. Окно его камеры находилось прямо напротив поста охраны. Вероятно, от сомнения в благонадежности тюремной охраны наблюдение за камерой осуществлял также командированный жандарм¹⁴. Это говорит об исключительно серьёзном и особом отношении к данному террористу. В своей статье А. М. Лавренова также сомневается в готовности великой княгини вести какие-то интриги и участвовать в так называемых «провокациях» при том психоэмоциональном состоянии, в котором она находилась. Действительно, трудно заподозрить человека в холодном и расчётливом поведении, потерявшего мужа в террористическом акте. О тяжести психологического состояния великой княгини можно только догадываться. После прогремевшего взрыва она собственными руками собирала останки тела Сергея Александровича. Оно было очень сильно разорвано взрывом бомбы, брошенной в карету¹⁵. Почти сразу была отслужена первая церковная служба по нему. По воспоминаниям княжны Марии Павловны, племянницы Сергея Александровича, Елизавета Фёдоровна «в те дни жила, отстранившись от всего земного... казалась безразличной ко всему происходившему вокруг. Некоторые её поступки были столь необъяснимы, если подходить к ним с обычной меркой, что многие, особенно те, кто плохо её знал, сочли её душевнобольной... Она ездила в тюрьму увидеться с убийцей! Это привело тюремное начальство в крайнее изумление, никогда прежде не случалось ничего подобного. Никто в точности не знает, что в тот день произошло между тётёй и убийцей её мужа. Она настояла на разговоре с заключённым наедине. Я-то понимала, что она руководствовалась исключительно христианскими чувствами, но по городу ходили самые разные слухи. Отголоски этих разговоров дошли до узника. Уязвлённый приписываемыми ему словами, он написал тётё оскорбительное письмо»¹⁶. По свидетельству близких, Елизавета Фёдоровна в эти дни почти непрерывно молилась днём и ночью. В «Московских ведомостях» в первые дни после теракта помещались сведения о многочисленных литургиях, а также панихидах по убиенному Сергею Александровичу в различных местах Москвы с её присутствием. В этих заметках упоминается, что великая княгиня во время литургий и панихид стояла на коленях. В день визита Елизаветы Фёдоровны к Каляеву скончался кучер великого князя Андрей

¹⁴Труд. 1918. № 250. 6 (19) февраля.

¹⁵Государственный архив Российской Федерации. Ф. 124. Оп. 67. Д. 591а. Л. 4 об.

¹⁶Мария Павловна (великая княгиня). Воспоминания. М. : Захаров, 2004. С. 66.

Рудинкин, 43-летний отец шестерых детей. Раны, полученные им во время взрыва бомбы, оказались слишком тяжёлыми. На следующий день после теракта великая княгиня смогла навестить Андрея Алексеевича в больнице. Когда он умер, Елизавета Фёдоровна нашла душевные и физические силы, чтобы поддержать его беременную вдову Прасковью Григорьевну и участвовать в его похоронах. Она шла за гробом убитого кучера около 4-х вёрст пешком от Яузской больницы до Павелецкого вокзала. Похоронили Андрея Рудинкина, по желанию родственников, в селе Ивановском Ступинского уезда Московской губернии, на его родине. Позже с помощью Елизаветы Фёдоровны на могиле А. А. Рудинкина будет установлен крест на гранитном постаменте. После похорон скончавшегося от ран кучера Елизавете Фёдоровне предстояли ещё отпевание и похороны своего мужа. Как отмечали близкие к ней люди, великая княгиня была в эти дни словно в прострации. Трудно представить, что она могла расчётливо вести какую-то интригу и игру вообще, а в это время – тем более.

В возможность участия Елизаветы Фёдоровны в полицейской провокации не верил и другой адвокат Каляева – М. Л. Мандельштам. Несмотря на некоторый пренебрежительный тон своих высказываний о великой княгине, о христианстве в целом, он не сомневался, что её визит к Каляеву был продиктован исключительно религиозными чувствами. Мандельштам пришёл к выводу, что у полиции для провокации «есть другие лица и другие возможности». Также он был убеждён, что великая княгиня хотя и «верит в утопию», но является едва ли не лучшим представителем православия, назвав её моральный облик «дистиллированной водой христианства»¹⁷. Адвокат Мандельштам считал не более чем «навязчивой идеей» мысли и высказывания относительно участия Елизаветы Фёдоровны в полицейской игре, направленной против революционного движения в целом и Каляева персонально: «...я старался сделать всё от меня зависящее, чтобы доказать Каляеву всю необоснованность его подозрений»¹⁸.

В историографии до сих пор считалось, что Елизавета Фёдоровна никаких воспоминаний о той встрече не оставила. Она действительно перестала вести дневники после гибели мужа и полностью посвятила себя делам благотворительности. Однако автору этой статьи удалось обнаружить

¹⁷ Мандельштам М. Л. 1905 г. в политических процессах: записки защитника. М. : Изд-во Все-союзного общества политкаторжан и ссыльнопоселенцев, 1931. С. 242.

¹⁸ Там же. С. 245.

интервью, данное великой княгиней в феврале 1918 г. корреспонденту газеты «Труд» – печатного органа партии, к которой принадлежал Каляев. Даже спустя 13 лет после событий февраля 1905 г. Елизавета Фёдоровна не стала раскрывать содержание их беседы во время встречи.

Ввиду исторической значимости и важности заявления великой княгини (что подчёркнуто в самой газете), а также в целях дальнейшего предотвращения спекуляций с позиций политических симпатий и предпочтений, представляется актуальным привести слова Елизаветы Фёдоровны из интервью полностью, с сохранением оригинальной редакционной орфографии и пунктуации. Вводная часть газетной публикации опущена, так как позиция Каляева обозначена нами выше. Интерес представляет прежде всего ответ великой княгини на выдвинутое против неё странное и нелепое обвинение Каляева.

«Опровергнутая клевета»

«...Наш сотрудник беседовал с Елизаветой Федоровной по поводу свидания и вот, что она ему сообщила: „Поехать к человеку, убившему моего мужа, меня побуждали две мысли. С одной стороны, зная, как в. князь старался внушить великохристианское чувство прощения своим врагам, я пожелала доказать на деле, что его слова не были напрасны и что христианское чувство должно восторжествовать над личным горем, а с другой стороны, желанье возбудить в Каляеве чувство раскаянья и стремление к примирению с Богом. В последствии я узнала, что он, Каляев, писал мне, но никто этого письма мне не передал, и я никогда его не видала. Я никогда не раскаивалась в своем поступке. Мы встретились с Каляевым, как люди, пережившие слишком много, слишком много выстрадавшие и потому свидание не могло оказаться безрезультатным. Точно восстановить содержание разговора нашего с Каляевым я не могу. Для меня это представлялось бы чем-то вроде нарушения тайны исповеди. Я могу сказать только одно, что христианское чувство любви и прощенья даже и врагу не остается без ответа. Единственно допустимое в этом случае предположение, что письмо было перехвачено прежде, чем дошло до меня. Точно так же я должна еще раз опровергнуть и подлинность разговора между мной и Каляевым напечатанного в “Свете”. Своего разговора с ним я не передавала никому и никогда не расскажу его“...»¹⁹.

Елизавета Фёдоровна упоминает популярную ежедневную газету правого направления «Свет», выходившую с 1882 по 1917 гг., в которой,

¹⁹Труд. 1918. № 249. 4 (17) февраля.

вероятно, многое, помимо факта принятия Каляевым иконы, было домыслено. Однако писатели и главные редакторы издательств вполне могли предположить раскаяние преступника хотя бы потому, что тот принял икону из рук великой княгини. Такая логическая связь была вполне уместна для православной среды дореволюционной России. Но сотрудникам газет было неизвестно, что Каляев не являлся православным христианином. Более того, всё, связанное с православием, его раздражало. Он вырос в Варшаве, воспитывался матерью Софией Томаш Пиотровской – представительницей польской шляхты, в традициях польской культуры. Мать называла его Янеком. Это имя стало его подпольной кличкой. Вторую кличку – «Поэт», придумали в Боевой организации эсеров. Террорист отказался подавать прошение о помиловании и 10 мая 1905 г. был казнён. Он всячески затягивал процесс. Следствие очень долго не могло установить его личность. При задержании при нём был обнаружен поддельный паспорт на имя Алексея Шильника, жителя города Витебска. Когда личность преступника была установлена, состоялся суд, и 6 апреля 1905 г. был оглашён приговор, то по распоряжению Каляева была подана кассационная жалоба в Сенат. Заседание о рассмотрении кассационной жалобы было назначено на 29 апреля. Каляев требовал, чтобы его судили присяжные заседатели, но получил отказ. Попытка представить затягивание судебного процесса как дополнительную возможность пропаганды революционных идей партии эсеров выглядит не очень правдоподобной, так как опытные адвокаты Каляева, которые специализировались на защите политических преступников, понимали, что если первое заседание было закрытым, присутствие публики на повторном заседании вряд ли будет возможно. К тому же на роль оратора-пропагандиста Каляев, не очень хорошо владевший русским языком и говоривший с заметным польским акцентом, не подходил. В. М. Чернов, лидер партии эсеров, вспоминал, как ораторские способности Каляева при выступлении на публике были высмеяны большинством его соратников по борьбе с самодержавием: «он взял слово... и был осмеян зло и беспощадно более чем половиной аудитории при неловком чувстве у остальной ее части»²⁰. Защита Каляева и речь его адвокатов в целом не отличались от аналогичных защит террористов, его товарищей по партии. Основной мотив выступлений адвокатов и самих обвиняемых на судебных заседаниях по данным делам сводился к тому, что правительство само полностью несло всю ответственность

²⁰ Чернов В. М. Перед бурей. Воспоминания. М. : Международные отношения, 1993. С. 189–190.

за то, что спровоцировало эти теракты. С. В. Мосолкин отметил, что находились обвинявшие адвокатов в том, что они не обратили внимание суда на благородство Каляева, не бросившего бомбу в карету 2 февраля, когда в ней ехали, кроме великого князя, Елизавета Фёдоровна и дети²¹. На самом деле, трудно назвать благородным террориста-убийцу. Да и было ли это «благородство», или была обычная предусмотрительность? Великий князь, неоднократно получая угрозы от революционеров, в последние месяцы жизни старался ездить один, чтобы обезопасить близких. 2 февраля, за два дня до теракта, был тот редкий случай, когда он и его близкие ехали вместе в карете на благотворительный спектакль с участием Ф. И. Шаляпина. Долгие наблюдения за передвижениями великого князя по Москве не предвещали сбой алгоритма теракта. В алгоритме, очевидно, отсутствовал пункт – что делать в том случае, если в карете будут дети и великая княгиня. Но членам Боевой организации эсеров была хорошо известна популярность Елизаветы Фёдоровны среди населения Москвы. Если бы она и дети погибли в теракте 2 февраля, это нанесло бы сокрушительный удар по имиджу революционеров. Кроме того, Каляев выразил готовность исполнить теракт в этот же день и через несколько часов убить всю семью, если партия прикажет. Посоветовавшись, группа террористов вполне резонно решила отложить задуманное на несколько дней.

Есть все основания полагать, что Каляев, чтобы сохранить репутацию истинного революционера перед другими членами партии, надеялся на помилование без подачи прошения о нём. Во-первых, о спасении его жизни перед императором просила сама великая княгиня. Во-вторых, уже имелись подобные случаи с его однопартийцами-террористами. Так, в начале 1904 г. состоялся суд над главой Боевой организации эсеров Г. А. Гершуни. Своему адвокату Н. П. Карабчевскому Гершуни говорил, что в их организации личное прошение о помиловании не принято²². Несмотря на отсутствие личной просьбы Гершуни, император заменил ему смертную казнь на пожизненное заключение. Сохранили жизнь и напарнику Каляева по Боевой организации эсеров Е. С. Сазонову (по некоторым источникам – Созонову. – Прим С. Д.), который в июле 1904 г. в аналогичном теракте бомбой убил министра внутренних дел В. К. Плеве. От подачи кассационной жалобы,

²¹ Мосолкин С. В. Роль адвокатов в политических процессах 1905 г. // Известия Саратовского университета. Т. 11. Сер. История. Международные отношения. 2011. Вып. 1. С. 42.

²² Карабчевский Н. П. Около правосудия. СПб. : Типография М. М. Стасюлевича, 1908. С. 198.

равно как просьбы о помиловании, Сазонов категорически отказался. Примечательно, что И. П. Каляев участвовал в подготовке и при исполнении нападения на В. К. Плеве в качестве запасного метальщика снаряда.

Заключение. Проведённое исследование демонстрирует, что попытки представить этот глубоко личный и религиозный поступок как часть политической интриги или полицейской провокации являются несостоятельными. Они основаны на предвзятой трактовке фактов и игнорировании ключевого свидетельства самой Елизаветы Фёдоровны, которое было введено в научный оборот.

Короткая статья в ведущей эсеровской газете «Труд» озаглавлена «Опровергнутая клевета», таким образом, в 1918 г. у самих эсеров хватило смелости признать заблуждение ими же героизированного однопартийца относительно участия великой княгини в какой-либо провокации. В приведённом интервью княгиня однозначно ответила, что никогда и никому не рассказывала о содержании своего разговора с Каляевым. Дважды, в 1917 и 1918 годах, основательница Марфо-Мариинской обители милосердия Елизавета Фёдоровна отказалась покинуть Россию и продолжила своё религиозно-общественное служение. Обнаруженное интервью было взято незадолго до ареста великой княгини большевистской властью и последующего её убийства. Великая княгиня Елизавета Фёдоровна в 1992 г. была причислена Архиерейским собором Русской Православной Церкви к лику святых.

Источники

1. Государственный архив Российской Федерации. Ф. 124. Оп. 67. Д. 591а.
2. Труд. 1918. № 249. 4 (17) февраля.
3. Труд. 1918. № 250. 6 (19) февраля.

Литература

4. *Беренштам В. В.* В боях политических защит. Л., М. : Книга, 1925. 229 с.
5. *Мария Павловна (великая княгиня).* Воспоминания. М. : Захаров, 2004. 512 с.
6. *Гусев К. В.* Рыцари террора. М. : Луч, 1992. 143 с.
7. Дело Ив. Каляева. С портретом Ив. Каляева и с приложениями. СПб. : Изд. П. Д. Шенской, 1906. 60 с.
8. *Закиров Р. С.* Визит Великой княгини Елизаветы Федоровны в тюрьму к И. П. Каляеву как провокация Департамента полиции // Вестник МГГУ им. М. А. Шолохова. История и политология. 2012. № 4. С. 20–36.
9. *Закиров Р. С.* Об одной провокации Департамента полиции (из материалов следствия над членом Боевой Организации партии социалистов-революционеров И. П. Каляевым в 1905 г.) // Новейшая история России. 2013. № 2. С. 159–168.

10. *Карабчевский Н. П.* Около правосудия. СПб. : Типография М. М. Стасюлевича, 1908. 540 с.
11. *Коновалова Е.* Мученическая кончина Его Императорского Высочества Великого Князя Сергия Александровича. М. : Е. И. Коновалова, 1905. 17 с.
12. *Лавренова А. М.* Гордость и предубеждение и «охранка»: политический сыск в современной российской историографии // История и архивы. 2019. № 1. С. 30–47.
13. *Мандельштам М. Л.* 1905 г. в политических процессах: записки защитника. М. : Изд-во Всесоюзного общества политкаторжан и ссыльнопоселенцев, 1931. 322 с.
14. *Маньков А. В.* К вопросу об истории терроризма: истоки, становление и эволюция в России // Вестник Чувашского университета. 2017. № 1. С. 93–98.
15. *Маньков А. В.* Терроризм в России: исторические аспекты (вторая половина XIX – начало XX века) // Вестник Чувашского университета. 2018. № 4. С. 84–100.
16. *Мосолкин С. В.* Роль адвокатов в политических процессах 1905 г. // Известия Саратовского университета. Т. 11. Сер. История. Международные отношения. 2011. Вып. 1. С. 39–45.
17. *Розанов Ю. В., Тихомиров П. В.* Образ революционера-террориста в России начала XX века (на примере Ивана Каляева) // Historia Provinciae – Журнал региональной истории. 2019. Т. 3. № 3. С. 939–974.
18. *Соболев Ю. В.* Иван Каляев. Как и за что был убит великий князь Сергей Александрович Романов. М. : Красная новь, 1924. 47 с.
19. *Спиридович А. И.* Записки жандарма. Харьков : Пролетарий, 1926. 263 с.
20. *Чернов В. М.* Перед бурей. Воспоминания. М. : Международные отношения, 1993. 408 с.

S. V. Dyukov

THE MEETING OF GRAND DUCHESS ELIZABETH FEODOROVNA WITH THE ARRESTED SOCIALIST REVOLUTIONARY TERRORIST I. P. KALYAEV: REFUTATION OF SLANDER

Abstract: The article is devoted to one of the dramatic and iconic events of the early 20th century: the assassination of Grand Duke Sergei Alexandrovich (Romanov) in a terrorist attack, and the subsequent visit of his wife, Grand Duchess Elizaveta Feodorovna, to the imprisoned revolutionary terrorist Kalyaev. The article examines diametrically opposed views on the purpose and nature of this meeting. Based on the discovered interview with Grand Duchess Elizaveta Feodorovna, an analysis of scientific and journalistic literature, and memoir sources, the author proves that some researchers' views about Elizaveta Feodorovna's meeting with Kalyaev as a manifestation of her evil intentions and her involvement in a police provocation against the revolutionary terrorist Kalyaev and the revolutionary movement in general are erroneous. The author concludes that the motivation behind this visit was purely personal and religious.

Key words: social Revolutionaries, terrorism, Grand Duchess Elizabeth Feodorovna, Grand Duke Sergei Alexandrovich, I. P. Kalyaev, provocation, slander, refutation.

About the author: Dyukov Sergey Viktorovich, PhD (in Pedagogy), specialist, independent researcher (Russia, Krasnodar).

Sources

1. The State Archive of the Russian Federation (GARF). F. 124. Op. 67. D. 591a. L. 4 ob. *In Russian.*
2. Newspaper Trud. 1918 (№ 249). 4 (17) fevralja. *In Russian.*
3. Newspaper Trud. 1918 (№ 250). 6 (19) fevralja. *In Russian.*

Literature

4. *Berenshtam V. V. V bojah politicheskikh zashhit.* Leningrad, Moskva : Kniga, 1925. 229 s. *In Russian.*
5. Vospominanija velikoj knjagini Marii Pavlovny. M. : Zaharov, 2004. 512 s. *In Russian.*
6. *Gusev K. V. Rycari terrora.* M. : Luch, 1992. 143 s. *In Russian.*
7. Delo Iv. Kaljaeva. Saint-Petersburg: P. D. Shenskaja, 1906. 60 s. *In Russian.*
8. *Zakirov R. S. Vizit Velikoj knjagini Elizavety Fedorovny v tjur'mu k I. P. Kaljaevu kak provokacija Departamenta policii.* Vestnik MGGU im. M. A. Sholohova. Istorija i politologija. 2012; № 4, S. 20–36. *In Russian.*
9. *Zakirov R. S. Ob odnoj provokacii Departamenta policii (iz materialov sledstvija nad chlenom Boevoj Organizacii partii socialistov-revoljucionerov I. P. Kaljaevym v 1905 g. Novejsšaja istorija Rossii.* 2013; № 2, S. 159–168. *In Russian.*
10. *Karabchevsky N. P. Okolo pravosudija.* Saint-Petersburg : Tipografija M. M. Stasjulevicha, 1908. 540 s. *In Russian.*
11. *Konovalova E. Muchenicheskaja konchina Ego Imperatorskago Vysochestva Velikago Knjazja Sergija Aleksandroviča.* M. : E.I. Konovalova, 1905. 17 s. *In Russian.*
12. *Lavrenova A. M. Gordost' i predubezhdenie i «ohranka»: politicheskij sysk v sovremennoj rossijskoj istoriografii.* Istorija i arhivy. 2019; № 1 S. 30–47. *In Russian.*
13. *Mandel'shtam M. L. 1905 g. v politicheskikh processah: zapiski zashhitnika.* M. : Izd-vo Vsesojuznogo obshhestva politkatorzhan i ssl'noposelencev, 1931. 322 s. *In Russian.*
14. *Man'kov A. V. K voprosu ob istorii terrorizma: istoki, stanovlenie i jevoljucija v Rossii.* Vestnik Chuvashskogo universiteta. 2017; № 2. S. 93–98. *In Russian.*
15. *Man'kov A. V. Terrorizm v Rossii: istoricheskie aspekty (vtoraja polovina XIX – nachalo XX veka).* Vestnik Chuvashskogo universiteta. 2018; № 4. S. 84–100. *In Russian.*
16. *Mosolkin S. V. Rol' advokatov v politicheskikh processah 1905 g., Izhvestija Saratovskogo universiteta.* Ser. Istorija. Mezhdunarodnye otnoshenija. 2011; T. 11, № 1, S. 39–45. *In Russian.*
17. *Rozanov Ju. V., Tikhomirov P. V. Obraz revoljucionera-terrorista v Rossii nachala HH veka (na primere Ivana Kaljaeva).* Zhurnal regional'noj istorii Historia Provinciae. 2019; T. 3, no. 3: 939–974. *In Russian.*
18. *Sobolev Ju. Ivan Kaljaev. Kak i za chto byl ubit velikij knjaz' Sergej Aleksandrovich Romanov.* M.: Krasnaja nov', 1924. 47 s. *In Russian.*
19. *Spiridovich A. I. Zapiski zhandarma.* Har'kov : Proletarij, 1926. 263 s. *In Russian.*
20. *Chernov V. M. Pered burej. Vospominanija.* M. : Mezhdunarodnye otnoshenija, 1993. 408 s. *In Russian.*

УДК 2-726.8:2-78(091)

П. Е. Липовецкий, иерей Владислав Пшибышевский

СЛОЖЕНИЯ ПОЛНОМОЧИЙ ЧЛЕНАМИ ВСЕРОССИЙСКОГО ПОМЕСТНОГО СОБОРА 1917–1918 ГГ.

Аннотация: Статья посвящена рассмотрению причин сложения полномочий участниками Поместного Собора 1917–1918 гг. На материалах фонда Собора, хранящегося в Государственном архиве Российской Федерации (заявления, журналы заседаний различных органов Собора) авторы занимаются реконструкцией процесса выхода из состава Собора. Анализ Устава Собора раскрывает процессуальную сторону сложения полномочий: от заявления соборянина до вычёркивания его имени из списков членов Собора и приглашения его заместителя к заседаниям. Заявления членов Собора показывают мотивировку сложения полномочий. По итогам исследования авторы приходят к выводу, что подавляющее число причин добровольного сложения полномочий было связано с болезнями, семейными обстоятельствами и должностными требованиями. Именно в силу последней причины Собор чаще всего покидали представители епископата. Отдельную группу составляют вышедшие из состава Собора по личным причинам (например, конфликты с другими участниками) и даже политическим (несогласие с решениями Собора).

Ключевые слова: Поместный Собор 1917–1918 гг., сложение полномочий, Устав Поместного Собора 1917–1918 гг., Состав Поместного Собора 1917–1918 гг., реформа высшего церковного управления.

Сведения об авторах: Липовецкий Павел Евгеньевич, кандидат богословия, доцент кафедры Церковной истории, Московская духовная академия (Россия, Сергиев Посад). E-mail: lipovesky.pavel@gmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-7718-3247>.

Пшибышевский Владислав Иванович, иерей, старший преподаватель кафедры истории и гуманитарных дисциплин, Оренбургская духовная семинария, магистр теологии (Россия, Оренбург). E-mail: pvladislav1994@gmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0009-0004-2465-7266>.

Цитирование: Липовецкий П. Е., Пшибышевский В., иерей. Сложения полномочий членами Всероссийского Поместного Собора 1917–1918 гг. // Вестник Оренбургской духовной семинарии. 2026. Вып. 1 (38). С. 141–157.

Поступила в редакцию: 15.12.2025. Принята к публикации: 27.01.2026.

Введение. Собравшийся в Москве в конце лета 1917–1918 гг. Поместный Собор Православной Российской Церкви стал самым представительным церковным форумом за всю историю Церкви в России. Он объединил представителей великорусских губерний и национальных окраин, жителей русской провинции и столиц иностранных государств, представителей разных сословий, званий, возрастов и образовательного уровня.

Время требовало «мирного» решения проблем, назревших в Церкви за последние столетия.

Члены Собора призывались по выбору, по должности и по приглашению. За немногими исключениями от каждой епархии призывалось по шесть человек: пятеро по выбору и один, епархиальный преосвященный, по должности. Прибыли избранные делегаты от учебных заведений, монашествующих, армии, политических органов, военного духовенства, единоверия и др. В связи с исполнением должностей на Собор были призваны: правящие архиереи, члены Предсоборного Совета, настоятели важнейших монастырей и др. Устав Собора предусматривал участие 564 соборян. За всё время в его составе было 567 человек.

Однако бурные события 1917–1918 гг., да и простые жизненные неурядицы часто заставляли делегатов покидать «чело» Церкви, выходить из состава Собора. Рассмотрение причин этого явления имеет важное значение для развития изучения истории Поместного Собора 1917–1918 гг. и позволяет уточнить детали жизненного пути некоторых церковных деятелей той эпохи. Основным источником являются документы, составляющие делопроизводство Собора: заявления, журналы Соборного Совета и стенограммы Пленарного заседания Собора, хранящиеся в Государственном Архиве Российской Федерации. С их помощью можно определить причины и обстоятельства сложения соборянами с себя полномочий ранее срока окончания работы Собора.

Тема подготовки к Собору на местах и избрания его делегатов в разной степени освещается рядом исследователей¹. Статистические сведения

¹ *Ферапонт (Кашин), митр.* Подготовка к Поместному Собору 1917–1918 годов в Костромской епархии // Вестник КГУ. 2019. № 4. С. 44–48; *Татусь В., иерей, Мишучков А. А.* Делегация Оренбургской епархии на Поместный Собор 1917–1918 гг. // Вестник Оренбургской духовной семинарии. 2017. Вып. 1 (7). С. 79–94; *Иконников С. А.* Участие представителей Воронежской епархии в Поместном Соборе Православной Российской Церкви // Власть и общество: история взаимоотношений : материалы X регион. науч. конф. Воронеж, 2016. С. 114–118; *Гоголин Н. А.* Об участии пермской делегации в Поместном Соборе Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. // Россия в период революционных потрясений. К 100-летию Русской Революции 1917 г. : материалы науч. конф. (ПермГАСПИ, 14–16 ноября 2017 г.). Пермь, 2018. С. 150–157; *Подмарницын А., протод.* Некоторые вопросы просопографии членов Поместного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 годов (на примере Самарской, Уральской и Оренбургской епархий) // Вестник Оренбургской духовной семинарии. 2019. № 2 (11). С. 214–219; *Мраморнов А. И.* Представители Саратовского Поволжья на Всероссийском Поместном Соборе (1917–1918) // Вестник ТвГУ. Серия «История». 2019. № 2 (50). С. 53–70; *Мраморнов А. И.* Вопросы международных и межцерковных отношений на Священном Соборе Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. // Вестник МГИМО-Университета. 2019. № 3 (66). С. 176–201.

об участниках Собора приведены в трудах священника Евгения Агеева². Но детали изменения состава Собора, такие как проверка полномочий делегатов, попытки кооптации, отказ от членства и повседневная жизнь соборян, пока не находили своего исследователя³.

Целью работы является ознакомить широкий круг научного общества с особым явлением Поместного Собора 1917–1918 гг. – отказом от звания члена Собора и причинами, побуждавшими соборян уезжать к себе на малую родину. Случаи отказа от членства во время работы Собора были нередкими и представляют научный интерес для исследователей деятельности Собора и жизни Церкви в переломные 1917–1918 гг.

Новизна исследования заключается в подробном анализе заявлений участников Поместного Собора 1917–1918 гг. о сложении с себя полномочий и причин этого. В результате в научный оборот вводятся данные из нескольких десятков ранее не опубликованных документов Поместного Собора. Также впервые предметом специального системного анализа становится не деятельность Собора или его решения, а феномен добровольного выхода из состава Собора его участников. Для реконструкции группового поведения (архиереи, клирики, миряне) применяется просопографический подход, с помощью которого выявляется корреляция между иерархическим статусом и характерной причиной ухода (архиереи – епархиальные дела, миряне – здоровье и служба).

Теоретическая значимость. Проведённое исследование ценно для исторической антропологии, исследование позволяет реконструировать стратегии поведения клира и мирян в условиях революционной нестабильности, раскрывает механизмы церковной демократии, зафиксированные в Уставе, и их реальное применение, включая баланс между личной ответственностью, епархиальными обязанностями и соборным служением. Изучение мотиваций ухода (отказа от членства) дополняет социально-психологический портрет соборян, демонстрируя разнообразие позиций внутри церковного общества.

²Ageev E. A. Das erbe der teilnehmer des Landeskonzils der Orthodoxen Russischen Kirche 1917–1918 // Ostkirchliche Studien. 2020. Band 69. Heft 2. 359–364 p.; Агеев Е. А., священник. Изменения в составе Поместного Собора в 1918 г. // Труды Государственного музея истории религии. 2019. № 19. 157–160.

³В предыдущем исследовании автора представлен анализ избрания делегатов Поместного Собора по местам – См.: Пишбышевский В., иерей. «Положение о созыве Поместного Собора Православной Всероссийской Церкви в Москве 15 августа 1917 года» и реализация его правил комплектации участников // Вестник Оренбургской духовной семинарии. 2025. Вып. 3 (36). С. 59–84.

Практическая значимость исследования заключается в извлечении исторических уроков для современного церковного управления при организации крупных соборных форумов. Исследование предлагает методологию работы с подобными случаями, выделяя типы источников (заявления, протоколы) и характер причин. Понимание причин ухода отдельных соборян способствует сохранению исторической памяти о Соборе, выявляя не только триумфальные, но и сложные стороны его работы, связанные с человеческим фактором. Материалы и результаты настоящего исследования могут быть полезными в рамках изучения истории Русской Православной Церкви и соборного движения начала XX в., а также при проведении церковных Соборов.

Обсуждение и результаты.

Возможность выхода из состава Поместного Собора была прописана в Уставе. 26 статья гласила, что член Собора может быть признан вышедшим из его состава по нескольким причинам:

Отступление от Православия;

Сложение священного сана;

Осуждение церковным судом;

Иные деяния, которые Собором могут быть признаны несовместимыми с высоким званием члена Собора;

Непосещение заседаний Собора без уважительной причины в течение месяца;

Отмена результатов избрания по каким-либо причинам;

Сложение полномочий члена Собора по собственному желанию⁴.

Рассмотрим прецеденты расставания соборян со своими полномочиями.

Наиболее распространённой причиной прекращения членства был добровольный отказ. Всего таких случаев насчитывается 49: 19 раз сложили полномочия архиереи, 8 – представители духовенства, 22 – миряне. Слагающие полномочия в обязательном порядке давали объяснение об обстоятельствах, принудивших их к этому шагу.

Уставом Собора была предписана следующая процедура в случае добровольного отказа от членства. Заявление рассматривает Соборный Совет, затем он о своём решении сообщает пленарному собранию Собора, а Собор в свою очередь делает донесение Святейшему Синоду⁵. Последнее довольно

⁴Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 годов. Т. 1. Кн. 2. Предсоборная работа 1917 года. Т. 1. С. 1189.

⁵Там же.

интересно и не до конца понятно, ведь Поместный Собор является высшей инстанцией и а priori не должен быть подотчётен кому-либо. Также важно вспомнить, что для членов Собора на местах избирались заместители по числу, соответствующему количеству делегатов. В случае отказа соборянина от своих полномочий, его место должен был занимать заместитель.

Стоит обратиться к причинам, по которым некоторыми членами Всероссийского Церковного Собора слагались свои полномочия.

Одной из основных причин отказа от членства было состояние здоровья. Таких заявлений в Соборный Совет поступило 11. Например, епископ Сухумский Сергей (Петров) сообщил в своём заявлении от 5 сентября 1917 года, что заболел инфлюэнцей (тяжёлой формой гриппа)⁶ и просит вместо себя членом Собора признать заместителя – протоиерея Д. Марганию, о котором пишет, что он «...настоящий добрый и хороший человек, родом абхазец»⁷. Также по поводу назначаемого заместителя владыка Сергей добавил, что «...из абхазцев никто не вызван на Собор от Сухумской епархии... назначение о. Маргания должно их успокоить и утешить»⁸.

Пятеро соборян, архимандрит Виссарион (Ильинский)⁹, К. Д. Минченко¹⁰, Д. И. Волков¹¹, В. Е. Чемоданов¹², Д. И. Федоров¹³ и А. Я. Осипов отказались от звания члена Собора, указав расплывчатое «болезненное состояние»¹⁴ в качестве причины. 31 декабря 1917 года поступило заявление от А. А. Золотарева о сложении полномочий «...вследствие разстроенного здоровья, требующего длительного отдыха»¹⁵.

⁶ ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 209. Л. 6.

⁷ Там же.

⁸ Там же.

⁹ Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 годов. Т. 2. Протоколы Соборного Совета. С. 303.

¹⁰ Там же.

¹¹ ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 478. Л. 106; Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 годов. Т. 2. Протоколы Соборного Совета. С. 269.

¹² ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 476. Л. 233–233 об.

¹³ Там же. Л. 187.

¹⁴ ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 471. Л. 157; Д. 476. Л. 49; Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 годов. Т. 2. Протоколы Соборного Совета. С. 71, 122.

¹⁵ ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 476. Л. 86; Д. 478. Л. 111; Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 годов. Т. 2. Протоколы Соборного Совета. С. 265, 275.

22 января 1918 года о сложении с себя полномочий члена Собора сообщил митрополит Казанский Иаков (Пятницкий), который сказал, что по состоянию здоровья не имеет «...возможности самолично прибыть в Москву на Всероссийский Собор для занятий в нем в весеннюю его сессию»¹⁶. Заместителем митрополит Иаков назначил викарного архиерея Казанской епархии епископа Чебоксарского Бориса (Шипулина)¹⁷, о чём и сообщил в этом же заявлении.

По «...нездоровью, помешавшему... исправно нести обязанности Члена Священного Собора»¹⁸ сложил полномочия и делегат от Петроградского университета М. Д. Приселков. Епископ Владикавказский Макарий (Павлов)¹⁹ в письме Собору сообщил, что, уехав домой в отпуск для восстановления здоровья в результате простуды, узнал от обследовавшего его врача, что у него «...междуреберный ревматизм»²⁰, требующий долговременного лечения и «...осторожности»²¹.

13 членов Собора сложили полномочия по служебным обязанностям. Делегат от Рижской епархии священник Н. И. Пяц и представитель Саратовской епархии В. М. Гавриловский²² сообщили о необходимости быть на месте своего педагогического служения, первый – при Высшем начальном училище²³, а второй – в учительской семинарии²⁴. О том же сообщил и директор Сапожковской мужской гимназии из Рязанской епархии С. П. Веселовский²⁵ и делегат от Нижегородской епархии протоиерей П. Политковский²⁶. 20 декабря 1917 года архимандрит Варлаам (Коноплев) сослался на неотложные дела в обители, «...требующих личного моего

¹⁶ ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 476. Л. 97.

¹⁷ Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 годов. Т. 29: Члены и делопроизводители Собора: библиографический словарь. С. 92–93.

¹⁸ ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 476. Л. 232.

¹⁹ Там же. Д. 209. Л. 15.

²⁰ Там же.

²¹ Там же.

²² Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 годов. Т. 2. Протоколы Соборного Совета. С. 160; ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 478. Л. 64.

²³ Там же. Д. 476. Л. 68.

²⁴ Там же. Д. 478. Л. 64.

²⁵ ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 476. Л. 75.

²⁶ Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 годов. Т. 2. Протоколы Соборного Совета. С. 181.

исполнения»²⁷, Клирик из Архангельской епархии священник П. Ильинский причиной отказа от мандата назвал «...сложные и ответственные приходские обязанности»²⁸. Шестеро соборян – протоиерей А. Игнатьев²⁹, В. П. Тихвинский, Н. А. Вознесенский, И. Т. Евсеев, И. И. Великанов³⁰, И. В. Курбатов³¹ не детализируют свои заявления о сложении полномочий, а только отписываются «по служебным обстоятельствам»³².

13 архиереев не могли продолжать работу на Соборе из-за острой необходимости решать на месте епархиальные дела. Это митрополиты Петроградский Вениамин (Казанский)³³, Тифлисский Кирилл (Смирнов)³⁴, архиепископы Владивостокский Евсевий (Никольский)³⁵ и Рязанский Иоанн (Смирнов)³⁶, епископы Уфимский Андрей (Ухтомский)³⁷, Забайкальский Мелетий (Заборовский)³⁸, Томский Анатолий (Каменский)³⁹, Курский Феофан (Гаврилов)⁴⁰, Калужский Феофан (Туляков)⁴¹, Литовский Елевферий (Богоявленский)⁴², Двинский Пантелеимон (Рожновский)⁴³, Орловский Серафим (Остроумов)⁴⁴, Псковский Евсевий (Гроздов)⁴⁵,

²⁷ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 476. Л. 88–88 об.

²⁸Там же. Л. 63; Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 годов. Т. 2. Протоколы Соборного Совета. С. 274, 287.

²⁹ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 478. Л. 54; *Воробьева Н. А., Брандобоковская Л. Б.* Игнатьев Алексей Алексеевич, прот. // Православная энциклопедия. М., 2009. Т. 21. С. 153–154.

³⁰ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 476. Л. 197.

³¹Там же. Л. 255.

³²Там же. Л. 55, 59, 277.

³³Там же. Л. 352.

³⁴Там же. Л. 264.

³⁵Там же. Д. 209. Л. 119.

³⁶Там же. Д. 476. Л. 248–248 об.; Д. 478. Л. 348.

³⁷Там же. Д. 476. Л. 126.

³⁸Там же. Л. 145.

³⁹Там же. Л. 161.

⁴⁰Там же. Л. 172.

⁴¹Там же. Л. 329; Там же. Д. 478. Л. 406.

⁴²Там же. Д. 209. Л. 114.

⁴³Там же. Л. 1. Епископ Пантелеимон тогда занимал должность временно управляющего Полоцкой епархией.

⁴⁴ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 476. Л. 151.

⁴⁵Там же. Л. 310.

Тулский Ювеналий (Масловский)⁴⁶. Трое архиереев просто писали о том, что из-за неотложных епархиальных дел пребывание в епархии крайне необходимо. Четверо писали о том, что они должны быть со своей паствой ввиду тревожного времени, «...близости неприятеля и возможности эвакуации паствы»⁴⁷. Ещё четверо преосвященных свидетельствовали в своих заявлениях о том, что в епархии их очень ждут и пасомые выражают «настойчивые просьбы»⁴⁸ об их возвращении на место своего святительства. Епископ Калужский Феофан в июне 1918 года писал в Соборный Совет, что зимой, после его непрерывного шестимесячного присутствия на Соборе, в Калуге среди паствы был большой ропот и недовольство⁴⁹. Интересно прошение Собору от Орловской епархии, духовенство и верующие которой «...ввиду переживаемого времени» и беспокойства о своём архипастыре просили освободить епископа Серафима от участия в работе Поместного Собора⁵⁰.

Семейные обстоятельства также некоторым членам Собора не давали возможности исполнять свои обязанности, таких заявлений поступило два: от Н. А. Вознесенского⁵¹ и диакона М. Серебрякова⁵². Но оба они не детализируют семейную причину, а только ограничиваются констатацией того, что отбывают «по семейным обстоятельствам».

В двух заявлениях причина оставления Собора не ясна. 13 июня 1917 года делегат от Пензенской епархии священник Е. Куликов обозначил, что не может продолжать своё участие в работе Собора «...по причине крайне неблагоприятного стечения жизненных условий»⁵³.

Большая часть заявлений соборян об уходе не отличается оригинальностью. Решение покинуть Собор было продиктовано банальными обстоятельствами: потребностями службы, состоянием здоровья, событиями семейной жизни.

⁴⁶ ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 476. Л. 408.

⁴⁷ ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 209. Л. 1. 14; Там же. Д. 476. Л. 167, 172.

⁴⁸ ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 476. Л. 126, 310; Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 годов. Т. 2. Протоколы Соборного Совета. С. 284.

⁴⁹ ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 476. Л. 329.

⁵⁰ Там же. Л. 151.

⁵¹ Там же. Л. 277.

⁵² Там же. Л. 191.

⁵³ Там же. Л. 231.

Однако были среди покинувших заседания Собора, сделавшие это по иным, необычным причинам. Пожалуй, наиболее интересным в этом отношении является заявление Александра Александровича Осецкого⁵⁴, прекратившего работу в Соборе по идеологическим соображениям. 7 декабря 1917 года Поместный Собор учредил Священный Синод и Высший Церковный Совет. Собором было постановлено, что «Священный Синод и Высший Церковный Совет вступают в исполнение своего служения с 1-го февраля 1918 года и принимают от Святейшего Синода дела церковного управления. Канцелярия Святейшего Синода и прочие, состоящие при нем учреждения, переходят в полном своем составе в ведение новых органов Высшего Церковного Управления»⁵⁵. Святейший Синод же 31 января 1918 года постановил «...считать свои полномочия оконченными и все дела Святейшего Синода почитать переданными Святейшему Патриарху, Священному Синоду и Высшему Церковному Совету»⁵⁶. По этому поводу директор Хозяйственного управления при Святейшем Синоде А. А. Осецкий обратился в Соборный Совет с письмом объёмом в семь листов, в котором заявил, что упомянутое действие Собора «...совершило церковно-государственный переворот»⁵⁷. В обоснование своего тезиса автор привёл следующие аргументы:

Поместный Собор имеет чисто церковную природу, а Святейший Синод создан государственной властью. Поместный Собор не признан государственной властью как высший орган церковного управления. И как государственный орган Синод не может подчиняться Поместному Собору⁵⁸;

Временное правительство задачей Поместного Собора определило выработку законопроекта «О новом порядке свободного самоуправления Русской Церкви»⁵⁹ и предписало «...сохранить... до принятия Государственной властью нового устройства высшего церковного управления все дела внутреннего церковного управления в ведении Святейшего

⁵⁴ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 476. Л. 180–186.

Осецкий Александр Александрович был избран членом Поместного Собора по должности в качестве участника Предсоборного Совета.

⁵⁵ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 476. Л. 180.

⁵⁶Там же.

⁵⁷Там же.

⁵⁸Там же. Л. 180–182.

⁵⁹Там же. Л. 183.

Правительствующего Синода и состоящих при нем установлений»⁶⁰. Следовательно, государственной властью Собору были предоставлены законосовставительные, а не законодательные функции. Священный Синод и Высший Церковный Совет не только не могут заменить Святейший Синод, но даже вступить в действие без признания государственной властью;

Назначение и увольнение членов Святейшего Синода – функция государственной власти⁶¹. Сложение полномочий членов Святейшего Синода Собором – незаконномерно;

Имущество и денежные средства Святейшего Синода – его собственность – так постановила государственная власть в начале XVIII века. С этого момента, по словам А. А. Осецкого, «...деятельность Поместного Собора приобрела... незаконномерный характер... я, как правительствующий чиновник, не могу принимать дальнейшего участия в этой деятельности и потому слагаю с себя звание Члена Собора»⁶².

Таким образом, старый сотрудник синодального ведомства не принял новой системы церковного управления и покинул Собор, продемонстрировав своим уходом протест его решению.

Интересна заявленная причина ухода из Собора мирянина от Екатеринбургской епархии Н. Н. Осокина, подавшего 13 сентября 1917 года своё заявление в Соборный Совет. Осокин сообщал, что главной причиной, почему он покидает Собор, является грубость со стороны соборян и самого секретаря Собора: «При записи в отделы я обратился Секретарю Собора г. Шеину с просьбой записать меня в отд. Уставной, на что г. Шеин, записывая мою фамилию, мне заметил: „там и так много записалось“. Таким ответом г. Шеин отбил у меня желание и возможность просить о записи в другие отделы, ибо при повторной просьбе я рисковал получить более резкий ответ»⁶³. Но по совету знакомых Н. Н. Осокин всё же осмелился записаться в отдел «О преподавании Закона Божия», где у него не сложились отношения с председателем отдела архиепископом Кириллом (Смирновым). Дело в том, что когда Осокин стал просить об отпуске, то преосвященный Кирилл в присутствии всех назвал «общественно невоспитанными»⁶⁴

⁶⁰ ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 476. Л. 183.

⁶¹ Там же. Л. 183 об.

⁶² Там же. Л. 186.

⁶³ ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 471 Л. 157.

⁶⁴ Там же. Л. 157 об.

тех членов Собора, которые не успели устроить свои личные дела до поездки на Собор. Осокин заключает, что указанные случаи на него «...как человека нервного»⁶⁵ влияют неблагоприятно и из-за подорванного здоровья он решил покинуть Собор.

Сложно объяснимой в свете источников представляется причина сложения полномочий харьковчанином А. Л. Погодиным. Он писал о том, что «...лишен возможности проживать в Москве»⁶⁶. Здесь, учитывая то, что Собор всегда был готов посодействовать проживанию своих членов в одном из общежитий или помочь найти жильё, причина сложения звания члена Собора А. Л. Погодиным остаётся неясной.

Как было сказано выше, в заявлениях просители указывали своего заместителя. В основном прописывали, кто точно им будет, либо оговаривались, что такой человек будет приглашён Собором согласно порядку избрания делегатов. Но в одном заявлении – делегата от Кишинёвской епархии Г. А. Моцока прослеживается не безразличие к судьбе Собора. Моцок сложил полномочия члена Собора «...из-за обстоятельств, происходящих в пограничной Бессарабии»⁶⁷, и он просил пригласить на Собор «...достойного представителя... дабы наше дело – дело Собора, не пострадало»⁶⁸.

Были и случаи, когда от сложившего полномочия личных заявлений не поступало, а за него об этом отчитывался другой человек. 2 февраля 1918 года из Оренбурга в Соборный Совет поступило письмо некоего К. И. Мрочковского, который сообщил, что он, как избранный в своей епархии вторым заместителем от мирян, был назначен заместителем члена Собора Б. А. Острова. Мрочковский обратился к Соборному Совету с просьбой признать его полноправным членом Собора⁶⁹. Совет, учитывая тот факт, что «от самого Б. А. Острова заявления об отказе не поступало [и он] с половины октября не посещает заседаний Собора»⁷⁰ постановил считать его выбывшим из состава Собора, а К. И. Мрочковского «...допустить,

⁶⁵ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 471. Л. 158.

⁶⁶Там же. Л. 163.

⁶⁷ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 478. Л. 68; Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 годов. Т. 2. Протоколы Соборного Совета. С. 181.

⁶⁸ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 478. Л. 68.

⁶⁹Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 годов. Т. 2. Протоколы Соборного Совета. С. 297.

⁷⁰Там же.

взамен его, к участию в делах Собора»⁷¹. В отношении сложения полномочий мирянина от Псковской епархии А. Т. Тимофеева 25 августа 1918 года на пленарном заседании об этом было выслушано «устное заявление»⁷² Святейшего Патриарха Тихона.

Были и такие случаи, когда соборяне слагали полномочия, но через некоторое время просились обратно на Собор. Мирянин от Нижегородской епархии И. Е. Лаврентьев 29 января 1918 года заявил в Соборный Совет, что «ввиду тревожного времени и домашних обстоятельств»⁷³ он на Собор прибыть не сможет и просит вызвать его заместителя. Но 6 февраля он же пишет следующее: «...но я прибыл прошу мое заявление оставить без рассмотрения»⁷⁴.

Необходимо отметить, что кроме личного ухода с Собора были и случаи признания Соборным Советом выбывшим того или иного участника. Происходило это вследствие длительного, более месяца, непосещения заседаний. 2 февраля 1918 года в Соборный Совет поступило заявление от 30 членов Собора о долгом непосещении заседаний Собора представителями Государственной думы М. В. Родзянко и В. Н. Львовым. Первый не появлялся на Соборе «...с половины октября»⁷⁵, а второй «...с конца августа»⁷⁶. Совет и здесь отреагировал кратко: «Признать выбывшими»⁷⁷. 4 декабря 1917 года Соборный Совет постановил признать выбывшими семь человек, которые к тому времени не прибыли на Собор, то есть не приняли участия ни в одном заседании⁷⁸: члены Государственного Совета С. И. Зубчанинов, В. В. Савельев, князь А. М. Эрстов и Г. П. Высоцкий, Н. И. Лазаревский, Н. Г. Малицкий и А. П. Пилкин. А 28 января 1917 года за отсутствие на Соборе «...в течение более месяца без уважительных причин»⁷⁹, Совет

⁷¹Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 годов...

⁷²ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 476. Л. 354.

⁷³ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 478. Л. 149.

⁷⁴Там же. Л. 150.

⁷⁵Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 годов. Т. 2. Протоколы Соборного Совета. С. 295.

⁷⁶Там же.

⁷⁷Там же.

⁷⁸Там же. С. 226.

⁷⁹Там же. С. 286.

признал выбывшими 26 человек⁸⁰. Кроме этого, Соборный Совет неоднократно на протяжении второй и третьей сессий Собора постановлял признать выбывшими из состава Собора целые группы его участников.

Случались также и возвращения на Собор удалённых Соборным Советом. 23 сентября 1917 года Соборный Совет постановил признать выбывшими из состава Собора делегатов от единоверия А. А. Ухтомского и М. Н. Виноградова ввиду их неприбытия на Собор к тому времени и о вызове их заместителей⁸¹. Но через три дня 26 сентября 1917 года в Соборный Совет поступили заявления от указанных лиц с просьбой восстановить их в числе членов Собора, так как причины их неприбытия, по их мнению, были уважительные. А. А. Ухтомский ссылался на неотложные служебные дела, а М. Н. Виноградов на «...тяжкую болезнь»⁸². Их прошения Советом были удовлетворены.

Похожая ситуация произошла и с членом Собора Н. И. Спасским, который ввиду более месяца непосещения занятий Собора 28 января 1918 года был признан выбывшим из состава Собора. Но спустя пять дней, 2 февраля, сам Спасский обратился в Совет Собора с заявлением о том, «...что он, как состоящий на государственной службе в Управлении Самаро-Златоустовской железной дороги, после продолжительных хлопот об освобождении его от службы на все время заседания Собора, при современных условиях, только 26-го января получил разрешение»⁸³.

30 июня 1918 года Собор постановил ввиду отсутствия более месяца удалить из членов Собора архимандрита Владимира (Кириллова) и вызвать его заместителя⁸⁴. Но уже 2 июля в Соборный Совет поступило обширное заявление самого отца Владимира, в котором он просил оставить его на Соборе, так как, в течение всей второй сессии находясь на Украине, не имел возможности оповестить Собор о своём местонахождении⁸⁵.

⁸⁰ Это следующие члены Собора: Аббаты А. И., Андреев А. В., Афанасьев А. П., Баишев И. В., Бондарчук Г. Т., Верховский П. В., Гучков А. И., Деев Г. К., протоиерей Завитаев И. М., Любинский П. В., Молоткин К. Я., Овсянников В. Ф., Пантин Н. Н., Пляскин П. И., Свечин А. А., Синеоков Я. А., Скабалланович М. Н., Погодин А. Л., Попов П. В., Соколов Н. А., Соколов Н. Ф., священник Сосунцов Е. Ф., Спасский Н. И., Темниковский Е. Н., Шергин В. П. и Шошков Н. Н.

⁸¹ Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 годов. Т. 2. Протоколы Соборного Совета. С. 78.

⁸² Там же. С. 83.

⁸³ Там же. С. 295.

⁸⁴ ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 476. Л. 297.

⁸⁵ Там же. Л. 298–298 об.

В этих случаях Соборный Совет также счёл нужным восстановить просителей в качестве членов Собора⁸⁶.

Вывод. Как видно из вышеприведённого, Уставом Собора было предусмотрено прекращение членства на Соборе его участниками, одной из причин для этого был добровольный отказ. В этом случае желающий покинуть Собор обращался в Соборный Совет с заявлением, в котором указывал причину, побуждающую его принять это нежелательное и трудное решение. Среди 49 заявлений главными причинами были: болезнь, дела по управлению епархией, служебные обязанности и семейные обстоятельства. Причины открывают внутренние переживания членов Собора и их небезразличие к судьбе Собора. Многие заявления писались и подавались с сожалением – данное слово как раз таки часто фигурирует в этих документах. Однако далеко не все уходили из числа соборян с сожалением. Некоторые участники делали это с нескрываемым облегчением или даже в качестве протеста против несправедливых, с их точки зрения, решений.

Анализ причин, заставлявших участников покинуть соборную работу, показывает: миряне чаще уходили по причинам, связанным со здоровьем и делами службы, представители рядового духовенства из-за здоровья. Из представителей своей степени служения больше всего покинуло Собор архиереев. Владыки были вынуждены прощаться с Москвой по служебным обстоятельствам – необходимости быть в своих епархиях.

Всего известно 49 таких случаев, Собор покинули 19 архиереев, восемь представителей клира и 22 мирянина. Разумеется, «потери» Собора 1917–1918 гг. были гораздо больше. Но причины их отсутствия проследить по документам Собора во всей полноте невозможно: делегаты уезжали на каникулы и не возвращались без объявления причин. Это и не удивительно, разрастающаяся гражданская смута рвала привычные нити связи, делая иногда невозможным дать о себе весть. Исследование причин выхода из состава Собора имеет перспективу в контексте дальнейших просопографических исследований в отношении соборян. Реконструкция жизненного пути отдельных людей Церкви того времени даст необходимые сведения и в отношении сложения полномочий на Поместном Соборе 1917–1918 гг.

⁸⁶ Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 годов. Т. 2. Протоколы Соборного Совета. С. 295; ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 476. Л. 299 об.

Источники

1. Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф. Р3431. Всероссийский церковный Поместный Собор (Священный Собор) 1917–1918 гг. Оп. 1. Дела постоянно хранения. 1917–1918 гг. Д. 209. Сообщения членов Собора о времени прибытия на Собор и удостоверения на получение железнодорожных билетов.
2. ГАРФ. Ф. Р3431. Оп. 1. Д. 471. Копии протоколов местных собраний по выборам делегатов на Собор, письма с мест о неправильности отдельных выборов и др. материалы по проверке полномочий делегатов Собора.
3. ГАРФ. Ф. Р3431. Оп. 1. Д. 476. Заявления делегатов о зачислении в члены Собора прошения об отпусках, объяснительные записки о пропущенных заседаниях и др. материалы по личному составу Собора.
4. ГАРФ. Ф. Р3431. Оп. 1. Д. 478. Списки членов Собора, заявления об отпусках, о присылке заместителей, объяснения о причинах опоздания на сессии и пропусков отдельных заседаний.
5. Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 годов. Т. 1. : в 2 кн. Предсоборная работа 1917 года. Акты, определявшие порядок созыва и проведения Собора. М. : Изд. Новоспасского монастыря, 2012. 1376 с.
6. Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 годов. Т. 2. Протоколы Соборного Совета / отв. ред. А. И. Мраморнов. М. : Издательство Новоспасского монастыря, 2013. 736 с.
7. Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 годов. Т. 29: Члены и делопроизводители Собора: биобиблиографический словарь / под ред. свящ. Евгения Агеева, свящ. Ильи Соловьева, прот. Александра Троицкого, С. В. Черткова. М. : Изд-во Новоспасского монастыря, 2024. 800 с.

Литература

8. Агеев Е. А., свящ. Изменения в составе Поместного Собора в 1918 г. // Труды Государственного музея истории религии. 2019. № 19. С. 157–160.
9. Воробьева Н. А., Брандобоковская Л. Б. Игнатьев Алексей Алексеевич, прот. // Православная энциклопедия. М., 2009. Т. 21. С. 153–154.
10. Гоголин Н. А. Об участии пермской делегации в Поместном Соборе Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. // Россия в период революционных потрясений. К 100-летию Русской Революции 1917 г. : материалы науч. конф. (ПермГАСПИ, 14–16 ноября 2017 г.). Пермь, 2018. С. 150–157.
11. Иконников С. А. Участие представителей Воронежской епархии в Поместном Соборе Православной Российской Церкви // Власть и общество: история взаимоотношений : материалы X регион. науч. конф. Воронеж, 2016. С. 114–118.
12. Мраморнов А. И. Вопросы международных и межцерковных отношений на Священном Соборе Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. // Вестник МГИМО-Университета. 2019. № 3 (66). С. 176–201.
13. Мраморнов А. И. Представители Саратовского Поволжья на Всероссийском Поместном Соборе (1917–1918) // Вестник ТвГУ. Серия «История». 2019. № 2 (50). С. 53–70.
14. Подмарницын А., протод. Некоторые вопросы просопографии членов Поместного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 годов (на примере Самарской, Уральской и Оренбургской епархий) // Вестник Оренбургской духовной семинарии. 2019. № 2 (11). С. 214–219.

15. *Татусь В., иерей, Мишучков А. А.* Делегация Оренбургской епархии на Поместный Собор 1917–1918 гг. // Вестник Оренбургской духовной семинарии. 2017. Вып. 1 (7). С. 79–94.

16. *Ферапонт (Кашин), митр.* Подготовка к Поместному Собору 1917–1918 годов в Костромской епархии // Вестник КГУ. 2019. № 4. С. 44–48.

17. *Ageev E. A.* Das erbe der teilnehmer des Landeskonzils der Orthodoxen Russischen Kirche 1917–1918 // Ostkirchliche Studien. 2020. Band 69. Heft 2. 359–364 p.

P. E. Lipovetsky, priest Vladislav Pshibyshevsky

RESIGNATION OF MEMBERS THE ALL-RUSSIAN LOCAL COUNCIL OF 1917–1918

Abstract: This article examines the reasons for the resignation of members of the All-Russian Local Council of 1917–1918. Using materials from the Council's archives, stored in the State Archives of the Russian Federation (applications, meeting minutes of various Council bodies), the authors reconstruct the process of leaving the Council. An analysis of the Council's Statute reveals the procedural aspects of resignation: from the resignation of a member to the removal of his name from the list of Council members and the invitation of his deputy to attend meetings. The applications of Council members reveal the reasons for their resignation. Based on the results of the study, the authors conclude that the overwhelming majority of reasons for voluntary resignation were related to illness, family circumstances, and job requirements. It was precisely for the latter reason that representatives of the episcopate most often left the Council. A separate group consists of those who resigned from the Council for personal reasons (for example, conflicts with other participants) and even political ones (disagreement with the Council's decisions).

Key words: Local Council of 1917–1918, resignation, Charter of the Local Council of 1917–1918, Composition of the Local Council of 1917–1918, reform of the highest church administration.

About the authors: Lipovetsky Pavel Evgenievich, PhD in Theology, Associate Professor of the Department of Church History at the Moscow Theological Academy (Russia, Sergiev Posad).

Pshibyshevsky Vladislav Ivanovich, priest, senior lecturer in the Department of History and Humanities at the Orenburg Theological Seminary, Master of Theology (Russia, Orenburg).

Sources

1. Gosudarstvennyj arhiv Rossijskoj Federacii (GARF). F. R3431. Vserossijskij cerkovnyj Pomestnyj Sobor (Svyashchennyj Sobor) 1917–1918 gg. Op. 1. Dela postoyannogo hraneniya. 1917–1918 gg. D. 209. Soobshcheniya chlenov Sobora o vremeni pribytiya na Sobor i udostovereniya na poluchenie zheleznodorozhnyh biletov. *In Russian.*

2. GARF. F. R3431. Op. 1. D. 471. Kopii protokolov mestnyh sobranij po vyboram delegatov na Sobor, pis'ma s mest o nepravil'nosti otdel'nyh vyborov i dr. materialy po proverke polnomochij delegatov Sobora. *In Russian.*

3. GARF. F. R3431. Op. 1. D. 476. Zayavleniya delegatov o zachislenii v chleny Sobora prosheniya ob otpuskah, ob»yasnitel'nye zapiski o propushchennyh zasedaniyah i dr. materialy po lichnomu sostavu Sobora. *In Russian.*

4. GARF. F. 3431. Оп. 1. D. 478. Spiski chlenov Sobora, zayavleniya ob otpuskah, o prisyлке zamestitelej, obъyasneniya o prichinah opozdaniya na sessii i propuskov otdel'nyh zasedanij. *In Russian*.

5. Dokumenty Svyashchennogo Sobora Pravoslavnoj Rossijskoj Cerkvi 1917–1918 godov. T. 1. : v 2 kn. Predsobornaya rabota 1917 goda. Akty, opredelyavshie poryadok sozyva i provedeniya Sobora. M. : Izd. Novospasskogo monastyrya, 2012. 1376 s. *In Russian*.

6. Dokumenty Svyashchennogo Sobora Pravoslavnoj Rossijskoj Cerkvi 1917–1918 godov. T. 2. Protokoly Sobornogo Soveta / otv. red. A. I. Mramornov. M. : Izdatel'stvo Novospasskogo monastyrya, 2013. 736 s. *In Russian*.

7. Dokumenty Svyashchennogo Sobora Pravoslavnoj Rossijskoj Cerkvi 1917–1918 godov. T. 29: CHleny i deloproizvoditeli Sobora: biobibliograficheskij slovar' / pod red. svyashch. Evgeniya Ageeva, svyashch. Il'i Solov'eva, prot. Aleksandra Troickogo, S. V. CHertkova. M. : Izd-vo Novospasskogo monastyrya, 2024. 800 s. *In Russian*.

Literature

8. Ageev E. A., *svyashch*. Izmeneniya v sostave Pomestnogo Sobora v 1918 g. // Trudy Gosudarstvennogo muzeya istorii religii. 2019. № 19. S. 157–160. *In Russian*.

9. Vorob'eva N. A., Brandobovskaya L. B. Ignat'ev Aleksej Alekseevich, prot. // Pravoslavnaya enciklopediya. M., 2009. T. 21. S. 153–154. *In Russian*.

10. Gogolin N. A. Ob uchastii permskoj delegacii v Pomestnom Sobore Pravoslavnoj Rossijskoj Cerkvi 1917–1918 gg. // Rossiya v period revolyucionnyh potryasenij. K 100-letiyu Russkoj Revolyucii 1917 g. : materialy nauch. konf. (PermGASPI, 14–16 noyabrya 2017 g.). Perm', 2018. S. 150–157. *In Russian*.

11. Ikonnikov S. A. Uchastie predstavitelej Voronezhskoj eparhii v Pomestnom Sobore Pravoslavnoj Rossijskoj Cerkvi // Vlast' i obshchestvo: istoriya vzaimootnoshenij : materialy H region. nauch. konf. Voronezh, 2016. S. 114–118. *In Russian*.

12. Mramornov A. I. Voprosy mezhdunarodnyh i mezhcerkovnyh otnoshenij na Svyashchennom Sobore Pravoslavnoj Rossijskoj Cerkvi 1917–1918 gg. // Vestnik MGIMO-Universiteta. 2019. № 3 (66). S. 176–201. *In Russian*.

13. Mramornov A. I. Predstaviteli Saratovskogo Povolzh'ya na Vserossijskom Pomestnom Sobore (1917–1918) // Vestnik TvGU. Seriya «Istoriya». 2019. № 2 (50). S. 53–70. *In Russian*.

14. Podmaricyn A., *protod*. Nekotorye voprosy prosopografii chlenov Pomestnogo Sobora Pravoslavnoj Rossijskoj Cerkvi 1917–1918 godov (na primere Samarskoj, Ural'skoj i Orenburgskoj eparhij) // Vestnik Orenburgskoj duhovnoj seminarii. 2019. № 2 (11). S. 214–219. *In Russian*.

15. Tatus' V., *ierej*, Mishuchkov A. A. Delegaciya Orenburgskoj eparhii na Pomestnyj Sobor 1917–1918 gg. // Vestnik Orenburgskoj duhovnoj seminarii. 2017. Vyp. 1 (7). S. 79–94. *In Russian*.

16. Ferapont (Kashin), *mitr*. Podgotovka k Pomestnomu Soboru 1917–1918 godov v Kostromskoj eparhii // Vestnik KGU. 2019. № 4. S. 44–48. *In Russian*.

17. Ageev E. A. Das erbe der teilnehmer des Landeskonzils der Orthodoxen Russischen Kirche 1917–1918 // Ostkirchliche Studien. 2020. Band 69. Heft 2. 359–364 p. *In German*.

УДК 27-9 (470.326)

Епископ Иоасаф (Вишняков),
О. А. Балабейкина, П. С. Слободчикова

НАЧАЛО ЕПИСКОПСКОГО СЛУЖЕНИЯ СВМЧ. КИРИЛЛА (СМИРНОВА) В ТАМБОВСКОЙ ЕПАРХИИ (ПО МАТЕРИАЛАМ ОФИЦИАЛЬНОЙ ЦЕРКОВНОЙ ПЕРИОДИКИ)

Аннотация: Статья посвящена исследованию начального периода архипастырского служения на Тамбовской кафедре будущего священномученика митрополита Кирилла (Смирнова). Целью работы является реконструкция обстоятельств его вступления в управление епархией и выявление ключевых направлений деятельности в первый год служения, основываясь на материалах официальной церковной периодики. Эмпирическую основу исследования составляет комплексный анализ номеров журнала «Тамбовские епархиальные ведомости» 1910 года с применением методов историко-хронологического анализа. В статье подробно рассматриваются обстоятельства прибытия владыки в Тамбов, его первые богослужения и проповеди, а также активная деятельность в удалённых городах и сёлах епархии. Особый акцент расставлен на попечении владыки Кирилла (Смирнова) о духовном образовании. Оно выражалось в многократных визитах в Тамбовскую духовную семинарию и наставлениях будущим пастырям. Авторы приходят к выводу о том, что начало епископского служения митрополита Кирилла характеризовалось чрезвычайным трудолюбием, стремлением к личному контакту с паствой и глубочайшим вниманием к нравственному и духовному становлению семинаристов, что позволило владыке быстро возыметь уважение среди духовенства и мирян.

Ключевые слова: священномученик Кирилл (Смирнов), Тамбовская епархия, «Тамбовские епархиальные ведомости», архипастырское служение, духовное образование, Тамбовская духовная семинария.

Сведения об авторах:

Иоасаф (Вишняков Андрей Павлович), епископ, магистр богословия, правящий архиерей Славгородской и Каменской епархий, соискатель учёной степени кандидата богословия, Санкт-Петербургская духовная академия (Россия, Санкт-Петербург). E-mail: asaf_2010@mail.ru, ORCID: <https://orcid.org/0009-0007-4543-758X>.

Балабейкина Ольга Александровна, кандидат географических наук, доцент кафедры региональной экономики и природопользования, Санкт-Петербургский государственный экономический университет (Россия, Санкт-Петербург). E-mail: olga8011@yandex.ru, ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9520-8880>.

Слободчикова Полина Сергеевна, бакалавр регионоведения, Санкт-Петербургский государственный экономический университет (Россия, Санкт-Петербург). E-mail: slobodchikovaol@mail.ru, ORCID: <https://orcid.org/0009-0006-1827-4538>.

Цитирование: Иоасаф (Вишняков), епископ, Балабейкина О. А., Слободчикова П. С. Начало епископского служения свмч. Кирилла (Смирнова) в Тамбовской епархии (по материалам официальной церковной периодики) // Вестник Оренбургской духовной семинарии. 2026. Вып. 1 (38). С. 158–172.

Поступила в редакцию: 03.11.2025. Принята к публикации: 27.01.2026.

Введение. Митрополит Казанский и Свяжский Кирилл, в миру носивший имя Константин Илларионович Смирнов – православный архипастырь, явивший яркий пример служения и верности Богу, бескомпромиссности в защите чистоты веры во Христа, твёрдого отстаивания интересов Церкви ценой собственной свободы и самой жизни в годы гонений и испытаний советского периода. Владыка обладал необычайно высокими духовными, личностными и нравственными качествами. Это стало причиной тому, что в завещательном распоряжении Св. Патриарха Тихона в 1924 г. имя митрополита Кирилла (Смирнова) было указано в приоритете среди иерархов Русской Церкви, кому временно следовало передать «патриаршие права и обязанности» в случае возникшей необходимости. Патриаршим местоблюстителем он не стал, т. к. на момент кончины Св. Патриарха Тихона митрополит Кирилл (Смирнов) уже находился в ссылке.

В заключении и ссылках он в совокупности провёл 17 лет, вплоть до расстрела в 1937 г. в Лисьем овраге под Чимкентом. В августе 2000 г. митрополит Кирилл (Смирнов) был причислен к лику святых новомучеников и исповедников Российских.

В силу выдающихся свойств личности, явившей пример стойкости и бескомпромиссности в вопросах чистоты веры и христианской ответственности, редкий во все времена, интерес к жизнеописанию митрополита Кирилла (Смирнова) очень высок. В современном православном богословии уделяется существенное внимание анализу содержания его проповедей, а также отдельным аспектам архипастырского служения в сложный для страны период начала Первой мировой войны. Однако личность, обстоятельства жизни и труды этого выдающегося церковного иерарха попадали в фокус внимания и других авторов, среди которых иер. Антоний Емошин и диакон Сергей Рыбочкин¹, И. Е. Мельникова², М. В. Озёрская и др. Заметный след в этом направлении оставил митрополит Тамбовский и Рассказовский

¹Ермошин А. В., Рыбочкин С. А. Возникновение обновленческого раскола в Казани в период управления Казанской епархией священномученика митрополита Кирилла (Смирнова) // Православный собеседник. 2022. № 2 (30). С. 6–10.

²Мельникова И. Е. Деятельность митрополита Тифлиского и Бакинского Кирилла (Смирнова) на Кавказе // Ежегодная богословская конф. Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. 2019. № 29. С. 83–85.

Феодосий (Васнев)³, перу которого принадлежит несколько научных статей, посвящённых владыке Кириллу (Смирнову).

Благодаря усилиям учёных в научный оборот также вошли личное эпистолярное наследие митрополита Кирилла (Смирнова)⁴ и составленная им документация⁵. Отдельно поднимались темы, связанные с сопротивлением владыки Кирилла обновленческому расколу⁶, его воззрениями на проблемы религиозно-нравственного просвещения⁷, обозначалась его роль в социальном служении Церкви⁸.

Однако несмотря на то, что личности и наследию митрополита Кирилла (Смирнова) уделяется, особенно в последние годы, немало внимания учёных-богословов и специалистов в смежных областях знаний, остаются вопросы, которые заслуживают детального изучения. К таковым относятся обстоятельства начального периода его служения в качестве

³ *Феодосий (Васнев С. И.), митр. Тамбовский и Рассказовский*. Проблемно-тематический обзор гомилетических трудов священномученика Кирилла (Смирнова), митрополита Казанского, тамбовского периода (1909–1918) // Богословский сборник Тамбовской духовной семинарии. 2022. № 4 (21). С. 107–122; *Феодосий (Васнев С. И.), митр. Тамбовский и Рассказовский*. Духовно-нравственная и социальная проблематика в гомилетическом наследии тамбовского периода (1910–1912 гг.) священномученика Кирилла (Смирнова) // Богословский сборник Тамбовской духовной семинарии. 2023. № 3 (24). С. 133–149; *Феодосий (Васнев С. И.), митр. Тамбовский и Рассказовский*. Церковно-общественное служение митрополита Кирилла (Смирнова) в 1914–1915 гг. (по материалам «Тамбовских епархиальных ведомостей») // Богословский сборник Тамбовской духовной семинарии. 2024. № 1 (26). С. 73–91.

⁴ «Милость Господня да будет с тобою!» Письма священномученика митрополита Кирилла (Смирнова) исповеднице Ираиде (Тиховой) 1934–1937 гг. (публ. прот. В. Воробьёва, свящ. А. Мазырина, свящ. А. Щелкачёва, О. И. Хайловой и И. С. Казакова, вступ. ст. и коммент. прот. В. Воробьёва, свящ. А. Мазырина и О. И. Хайловой) / В. Н. Воробьёв, А. В. Мазырин, А. В. Щелкачёв [и др.] // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Сер. 2: История. История Русской Православной Церкви. 2015. № 2 (63). С. 143–156.

⁵ «Формула» священномученика митрополита Кирилла (Смирнова) из тетради священномученика епископа Дамаскина (Цедрика). 1934 г / В. Н. Воробьёв, А. В. Мазырин, О. В. Косик, М. М. Гар // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Сер. 2: История. История Русской Православной Церкви. 2022. № 104. С. 145–160.

⁶ Мазырин А. В. Формы противодействия Православной Российской Церкви обновленческому расколу в 1920-е гг. // Теологический вестник Смоленской православной духовной семинарии. 2025. № 1 (26). С. 24–36.

⁷ Житнев Т. Е. Деятельность священномученика Кирилла (Смирнова) по сохранению и развитию религиозного просвещения на Поместном Соборе Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. // Богословский сборник Тамбовской духовной семинарии. 2024. № 4 (29). С. 107–137.

⁸ Балабейкина О. А., Вишняков И., Слободчикова П. С. Социально-благотворительная деятельность в Тамбовской епархии начала XX в. (по материалам архива номеров журнала «Тамбовские епархиальные ведомости» 1900–1917 гг.) // Богословский сборник Тамбовской духовной семинарии. 2025. № 3 (32). С. 78–95.

архиерея на самостоятельной кафедре, очень важного в жизни каждого святителя, когда на фоне радости первичной благодати в его трудах приобретает опыт архипастырского духовно-нравственного и церковно-административного руководства.

Эмпирическая база и методы исследования. Эмпирической основой настоящего исследования выступает архив номеров журнала «Тамбовские епархиальные ведомости» (далее – ТЕВ) за 1910 г. В официальной и неофициальной частях этого церковного периодического издания регулярно публиковались материалы, отражающие обстоятельства архипастырского служения владыки Михаила (Смирнова) в период, когда он нёс церковное послушание епископа Тамбовского и Шацкого. Содержание этих материалов было обработано с помощью методов историко-хронологического анализа и синтеза.

Обсуждение и результаты. Назначению будущего митрополита Кирилла (Смирнова) на Тамбовскую кафедру в качестве правящего епископа предшествовал наполненный серьёзными испытаниями жизненный путь. Выпускник Санкт-Петербургской духовной семинарии (1883 г.) и академии (1887 г.), он изначально избрал стезю семейного священника. После иерейской хиротонии он служил в г. Елисаветполе (ныне территория Азербайджана), а затем в Санкт-Петербурге. Овдовев, в 1902 г. свящ. Константин (Смирнов) принял монашеский постриг с именем Кирилл и был направлен в Урмию (современный Иран) в качестве главы миссии. На этом сложном церковном послушании он очень высоко себя проявил как усердный и ревностный священнослужитель. По возвращении в 1904 г. архим. Кирилл (Смирнов) был хиротонисан во епископа Гдовского, викария Санкт-Петербургской епархии.

В первые годы святительского служения, ещё не имея в своём управлении отдельной епископии, владыка зарекомендовал себя с наилучшей стороны. В № 6 ТЕВ была опубликована заметка «С берегов Невы», в содержании которой повествуется о его трудах на архипастырском поприще в качестве викария Гдовского⁹. В тексте говорится о том, что епископ Кирилл (Смирнов) уделял очень много внимания просветительской деятельности, еженедельно проводя собеседования на духовно-нравственные темы среди рабочих, у которых он снискал высокое уважение. Указывается и на церковное послушание в Санкт-Петербургской епархии, которое владыка нёс в качестве

⁹ С берегов Невы // Тамбовские епархиальные ведомости. 1910. № 6. Отд. неоф. С. 198–199.

председателя епархиального училищного совета. Тогда ему удавалось своими трудами серьёзно способствовать «улучшению и расширению церковно-приходских школ»¹⁰. Учитывая это обстоятельство, многие надежды тамбовского духовенства и паствы, связанные с назначением нового архиерея, были связаны с расширением сети церковно-приходских школ и улучшением условий обучения и качества преподавания в них.

Назначение на Тамбовскую кафедру, где епископ Кирилл (Смирнов) сменил архиепископа Иннокентия (Беляева), последовало 30 декабря 1909 г. В связи с этим содержание № 1 ТЕВ за 1910 г. открывается текстом императорского указа от 31 декабря 1909 г. за № 17841. В содержании документа Тамбовской Духовной Консistorии предписывалось, чтобы она, «уведомив о новоопределенном Архипастыре местные гражданские начальства, дала знать указами ведомства своего учреждениям и лицам о возглашении имени его, Пресвященного Кирилла, при священнослужениях по чиноположению»¹¹.

Епископ Кирилл (Смирнов) прибыл по железной дороге в кафедральный город утром 24 января 1910 г. Сразу с вокзала он проследовал в соборный храм Тамбова, где совершил Божественную литургию и молебен. В заметке в ТЕВ сказано, что «в тот же день вступил в управление Тамбовской епархией»¹². Столь ревностное к служению поведение со стороны архиерея было воспринято тамбовским духовенством и паствой как небывалое¹³. В заметке, посвящённой обстоятельствам прибытия нового владыки, даётся высокая оценка его благоговейной манере совершать богослужение. Отдельно отмечается «громкий, приятный голос, произношение отчётливое и прочувствованное»¹⁴, а также умение создать правильное и сосредоточенное общее молитвенное настроение. Положительное впечатление на людей, присутствовавших в соборном храме Тамбова, произвёл и проповеднический дар епископа Кирилла

¹⁰С берегов Невы // Тамбовские епархиальные ведомости. 1910. № 6. Отд. неоф. С. 199.

¹¹Указ Его Императорского Величества, Самодержца Всероссийского, из Святейшего Правительствующего Синода от 31 декабря 1909 года за № 17841 // Тамбовские епархиальные ведомости. 1910. № 1. Отд. оф. С. 2.

¹²Его Пресвященство, Пресвященнейший Кирилл, епископ Тамбовский и Шацкий // Тамбовские епархиальные ведомости. 1910. № 5. Отд. оф. С. 3.

¹³Первая церковная служба нового Владыки и первая его проповедь // Тамбовские епархиальные ведомости. 1910. № 6. Отд. неоф. С. 193–198.

¹⁴Там же. С. 194.

(Смирнова). Отдельное внимание в первом приветственном слове владыка уделил обозначению главных христианских принципов, которые должны определять взаимоотношения архиерея с духовенством и паствой, выразив его следующим образом: «отношения пастырей к пасомым, – это отцовство благодатью Божией; и любовь взаимная с чадами поддерживается в данном случае не законами естественного рождения, а правильностью взаимных отношений, неослабностью исполнения принятых на себя обязанностей. Такому отцовству надо учиться, надо суметь заслужить именование отцом»¹⁵. Далее епископ Кирилл (Смирнов) выразил своё желание и готовность с Божией помощью, осознавая собственные немощи и опираясь на молитвенную поддержку паствы, исполнять долг отеческой любви.

В первой обращённой к тамбовскому духовенству и пастве проповеди новоназначенный владыка продекларировал свои консервативные взгляды на течение церковной жизни, сказав, что не сочувствует тенденциям к коренным преобразованиям «применительно к запросам современности», т. к. Церковь установлена Иисусом Христом не для таковых, а для созидания спасения человеческих душ в Вечности. Этой нравственно-этической установке епископ Кирилл (Смирнов) следовал не только в период управления Тамбовской епархией, но и в первые лихолетья после установления советской власти, поплатившись в том числе за свои убеждения свободой и самой жизнью.

Важным попечением владыки Кирилла (Смирнова) было духовное образование и просвещение. Особенно на фоне общих социально-политических нестроений в стране он очень хорошо понимал значимость реализации воспитательных целей¹⁶ и усердной подготовки к будущему священническому служению учащихся епархиального училища и семинарии. В стены последней его архипастырский визит состоялся 6 февраля 1910 г., т. е. на второй неделе пребывания владыки на Тамбовской кафедре. Епископ Кирилл (Смирнов) затратил на посещение классов духовной семинарии 3,5 часа, уделив время тесному общению с учащимися и преподавателями¹⁷.

Его приветственная речь, прозвучавшая в актовом зале учебного заведения, отличалась особой простотой и теплотой с задушевностью,

¹⁵Первая церковная служба нового Владыки и первая его проповедь... С. 196.

¹⁶Лебедева Е. А. Христианское образование и патриотическое воспитание в Российской империи и в Западной Европе в XIX в. (историко-правовой аспект) // Законность и правопорядок. 2025. № 3 (47). С. 51–55.

¹⁷Первое посещение Преосвященнейшим Кириллом Тамбовской Семинарии и первые добрые призывы архипастыря // Тамбовские епархиальные ведомости. 1910. № 8. Отд. неоф. С. 285–290.

а потому была воспринята слушателями с особым вниманием и надеждами. В обращённом к семинаристам слове епископ Кирилл (Смирнов) обратился к тёплым воспоминаниям о собственных годах, проведённых в стенах Санкт-Петербургской духовной академии, призвав молодых людей ценить время, отведённое для обучения, и стараться максимально усердно относиться к процессу получения знаний, которые обязательно пригодятся на священническом или ином выбранном житейском поприще: «Дорожите буквально каждым часом, каждой минутой теперь, когда учитесь! Пока мысли ваши и голова не заняты посторонними, житейскими вопросами, старайтесь обогатиться тем, что возможно получить от семинарии, теми духовными богатствами, которые предлагает она! Более всего думайте и старайтесь о том, чтобы не уйти отсюда с пустыми руками, а забрать побольше материала, чтобы в жизни не оказалось недостатка в нём»¹⁸.

Епископ Кирилл (Смирнов) упомянул в своём слове и о такой духовной опасности в Тамбовской епархии, как распространение идей сектантства, которое, действительно в начале XX в. имело место¹⁹. Заботясь о внутренней миссии, он призвал будущих православных пастырей уже в процессе обучения в семинарии озаботиться получением необходимого для просветительской и катехизической работы в этом направлении багажа богословских знаний.

Покинув духовную семинарию, практически сразу же владыка Кирилл (Смирнов) направился в расположенный на расстоянии более 90 км г. Кирсанов, куда приехал 9 февраля 1910 г. Там он побывал в реальном училище, женской гимназии, соборной церковно-приходской школе и богадельне, а также в Тихвинском монастыре. Везде он уделял внимание беседам с паствой, а в учебных заведениях – отдельному общению с учащимися и преподавателями²⁰.

Епископ Кирилл (Смирнов), видимо, понимая важность личного контакта в архиерейском попечении о духовенстве и мирянах, с первых недель своего пребывания на Тамбовской кафедре стремился,

¹⁸ Первое посещение Преосвященнейшим Кириллом Тамбовской Семинарии и первые добрые призывы архиерейские... С. 288.

¹⁹ Фурсов В. Н., Ледовских Е. А. Миссионерская деятельность духовенства в конце XIX – начале XX вв. (по материалам Тамбовской и Воронежской губерний) // Вестник Тамбовского государственного технического университета. 2013. № 3. С. 712–717.

²⁰ О посещении Преосвященным Кириллом Кирсанова 9 февраля // Тамбовские епархиальные ведомости. 1910. № 9. Отд. неоф. С. 331.

не жалея собственных усилий, побывать даже на удалённых расстояниях от кафедрального города приходах.

Вернувшись из Кирсанова, он направился в Козлов, где период с 13 по 15 февраля «посвятил неустанному труду, посещая храмы, школы, приюты, проповедуя Слово Божие»²¹. При этом 13 февраля, в день своего отъезда из Тамбова, владыка Кирилл (Смирнов) молился за ранней литургией в Варваринском храме, расположенном на самой окраине кафедрального города. Его поступки воспринимались как искреннее стремление молитвенно и в повседневном общении быть как можно ближе к духовенству и пастве, поднимали дух веры и нравственных стремлений в народе. Это прямо подчёркивается в материалах, размещённых в ТЕВ: «Невольно сознавалось, что Владыка желает стать ближе к пастырям и пасомым. Это сознание невольно поднимало дух священно-действующих и заставляло молиться с большим воодушевлением»²². Далее, вплоть до возвращения 28 февраля в Тамбов, епископ Кирилл (Смирнов) посещал с архиерейскими визитами приходы городов и селений вверенной его управлению епархии.

Пребывая в кафедральном городе, святитель при большом стечении народа регулярно с особым благоговением совершал богослужения наступившего Великого поста и говорил слово проповеди, вызывавшее отклик в сердцах прихожан.

Также он не оставлял своего попечения о будущих священниках епархии и в марте 1910 г. снова посетил Тамбовскую духовную семинарию. На этот раз визит архипастыря сопровождался присутствием местного губернатора и был приурочен к проведению экзамена по церковной музыке и живописи²³.

Третий раз за несколько месяцев владыка Кирилл (Смирнов) посетил Тамбовскую семинарию перед роспуском обучающихся на летние каникулы. Благословляя семинаристов на летний отдых, архиерей адресовал им очень живое, пронизанное отеческим попечением и любовью

²¹О посещении Преосвященным Кириллом Кирсанова 9 февраля... С. 332.

²²Посещение Преосвященнейшим Кириллом Варваринского храма // Тамбовские епархиальные ведомости. 1910. № 11. Отд. неоф. С. 391.

²³25 марта удостоили Духовную семинарию своим посещением // Тамбовские епархиальные ведомости. 1910. № 13. Отд. оф. С. 2.

слово, опубликованное в ТЕВ²⁴. Он призвал будущих священнослужителей к самодисциплине, обратился к ним с советом не оставлять учебные дела, заниматься повторением пройденного материала, усердно выполнять заданные на каникулы упражнения.

Епископ Кирилл (Смирнов) считал ещё более важной, чем забота о должном уровне богословских знаний, попечение о нравственном и духовном состоянии будущих пастырей Русской Церкви. Архиепископ счёл необходимым напомнить им о высоте призвания служителя Алтаря и об ответственности перед Богом и людьми, которую оно налагает, выразив свои мысли об этом в следующих словах: «Держите же себя в руках, непрестанно помните об этом, рассчитывайте каждый шаг свой, каждое слово, каждый поступок. Овладевайте собою, когда чувствуете, что слабеет, разжигается воля ваша. Будьте действительно по жизни примерами, образцами, настоящими образцами, чтобы, глядя на вас, и другие старались подражать вам, слушать вас, почитать вас, ваших отцов, дядей, братьев, всё вообще духовное сословие»²⁵.

Епископ Кирилл (Смирнов) счёл также необходимым предупредить отправлявшихся на каникулярный отдых семинаристов о том, что он сам и епархиальный викарий будут в летний период посещать удалённые приходы, где он желает видеть будущих пастырей за богослужениями. В заключении архипастырь сказал следующее слово увещевания и напутствия: «своим поведением, поступками, вместе со своей честью вы повсюду, куда ни отправитесь, несёте честь учебного заведения, в котором учитесь, честь своих родителей»²⁶.

За многочисленными текущими делами и попечениями об устройении дел в Тамбовской епархии в первый год служения в ней владыка Кирилл (Смирнов) не оставлял архипастырских посещений удалённых от кафедрального города приходов. Так, например, 27 июня он прибыл в Борисоглебск, расположенный в 172 км от Тамбова. Там правящий архиерей принял участие в открытии Питиримовского миссионерско-

²⁴Речь Пресвященнейшего Кирилла, Епископа Тамбовского, сказанная в Тамбовской Духовной Семинарии на благодарственном молебне после окончания классных занятий и пред роспуском на летние каникулы пяти первых классов Семинарии // Тамбовские епархиальные ведомости. 1910. № 16–17. Отд. неоф. С. 617–622.

²⁵Там же. С. 620.

²⁶Там же. С. 621.

просветительского братства, которое сопровождалось торжественным богослужением и городским крестным ходом²⁷.

В первый летний сезон пребывания владыки Кирилла (Смирнова) на Тамбовской кафедре губернию постигла эпидемия холерного заболевания. Владыка незамедлительно откликнулся на это бедствие воззванием к духовенству оказывать страдающим от этого недуга любую возможную помощь и всеми доступными способами распространять информацию о необходимости соблюдать санитарно-гигиенические требования и предосторожности²⁸.

Выводы. Начало архипастырскому служению на самостоятельной епископской кафедре будущего новомученика и исповедника митрополита Кирилла (Смирнова) было положено в самом начале 1910 г. в Тамбовской епархии. Ещё до этого назначения, будучи викарием Гдовским, владыка зарекомендовал себя в качестве благоговейного служителя Алтаря, талантливого проповедника и архипастыря, неравнодушного к нуждам пасомых. Все эти высокие таланты и проявления в высшей степени достойной личности сохранились и по его прибытию на Тамбовскую кафедру.

Весьма показательно, что епископ Кирилл (Смирнов) сразу же ревностно взялся за дело управления епархией, очень часто и благоговейно совершая богослужения на приходах Тамбова, а также неутомимо посещая удалённые города и села вверенной его попечению епископии.

Много внимания владыка уделял будущим православным пастырям. За первый год своего служения он неоднократно посещал духовную семинарию, где проводил в общении с обучающимся много времени. Он неоднократно давал им архипастырское наставление, наполняя слово отеческой любовью и живой верой во Христа.

Богослужения и проповеди, совершаемые епископом Кириллом (Смирновым), отличались благоговением, простотой, чёткостью и поэтому привлекали очень много верующих в храмы. В первый год своего

²⁷Пребывание Преосвященнейшего Кирилла, Епископа Тамбовского, в г. Борисоглебске и открытие Питиримовского просветительно-миссионерского Братства // Тамбовские епархиальные ведомости. 1910. № 31. Отд. неоф. С. 1081.

²⁸Предложение Его Преосвященства, Преосвященнейшего Кирилла, Епископа Тамбовского и Шацкого, от 30-го июля 1910 года за № 6075, на имя Тамбовской Духовной Консистории // Тамбовские епархиальные ведомости. 1910. № 32. Отд. оф. С. 605–607.

самостоятельного архипастырства владыка сумел снискать уважение духовенства и прихожан, являя необычайное трудолюбие и ревность о Боге и служения Ему.

Источники

1. Его Преосвященство, Преосвященнейший Кирилл, епископ Тамбовский и Шацкий // Тамбовские епархиальные ведомости. 1910. № 5. Отд. оф. С. 3.
2. О посещении Преосвященным Кириллом Кирсанова 9 февраля // Тамбовские епархиальные ведомости. 1910. № 9. Отд. неоф. С. 330–332.
3. Первая церковная служба нового Владыки и первая его проповедь // Тамбовские епархиальные ведомости. 1910. № 6. Отд. неоф. С. 193–198.
4. Первое посещение Преосвященнейшим Кириллом Тамбовской Семинарии и первые добрые призывы архипастыря // Тамбовские епархиальные ведомости. 1910. № 8. Отд. неоф. С. 285–290.
5. Посещение Преосвященнейшим Кириллом Варваринского храма // Тамбовские епархиальные ведомости. 1910. № 11. Отд. неоф. С. 391–396.
6. Пребывание Преосвященнейшего Кирилла, Епископа Тамбовскаго, в г. Борисоглебске и открытие Питиримовского просветительно-миссионерского Братства // Тамбовские епархиальные ведомости. 1910. № 31. Отд. неоф. С. 1081–1094.
7. Предложение Его Преосвященства, Преосвященнейшего Кирилла, Епископа Тамбовского и Шацкого, от 30-го июля 1910 года за № 6075, на имя Тамбовской Духовной Консистории // Тамбовские епархиальные ведомости. 1910. № 32. Отд. оф. С. 605–607.
8. С берегов Невы // Тамбовские епархиальные ведомости. 1910. № 6. Отд. неоф. С. 198–199.
9. Речь Преосвященнейшего Кирилла, Епископа Тамбовского, сказанная в Тамбовской Духовной Семинарии на благодарственном молебне после окончания классных занятий и пред роспуском на летние каникулы пяти первых классов Семинарии // Тамбовские епархиальные ведомости. 1910. № 16–17. Отд. неоф. С. 617–622.
10. Указ Его Императорского Величества, Самодержца Всероссийского, из Святейшего Правительствующего Синода от 81 декабря 1909 года за № 17841 // Тамбовские епархиальные ведомости. 1910. № 1. Отд. оф. С. 2.
11. 25 марта удостоили Духовную семинарию своим посещением // Тамбовские епархиальные ведомости. 1910. № 13. Отд. оф. С. 2.

Литература

12. Балабейкина О. А., Вишняков И., Слободчикова П. С. Социально-благотворительная деятельность в Тамбовской епархии начала XX в. (по материалам архива номеров журнала «Тамбовские епархиальные ведомости» 1900–1917 гг.) // Богословский сборник Тамбовской духовной семинарии. 2025. № 3 (32). С. 78–95.
13. Ермошин А. В., Рыбочкин С. А. Возникновение обновленческого раскола в Казани в период управления Казанской епархией священномученика митрополита Кирилла (Смирнова) // Православный собеседник. 2022. № 2 (30). С. 6–10.
14. Житнев Т. Е. Деятельность священномученика Кирилла (Смирнова) по сохранению и развитию религиозного просвещения на Поместном Соборе Православной

Российской Церкви 1917–1918 гг. // Богословский сборник Тамбовской духовной семинарии. 2024. № 4 (29). С. 107–137.

15. *Лебедева Е. А.* Христианское образование и патриотическое воспитание в Российской империи и в Западной Европе в XIX в. (историко-правовой аспект) // Законность и правопорядок. 2025. № 3 (47). С. 51–55.

16. *Мазырин А. В.* Формы противодействия Православной Российской Церкви обновленческому расколу в 1920-е гг. // Теологический вестник Смоленской православной духовной семинарии. 2025. № 1 (26). С. 24–36.

17. *Мельникова И. Е.* Деятельность митрополита Тифлисского и Бакинского Кирилла (Смирнова) на Кавказе // Ежегодная богословская конф. Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. 2019. № 29. С. 83–85.

18. «Милость Господня да будет с тобою!» Письма священномученика митрополита Кирилла (Смирнова) исповеднице Ираиде (Тиховой) 1934–1937 гг. (публ. прот. В. Воробьёва, свящ. А. Мазырина, свящ. А. Щелкачёва, О. И. Хайловой и И. С. Казакова, вступ. ст. и коммент. прот. В. Воробьёва, свящ. А. Мазырина и О. И. Хайловой) / *В. Н. Воробьёв, А. В. Мазырин, А. В. Щелкачёв [и др.]* // Вестн. Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Сер. 2: История. История Русской Православной Церкви. 2015. № 2 (63). С. 143–156.

19. *Озёрская М. В.* Иосифляне и последователи митрополита Кирилла (Смирнова) о соборности в церковном управлении и проблеме евхаристического единства Русской церкви // Свет Христов просвещает всех: Альм. Свято-Филаретовского православно-христианского института. 2016. № 19. С. 103–120.

20. «Формула» священномученика митрополита Кирилла (Смирнова) из тетради священномученика епископа Дамаскина (Цедрика). 1934 г / *В. Н. Воробьёв, А. В. Мазырин, О. В. Косик, М. М. Гар* // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Сер. 2: История. История Русской Православной Церкви. 2022. № 104. С. 145–160.

21. *Феодосий (Васнев С. И.), митр. Тамбовский и Рассказовский.* Духовно-нравственная и социальная проблематика в гомилетическом наследии тамбовского периода (1910–1912 гг.) священномученика Кирилла (Смирнова) // Богословский сборник Тамбовской духовной семинарии. 2023. № 3 (24). С. 133–149.

22. *Феодосий (Васнев С. И.), митр. Тамбовский и Рассказовский.* Проблемно-тематический обзор гомилетических трудов священномученика Кирилла (Смирнова), митрополита Казанского, тамбовского периода (1909–1918) // Богословский сборник Тамбовской духовной семинарии. 2022. № 4 (21). С. 107–122.

23. *Феодосий (Васнев С. И.), митр. Тамбовский и Рассказовский.* Тема духовного пробуждения народа в поучениях тамбовской пастве священномученика митрополита Кирилла (Смирнова) в период Первой мировой войны (1915 г.) // Богословский сборник Тамбовской духовной семинарии. 2024. № 3 (28). С. 130–144.

24. *Феодосий (Васнев С. И.), митр. Тамбовский и Рассказовский.* Церковно-общественное служение митрополита Кирилла (Смирнова) в 1914–1915 гг. (по материалам «Тамбовских епархиальных ведомостей») // Богословский сборник Тамбовской духовной семинарии. 2024. № 1 (26). С. 73–91.

25. *Фурсов В. Н., Ледовских Е. А.* Миссионерская деятельность духовенства в конце XIX – начале XX вв. (по материалам Тамбовской и Воронежской губерний) // Вестник Тамбовского государственного технического университета. 2013. № 3. С. 712–717.

Bishop Joasaph (Vishnyakov),
O. A. Balabeykina, P. S. Slobodchikova

**THE BEGINNING OF THE EPISCOPAL MINISTRY
OF THE HOLY MARTYR KIRILL (SMIRNOV) IN THE TAMBOV DIOCESE
(BASED ON THE MATERIALS OF THE OFFICIAL CHURCH PERIODICALS)**

Abstract: The article is devoted to the study of the early period of the archpastoral ministry at the Tambov department of the future hieromartyr Metropolitan Kirill (Smirnov). The purpose of the work is to reconstruct the circumstances of his entry into the management of the diocese and identify key areas of activity in the first year of his ministry, based on materials from official church periodicals. The empirical basis of the research is a comprehensive analysis of the 1910 issues of the Tambov Diocesan Gazette magazine using historical and chronological analysis methods. The article examines in detail the circumstances of Vladyka's arrival in Tambov, his first divine services and sermons, as well as his active activities in remote towns and villages of the diocese. A special emphasis is placed on the care of Bishop Kirill (Smirnov) for spiritual education. It was expressed in repeated visits to the Tambov Theological Seminary and instructions to future pastors. The authors conclude that the beginning of Metropolitan Kirill's episcopal ministry was characterized by extreme diligence, a desire for personal contact with the flock, and the deepest attention to the moral and spiritual development of seminarians, which allowed Vladyka to quickly gain respect among the clergy and laity.

Key words: Hieromartyr Kirill (Smirnov), Tambov Diocese, Tambov Diocesan Gazette, archpastoral ministry, spiritual education, Tambov Theological Seminary.

About the authors: Joasaph (Vishnyakov Andrey Pavlovich), Bishop, Master of Theology, ruling Bishop of the Slavgorod and Kamenskaya dioceses, Academic Degree Applicant of Candidate of Theology, St. Petersburg Theological Academy (Russia, St. Petersburg).

Balabeykina Olga Aleksandrovna, PhD in Geography, Associate Professor of the Department of Regional Economics and Environmental Management, St. Petersburg State University of Economics (Russia, St. Petersburg).

Slobodchikova Polina Sergeevna, Bachelor of Regional Studies, St. Petersburg State University of Economics (Russia, St. Petersburg).

Sources

1. Ego Preosvyashchenstvo, Preosvyashchennejshij Kirill, episkop Tambovskij i Shackij // Tambovskie eparhial'nye vedomosti. 1910. № 5. Otd. of. S. 3. *In Russian.*
2. O poseshchenii Preosvyashchennym Kirillom Kirsanova 9 Fevralya // Tambovskie eparhial'nye vedomosti. 1910. № 9. Otd. neof. S. 330–332. *In Russian.*
3. Pervaya cerkovnaya sluzhba novogo Vladyki i pervaya ego propoved' // Tambovskie eparhial'nye vedomosti. 1910. № 6. Otd. neof. S. 193–198. *In Russian.*
4. Pervoe poseshchenie Preosvyashchennejshim Kirillom Tambovskoj Seminarii i pervye dobre prizvyv arhipastyrya // Tambovskie eparhial'nye vedomosti. 1910. № 8. Otd. neof. S. 285–290. *In Russian.*

5. Poseshchenie Preosvyashchennejshim Kirillom Varvarinskogo hrama // Tambovskie eparhial'nye vedomosti. 1910. № 11. Otd. neof. S. 391–396. *In Russian*.
6. Prebyvanie Preosvyashchennejshogo Kirilla, Episkopa Tambovskago v g. Borisoglebske i otkrytie Pitirimovskogo prosvetitel'no-missionerskogo Bratstva // Tambovskie eparhial'nye vedomosti. 1910. № 31. Otd. neof. S. 1081–1094. *In Russian*.
7. Predlozhenie Ego Preosvyashchenstva, Preosvyashchennejshogo Kirilla, Episkopa Tambovskogo i Shackogo, ot 30-go iyulya 1910 goda za № 6075, na imya Tambovskoj Duhovnoj Konsistorii // Tambovskie eparhial'nye vedomosti. 1910. № 32. Otd. of. S. 605–607. *In Russian*.
8. S beregov Nevy // Tambovskie eparhial'nye vedomosti. 1910. № 6. Otd. neof. S. 198–199. *In Russian*.
9. Rech' Preosvyashchennejshogo Kirilla, Episkopa Tambovskogo, skazannaya v Tambovskoj Duhovnoj Seminarii na blagodarstvennom molebne posle okonchaniya klassnyh zanyatij i pred rospuskom na letnie kanikuly pyati pervyh klassov Seminarii // Tambovskie eparhial'nye vedomosti. 1910. № 16–17. Otd. neof. S. 617–622. *In Russian*.
10. Ukaz Ego Imperatorskogo Velichestva, Samoderzhca Vserossijskogo, iz Svyatejshego Pravitel'stvuyushchego Sinoda ot 81 dekabrya 1909 goda za № 17841 // Tambovskie eparhial'nye vedomosti. 1910. № 1. Otd. of. S. 2. *In Russian*.
11. 25 marta udostoili Duhovnyyu seminariyu svoim poseshcheniem // Tambovskie eparhial'nye vedomosti. 1910. № 13. Otd. of. S. 2. *In Russian*.

Literature

12. Balabekina O. A., Vishnyakov I., Slobodchikova P. S. Social'no-blagotvoritel'naya deyatel'nost' v Tambovskoj eparhii nachala XX v. (po materialam arhiva nomerov zhurnala «Tambovskie eparhial'nye vedomosti» 1900–1917 gg.) // Bogoslovskij sbornik Tambovskoj duhovnoj seminarii. 2025. № 3 (32). S. 78–95. *In Russian*.
13. Ermoshin A. V., Rybochkin S. A. Vozniknovenie obnovlencheskogo raskola v Kazani v period upravleniya Kazanskoj eparhiej svyashchennomuchenika mitropolita Kirilla (Smirnova) // Pravoslavnyj sobesednik. 2022. № 2 (30). S. 6–10. *In Russian*.
14. Zhitenev T. E. Deyatel'nost' svyashchennomuchenika Kirilla (Smirnova) po sohraneniyu i razvitiyu religioznogo prosveshcheniya na Pomestnom Sobore Pravoslavnoj Rossijskoj Cerkvi 1917–1918 gg. // Bogoslovskij sbornik Tambovskoj duhovnoj seminarii. 2024. № 4 (29). S. 107–137. *In Russian*.
15. Lebedeva E. A. Hristianskoe obrazovanie i patrioticheskoe vospitanie v Rossijskoj imperii i v Zapadnoj Evrope v HIH v. (istoriko-pravovoj aspekt) // Zakonnost' i pravoporyadok. 2025. № 3 (47). S. 51–55. *In Russian*.
16. Mazyrin A. V. Formy protivodejstviya Pravoslavnoj Rossijskoj Cerkvi obnovlencheskomu raskolu v 1920-e gg. // Teologicheskij vestnik Smolenskoj pravoslavnoj duhovnoj seminarii. 2025. № 1 (26). S. 24–36. *In Russian*.
17. Mel'nikova I. E. Deyatel'nost' mitropolita Tiflisskogo i Bakinskogo Kirilla (Smirnova) na Kavkaze // Ezhegodnaya bogoslovskaya konf. Pravoslavnogo Svyato-Tihonovskogo gumanitarnogo universiteta. 2019. № 29. S. 83–85. *In Russian*.
18. «Milost' Gospodnya da budet s tobou!» Pis'ma svyashchennomuchenika mitropolita Kirilla (Smirnova) ispovednice Iraide (Tihovoj) 1934–1937 gg. (publ. prot. V. Vorob'yova, svyashch. A. Mazyrina, svyashch. A. Shchelkachyova, O. I. Hajlovoj i I. S. Kazakova, vstup. st. i komment. prot. V. Vorob'yova, svyashch. A. Mazyrina i O. I. Hajlovoj) / V. N. Vorob'yov, A. V. Mazyrin,

A. V. *Shchelkachyov* [i dr.] // Vestn. Pravoslavnogo Svyato-Tihonovskogo gumanitarnogo universiteta. Ser. 2: Istoriya. Istoriya Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi. 2015. № 2 (63). S. 143–156. *In Russian*.

19. *Ozyorskaya M. V.* Iosiflyane i posledovateli mitropolita Kirilla (Smirnova) o sobornosti v cerkovnom upravlenii i probleme evharisticheskogo edinstva Russkoj cerkvi // Svet Hristov prosveshchaet vsekh: Al'm. Svyato-Filaretovskogo pravoslavno-hristianskogo instituta. 2016. № 19. S. 103–120. *In Russian*.

20. «Formula» svyashchennomuchenika mitropolita Kirilla (Smirnova) iz tetradi svyashchennomuchenika episkopa Damaskina (Cedrika). 1934 g / *V. N. Vorob'yov, A. V. Mazyrin, O. V. Kosik, M. M. Gar* // Vestnik Pravoslavnogo Svyato-Tihonovskogo gumanitarnogo universiteta. Ser. 2: Istoriya. Istoriya Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi. 2022. № 104. S. 145–160. *In Russian*.

21. Feodosij (Vasnev S. I.), mitr. Tambovskij i Rasskazovskij. Duhovno-nravstvennaya i social'naya problematika v gomileticheskom nasledii tambovskogo perioda (1910–1912 gg.) svyashchennomuchenika Kirilla (Smirnova) // Bogoslovskij sbornik Tambovskoj duhovnoj seminarii. 2023. № 3 (24). S. 133–149. *In Russian*.

22. Feodosij (Vasnev S. I.), mitr. Tambovskij i Rasskazovskij. Problemno-tematicheskij obzor gomileticheskikh trudov svyashchennomuchenika Kirilla (Smirnova), mitropolita Kazanskogo, tambovskogo perioda (1909–1918) // Bogoslovskij sbornik Tambovskoj duhovnoj seminarii. 2022. № 4 (21). S. 107–122. *In Russian*.

23. Feodosij (Vasnev S. I.), mitr. Tambovskij i Rasskazovskij. Tema duhovnogo probuzhdeniya naroda v poucheniyah tambovskoj pastve svyashchennomuchenika mitropolita Kirilla (Smirnova) v period Pervoj mirovoj vojny (1915 g.) // Bogoslovskij sbornik Tambovskoj duhovnoj seminarii. 2024. № 3 (28). S. 130–144. *In Russian*.

24. Feodosij (Vasnev S. I.), mitr. Tambovskij i Rasskazovskij. Cerkovno-obshchestvennoe sluzhenie mitropolita Kirilla (Smirnova) v 1914–1915 gg. (po materialam «Tambovskih eparhial'nyh vedomostej») // Bogoslovskij sbornik Tambovskoj duhovnoj seminarii. 2024. № 1 (26). S. 73–91. *In Russian*.

25. *Fursov V. N., Ledovskih E. A.* Missionerskaya deyatelnost' duhovenstva v konce XIX – nachale XX vv. (po materialam Tambovskoj i Voronezhskoj gubernij) // Vestnik Tambovskogo gosudarstvennogo tekhnicheskogo universiteta. 2013. № 3. S. 712–717. *In Russian*.

271.2(574)«1958/1964»:322

Протоиерей Евгений Иванов

**ПРАВОСЛАВНЫЕ ПРИХОДЫ КАЗАХСКОЙ ССР В УСЛОВИЯХ
ХРУЩЁВСКОЙ АНТИРЕЛИГИОЗНОЙ КАМПАНИИ:
ИДЕОЛОГИЧЕСКИЙ КОНТРОЛЬ И ЦЕРКОВНАЯ ЖИЗНЬ
(ПО МАТЕРИАЛАМ ГОСУДАРСТВЕННОГО АРХИВА
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ)**

Аннотация: В статье анализируются методы идеологического контроля советского государства над православными приходами Казахской ССР в период антирелигиозной кампании 1958–1964 гг. и выявляются последствия этого контроля для церковной жизни в регионе. Источниковую базу исследования составили документы фонда Р6991 Государственного архива Российской Федерации, большинство из которых впервые вводится в научный оборот. Проанализирован социальный состав прихожан, церковных двадцаток и церковных работников, исследован вопрос участия населения в таинствах и требах Православной Церкви, выявлена динамика изменения религиозной практики на протяжении рассматриваемого периода. Установлено, что пропаганда в Казахской ССР использовала те же средства, что и на всей территории СССР, статистика треб и таинств свидетельствует о значительном сокращении религиозной практики в годы активной фазы кампании. Основу приходов составляли женщины пожилого возраста; трудоспособное население было вытеснено из церковной жизни под угрозой социальных и профессиональных санкций.

Ключевые слова: православные приходы, Алма-Атинская епархия, церковная жизнь, антирелигиозная пропаганда, хрущёвская оттепель, С. Р. Вохменин, Казахская ССР, уполномоченный Совета по делам Русской Православной Церкви при Совете министров СССР.

Сведения об авторе: Иванов Евгений Геннадьевич, протоиерей, кандидат богословия, ректор Алматинской православной духовной семинарии (Республика Казахстан, Алматы). E-mail: mitropolia-science@internet.ru, ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-2792-9434>.

Цитирование: Иванов Е. Г., прот. Православные приходы Казахской ССР в условиях хрущёвской антирелигиозной кампании: идеологический контроль и церковная жизнь (по материалам Государственного архива Российской Федерации) // Вестник Оренбургской духовной семинарии. 2026. Вып. 1 (38). С. 173–191.

Поступила в редакцию: 26.12.2025. Принята к публикации: 01.03.2026.

Введение. Актуальность темы обусловлена интересом к изучению советской религиозной политики, что является в настоящее время одним из ключевых направлений исследований по истории СССР. Обращение к истории Православия в Казахской ССР позволяет выявить, как функционировали православные приходы в среднеазиатской советской республике, территория которой исторически достаточно поздно вошла

в юрисдикцию Русской Православной Церкви. **Целью исследования** является выявление особенностей идеологического контроля над православными приходами Казахской ССР в период антирелигиозной кампании Н. С. Хрущёва и его последствий для церковной жизни в регионе.

Научная новизна. Впервые в научный оборот вводится комплекс документов фонда Р6991 ГА РФ о православных приходах Казахской ССР в годы хрущёвской антирелигиозной кампании. В отличие от предшествующих исследований, в работе системно проанализированы статистика таинств и треб, социальный состав церковных двадцаток и наёмных работников, а также конкретные механизмы идеологического контроля над духовенством. Выявлена региональная специфика религиозных практик на фоне общесоюзных тенденций.

Теоретическая значимость. Результаты уточняют понимание механизмов реализации советской религиозной политики в национальных республиках с поликонфессиональным составом населения. Выявление взаимосвязи демографического кризиса православных приходов с дифференцированной устойчивостью участия прихожан в Таинствах в условиях идеологического давления вносит вклад в теорию государственно-конфессиональных отношений и историческую социологию религии. Исследование также демонстрирует ценность критического анализа документов уполномоченных Совета по делам РПЦ как источника, требующего верификации.

Историография проблемы. Политика в отношении православных приходов затрагивалась в рамках статей о конфессиональной политике в Казахстане в советское время Г. А. Алпыспаевой, К. В. Джумагалиевой, Д. Б. Кассымовой и Е. Е. Жаксылык¹. Авторы оценивают ситуацию в общих чертах, применительно ко всем религиям Казахстана. Акцент сделан на изучении политики в отношении мусульман Казахстана, однако и христианские конфессии также не остаются без внимания. Затрагивается динамика численности православных общин, а не их состав. Источниковую базу для данных исследований составили преимущественно архивы Республики Казахстан. Однако как раз это показывает неполноту

¹См.: Алпыспаева Г. А., Джумагалиева К. В., Жуман Г. Ж. Деятельность института уполномоченных по религии в Казахстане (1945–1990 гг.) // Asian Journal “Steppe Panorama”. 2025. Т. 12. № 4. С. 988–1006; Kassymova D. B., Tleubayev Sh. B., Abdrakhmanov B. Some aspects of religious situation in the Kazakh SSR in 1950–1980s // Asian Journal “Steppe Panorama”. 2025. Vol. 12. No. 4. pp. 1089–1108; Zhaksylyk Ye. Ye., Ershahin S. History of religious policy of the Soviet power in South Kazakhstan in the 40–80s of the twentieth century // Вестник Карагандинского университета. Серия «История. Философия». 2024. № 29. С. 32–38.

локальных архивов, которая может быть компенсирована материалами, находящимися в центрах администрирования СССР.

В 2025 г. была опубликована статья игумена Агафангела (Гагуа), непосредственно посвящённая истории Русской Православной Церкви в Казахстане в период хрущёвских гонений, в которой также привлекались материалы фонда Р6991 ГА РФ². Настоящее исследование привлекает дополнительные архивные единицы этого фонда и сосредотачивается на аспектах, не получивших систематического освещения в указанной работе: статистике таинств и треб, социальном составе двадцаток, идеологических механизмах контроля над духовенством. Более полно, хотя и без специального внимания к вопросу о динамике религиозной практики, тема Православия в Казахстане в советский период рассматривалась в защищённой недавно диссертации на соискание учёной степени кандидата богословия³.

Упоминания о состоянии Православия в Казахстане присутствуют в монографии М. В. Шкаровского⁴. Также данного периода касаются воспоминания очевидцев событий, собранные для сохранения памяти об архиепископе, а затем и митрополите Иосифе (Чернове), служение которого в Казахстане проходило с 1956 по 1975 гг.⁵ Однако все упомянутые выше работы фактически не затрагивают вопрос о механизмах давления в связи с их влиянием на динамику посещаемости храмов прихожанами в рассматриваемый период.

Обсуждение и результаты. О стеснённом положении Церкви в Советском Союзе было хорошо известно и за рубежом. Архиепископ Алма-Атинский Иосиф (Чернов), отвечая на упрёки со стороны зарубежных православных иерархов, говорил, что тем, кто находится на свободе,

² Агафангел (Гагуа), игум. Русская Православная Церковь в Казахстане в период антицерковных гонений Н. С. Хрущёва 1958–1964 гг. // Теологический вестник Смоленской православной духовной семинарии. 2025. № 1. С. 72–85.

³ Иванов Е. Г., прот. Русская Православная Церковь в Казахской ССР в 1943–1991 гг.: церковно-государственные отношения, епархиальное управление, приходская жизнь : дис. кандидата богословия. М., 2025. 179 с.

⁴ См.: Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущёве: Государственно-церковные отношения в СССР в 1939–1964 годах. М. : Крутицкое Патриаршее Подворье; Общество любителей церковной истории, 1999. 400 с.

⁵ См.: Иосиф (Пустоутов), архим. Правда о «советских» митрополитах. Часть первая. Митрополит Алма-Атинский и Казахстанский Иосиф // Фома. 2009. № 5 (73). С. 48–51; Свет радости в мире печали: Митрополит Алма-Атинский и Казахстанский Иосиф / сост. В. Королева. М. : Паломникъ, 2012. 734 с.

легко осуждать тех, кто сидит в клетке⁶. Это сравнение с клеткой точно передавало атмосферу неусыпного надзора, в которой существовало духовенство в советское время.

Нормы советского права запрещали клиру участвовать в воспитании молодого поколения, но отдельные пастыри обходили эти ограничения. Так, в донесении от 13 мая 1959 г. упоминается, что иерей Андрей Хмелевский прежде чем крестить ребёнка, выяснял у родителей, приняли ли они таинство Крещения; при отрицательном ответе он добивался, чтобы сперва крестились они. Ту же логику священник применял и при подготовке к таинству брака. Уполномоченный Совета по делам Русской Православной Церкви при Совете Министров Казахской ССР С.Р. Вохменин расценивал такую практику как опасную и обращал внимание на то, что в массе своей духовенство совершает требы, не вникая в существо проблемы⁷. Это означало, что типичной практикой становилось крещение детей некрещёных родителей.

В акмолинском храме равноапостольных Константина и Елены иерей Николай Моисеев с амвона побуждал родителей воспитывать детей в вере. Настоятель прихода протоиерей Николай Иваненко сделал ему предупреждение, напомнив, что сфера детского воспитания закреплена за государством и школой⁸. В 1959 г. архиепископ Петропавловский Иосиф пошёл дальше и лишил его права проповедовать вовсе. В то же время в одной из местных газет вышел материал о нравственных проступках, якобы имевших место в биографии священника до его рукоположения, – публикация ошутимо подорвала его авторитет среди прихожан⁹.

Донос мог поступить даже на то, что клирик делал у себя дома в кругу семьи. Так, священник Виктор Голубев, настоятель Никольского молитвенного дома в Чимкенте, был обвинён в проведении бесед на религиозные темы с подружками собственной дочери¹⁰. Клирику Никольской церкви Алма-Аты прямо пригрозили снятием с регистрации, если он не прекратит привлекать к пономарскому послушанию своего

⁶ Свет радости в мире печали: Митрополит Алма-Атинский и Казахстанский Иосиф... С. 215.

⁷ ГА РФ. Ф. Р6991. Оп. 1. Д. 1726. Л. 39.

⁸ Там же. Л. 38.

⁹ ГА РФ. Ф. Р6991. Оп. 1. Д. 1822. Л. 18.

¹⁰ ГА РФ. Ф. Р6991. Оп. 1. Д. 1726. Л. 37.

одиннадцатилетнего сына¹¹. Эти жёсткие меры достигали цели: дети в храмах появлялись крайне редко. Из примерно пятисот прихожан, державших говение в Балхаше на протяжении начальных четырёх седмиц Великого поста 1959 года, школьников было не более 15 человек. Фиксация же несовершеннолетних в храмах Алма-Аты носила единичный характер, в сельских приходах их регистрация полностью отсутствовала¹².

Обычной практикой того времени являлся контроль содержания проповедей на предмет антисоветских намёков. Показателен эпизод 1962 г.: в Чимкенте иерей Виктор Голубев служил соборным чином литургию по случаю собственного дня рождения. По окончании богослужения сослужитель, священник Рясинский, преподнёс ему в дар вышитую икону. В ответном слове именинник произнёс: «Принимая этот подарок, я заявляю, что до конца своей жизни буду вести борьбу с неверием»¹³. На основании этой фразы его лишили регистрации. Архиепископ Иосиф, однако, не оставил его без места и определил вторым священником в Семипалатинск. Необходимо учитывать, что отец Виктор двенадцать лет провёл в лагерях¹⁴. Для владыки его лагерный опыт служил подтверждением пастырской стойкости и церковной верности.

Характеризуя положение атеистической пропаганды по состоянию на 1959 г., С. Р. Вохменин фиксировал следующий перекоп: публикации антиклерикального свойства выходили в избытке, а мировоззренческая критика религии отсутствовала. По оценке уполномоченного, из этого у читателя мог сложиться ошибочный вывод: будто отход верующих от Церкви вызван исключительно недостойным поведением отдельных пастырей, а само христианство как вероучение никаких нареканий не вызывает¹⁵. Заместитель председателя Совета министров Казахской ССР Сивенков ответил, что назначение антиклерикальных фельетонов состоит именно в отрыве части паствы от храма, и призвал уделять внимание тому, как на эти материалы откликается духовенство¹⁶.

¹¹ГА РФ. Ф. Р6991. Оп. 1. Д. 1726. Л. 39.

¹²Там же. Л. 39–40.

¹³ГА РФ. Ф. Р6991. Оп. 1. Д. 2118. Л. 9.

¹⁴Там же. Л. 14.

¹⁵ГА РФ. Ф. Р6991. Оп. 1. Д. 1726. Л. 44–45.

¹⁶Там же. Л. 47.

По наблюдению С. Р. Вохменина, газетные выступления против недостойных пастырей парадоксальным образом шли на пользу Церкви. К таким оценкам необходимо относиться с поправкой: отчёты уполномоченного представляли собой официальные донесения в партийные инстанции и нередко фиксировали не действительную ситуацию, а её идеологически удобную трактовку. Вместе с тем механизм перемещения клириков под давлением печати читается в архивных материалах достаточно ясно.

Печальный эпизод дискредитации священника произошёл в Уральске: иерея Иакова Жильцова, который служил в молитвенном доме посёлка Бурлино, в ноябре 1958-го привезли в милицию пьяным. Там его засняли, после чего фотографию разместили для всеобщего обозрения на стенде. Данный инцидент обернулся для священника архиерейским запретом на совершение богослужений¹⁷. П. Г. Чередняк, заместитель председателя Совета по делам Русской Православной Церкви при Совете Министров СССР, рассматривая донесение от 10 февраля 1960 г., указывал С. Р. Вохменину, что не следует допускать перевода скомпрометированных клириков в глубинку: их дурной пример должен отталкивать людей именно от крупных городских храмов¹⁸.

Злоупотребление спиртным, хаотичное проведение богослужений и склоки с паствой – такой набор претензий был предъявлен священнику Борису Малинину в статье «Нечистый попутал» в районной газете Арыси. Когда публикация вызвала массовый общественный резонанс, архиепископ Иннокентий сослал провинившегося иерея в захолустный приход, а на его место назначили ставленника, которому доверял. Прихожане восприняли смену настоятеля с одобрением, но трактовать это как «благодарность» редакции стоит с оговорками: в условиях всеобщего идеологического надзора подобные слова могли произноситься и по принуждению¹⁹.

Тот же приём, кадровые перестановки под нажимом прессы, сохранил свою актуальность для антирелигиозной пропаганды и в 1960-е гг. Так, 15 декабря 1961 года в «Алма-Атинской правде» вышла публикация, в которой подвергся критике 42-летний священник Владимир Красноцветов,

¹⁷ГА РФ. Ф. Р6991. Оп. 1. Д. 1726. Л. 21.

¹⁸ГА РФ. Ф. Р6991. Оп. 1. Д. 1822. Л. 29–30.

¹⁹Там же. Л. 21.

прослуживший к тому времени уже семь лет. На следующий год прихожане в письме в ту же газету писали, что он уже не совершал богослужений²⁰. Красноцветов оставил священнослужение по собственной воле и с 1961 г. работал в одном из алма-атинских рекламных бюро²¹.

Пресса и кинематограф не гнушались откровенным введением в заблуждение как клириков, так и своей аудитории. Одним из сюжетов, которые С. Р. Вохменин затронул в своём докладе 1960-го г., стал фильм, создававшийся при содействии Министерства культуры Казахстана. Согласно его сведениям, в фильме планировалось представить религиозные ритуалы в заведомо негативном ключе²². С этой целью оператор снимал Рождественскую и Крещенскую службы, причём духовенство находилось в неведении относительно назначения съёмок и полагало, что материал войдёт в обычные киножурналы. Съёмки «вживую» были свёрнуты после телефонного указания П. Г. Чередняка, мотивы которого в документах не указываются²³.

Примером фабрикации фактов является история о решении некоего клирика оставить церковное служение. 16 сентября 1962 года на страницах «Павлодарской правды» появилась статья «Чью руку вы целуете?!», подписанная автором по фамилии Боярский. В материале утверждалось, будто священник Димитрий Явтушенко произнёс слова, полные саморазоблачения: он-де осознал, насколько «низким» является духовное сословие, и признал, что ведёт двойную жизнь. Однако сам иерей вскоре выступил с публичным заявлением, полностью опровергнув приписанные ему газетой высказывания. Более того, он не прервал своего пастырского служения, а продолжил его в обычном порядке. Позже, в беседе с архиепископом Иосифом (Черновым), Явтушенко подробно рассказал, как на самом деле готовилась статья: журналисты настойчиво склоняли его порвать с церковной деятельностью, но каждый раз получали от него жёсткий и бескомпромиссный отказ²⁴.

В анализируемый период паломничество на территории Казахстана практически прекратилось. С. Р. Вохменин выделил лишь две локации:

²⁰ГА РФ. Ф. Р6991. Оп. 1. Д. 2021. Л. 36.

²¹Там же. Л. 17.

²²ГА РФ. Ф. Р6991. Оп. 1. Д. 1822. Л. 1.

²³Там же. Л. 2.

²⁴ГА РФ. Ф. Р6991. Оп. 1. Д. 2021. Л. 37.

источник на месте обретения Абалакской иконы «Знамение» в нескольких километрах от Семипалатинска, рядом с которым некогда действовал одноимённый женский монастырь. Чтобы перекрыть верующим доступ к месту паломничества, участок вокруг источника отдали под два пионерских лагеря²⁵. Параллельно в местной прессе появилась публикация о «шарлатанах», зазывающих паломников к этому месту²⁶. Сочетание административных ограничений и пропагандистского нажима оказалось результативным: в июле 1959 г. вместо обычных 200–300 человек к источнику пришло всего около 20 пожилых женщин²⁷.

Вторым местом паломничества был источник неподалёку от Алма-Аты²⁸, вода которого обладала минеральными свойствами. В 1958 г. была произведена лабораторная проба, не обнаружившая каких-либо особых целебных качеств; результаты анализа обнародовали через местную газету. Тем не менее, с 1958 г. некий Илларион Милованов продолжал призывать верующих молиться у источника; примечательно, что он ещё в 1950–1953 гг. уже понёс наказание за аналогичную деятельность²⁹. Прокуратура и милиция преследовали также тех, кто заявлял об обновлении икон³⁰.

Заполняемость храмов держалась в целом на сопоставимом уровне, хотя и на фоне значительной смертности среди основной массы богомольцев – людей пенсионных лет. Из той же возрастной категории формировался контингент старост и прочие исполнительные органы приходов. В первое послевоенное десятилетие картина была другой: эти должности занимали храмовые труженики прежних поколений, а также монашествующие, депортированные из центральных регионов СССР³¹. В 1958 г. в двадцатке (приходском совете) Никольской церкви Алма-Аты было 34 человека, из которых 10 уже были на пенсии. В Караганде исполнительный орган Успенского молитвенного дома полностью состоял из пенсионеров. Иерей Богдан Хилитинский объяснял, что он намеренно включает в состав двадцатки инвалидов и пенсионеров: поскольку такие люди вызывают

²⁵ГА РФ. Ф. Р6991. Оп. 1. Д. 1726. Л. 25, 35

²⁶Там же. Л. 36.

²⁷ГА РФ. Ф. Р6991. Оп. 1. Д. 1822. Л. 12.

²⁸ГА РФ. Ф. Р6991. Оп. 1. Д. 1726. Л. 25.

²⁹Там же. Л. 35.

³⁰Там же. Л. 25.

³¹Там же. Л. 10.

уважение у окружающих, и к тому с ними легче выстраивать рабочие отношения³². Двдцатка молитвенного дома в селе Тургенъ Алма-Атинской области в 1961 году состояла из 25 человек; 20 из них были старики около 70 лет и лишь пятеро – люди 50–60 лет. Похожая ситуация наблюдалась и в Каскелене³³.

Согласно отчёту за 1961 г., численность всех двадцаток в Казахской ССР составляла 1500 человек, из них высшее образование было у одного – Юрпольского, сотрудника железнодорожного управления Алма-Аты, среднее образование было у 54 человек, остальные имели образование не более пяти классов³⁴. На 10 мая 1962 г. из примерно 1500 членов двадцаток к возрастной группе 18–40 лет относились только 34 человека (2,3 %), к 40–55 годам – 215 человек (14,3 %), а старше 55 лет – 1251 человек (83,4 %). Не менее красноречивым оказывается и профессиональный срез: 79 рабочих, 57 колхозников, 63 служащих, 344 пенсионера, 828 домохозяйек и 129 разнорабочих³⁵.

Эти цифры обнажают глубокий демографический кризис православных приходов: общины удерживались преимущественно за счёт старшего поколения, а молодёжь и трудоспособные верующие под угрозой служебных и социальных последствий оказывались практически вытеснены из церковной среды. Парадоксально, но советские чиновники, рекомендовавшие настоятелям привлекать в двадцатки более активных и работоспособных людей, тем самым, вопреки задачам кампании, невольно продлевали жизнь самих общин.

В отчёте за 1959 г. С. Р. Вохменин отмечал, что 85–90 % присутствующих на богослужениях – это пожилые женщины, и лишь около 10 % приходится на мужчин старшего возраста³⁶. Во вводной части к сводке единовременного учёта религиозных объединений от 26 марта 1962 г. фигурирует оценка общего числа прихожан по Казахстану: от 70 до 80 тысяч человек по республике³⁷. Кроме того, по состоянию на 1962 год численность греческого населения составляла приблизительно

³² Иванов Е. Г., *прот.* Русская Православная Церковь в Казахской ССР в 1943–1991 гг. ... С. 95.

³³ ГА РФ. Ф. Р6991. Оп. 1. Д. 2021. Л. 21.

³⁴ Иванов Е. Г., *прот.* Русская Православная Церковь в Казахской ССР в 1943–1991 гг. ... С. 95.

³⁵ Там же. Л. 41.

³⁶ ГА РФ. Ф. Р6991. Оп. 1. Д. 1822. Л. 26.

³⁷ ГА РФ. Ф. Р6991. Оп. 2. Д. 403. Л. 2.

50 000 человек. Основные группы были локализованы в Пахта-Аральском и Ильичёвском районах, где отсутствовали как культовые сооружения, так и официально функционирующие молитвенные дома. Около 80 % представителей данной общины продолжали сохранять религиозную идентичность и, как правило, один-два раза в течение года совершали поездки с целью участия в богослужении в города Чимкент или Туркестан³⁸.

В служебном донесении от 26 октября 1962 г. уполномоченным отмечалось, что среди представителей интеллигенции наибольшую расположенность к церковной жизни демонстрировали работники системы здравоохранения и студенты медицинских вузов. С. Р. Вохменин интерпретировал данное обстоятельство как прямое следствие недостаточной интенсивности и формального характера антирелигиозной пропаганды в медицинской образовательной среде. В подтверждение он приводил такой эпизод: корреспондент издания «Ленинская смена» А. П. Молод обратился к преподавателям философских дисциплин Алма-Атинского медицинского института Исаеву и Болохову с вопросом о практиках атеистического воспитания студенчества. Последние ограничились формальным замечанием о неизбежном и скором исчезновении религиозности, вследствие чего целенаправленные усилия в данном направлении не представляются необходимыми³⁹.

Относительно сотрудников храмов отметим: «В 1958 г. в церквях числилось около 320 чел. обслуживавшего персонала: счётные работники, сторожа, уборщицы, шофёры и другие категории наёмных работников, значительное число которых в прошлом работало на советских предприятиях, но по разным причинам они оставили там работу. Уполномоченный Совета С. Р. Вохменин отмечал, что уровень оплаты труда в церквях Казахской ССР такой же, как и на государственных предприятиях. Так, уборщицы в Никольском кафедральном соборе Алма-Аты получали 400 руб. в месяц, при этом работали не более 20 часов в неделю. Такая же загруженность была у счётных и других работников в храмах. При выходе на пенсию такая работа была более чем выгодна. В 1958 г. на „лечебные и праздничные выплаты“ по Алма-Атинской и Петропавловской епархиям было затрачено 150 тыс. руб. В связи с этим наблюдалась конкуренция за рабочее место в церкви. Члены религиозных общин своей активностью

³⁸ГА РФ. Ф. Р6991. Оп. 2. Д. 403. Л. 3.

³⁹ГА РФ. Ф. Р6991. Оп. 1. Д. 2021. Л. 35.

привлекали внимание контролирующих органов. Например, гражданин Щекин, бывший педагог, устраивал групповые чтения религиозной литературы, за что был снят в 1960 г. с должности председателя ревизионной комиссии Никольского кафедрального собора г. Алматы. В 1961 г. число работников в храмах упало до 290 чел., что может считаться невысоким показателем»⁴⁰. Для целей сравнительного анализа показательно обратиться к статистике по другим регионам: по состоянию на начало 1963 г. численность соответствующих сотрудников в Пермской области достигала 683 чел., в Челябинской – 458, в Свердловской – 309, тогда как в Курганской области – лишь 120 чел.⁴¹ Принимая во внимание масштабы казахстанской территории, показатель в 290 чел. выглядел весьма скромно.

Особо подчёркивалось С. Р. Вохмениным в 1961 г., что концептуальное назначение принятого 23 мая 1956 г. постановления Совета Министров СССР «О распространении законодательства о труде на лиц, занятых в качестве рабочих и служащих в религиозных объединениях» усматривалось в создании предпосылок для проникновения профсоюзных организаций во внутреннюю структуру религиозных общин. Тем самым предполагалось задействовать данный механизм как средство постепенного разрыва социальных и ценностных связей верующих с церковной средой⁴². Однако реальная практика развернула эту норму иначе: церковные работники получили те же права, что и работники государственных предприятий, а у настоятелей появилась законная возможность увольнять нерадивых сотрудников. Профсоюзные органы никак не могли этому воспрепятствовать и на деле поддерживали клир⁴³. Исходя из этого, уполномоченный предлагал либо существенно пересмотреть, либо вовсе отменить указанное постановление⁴⁴.

В рассматриваемые годы при крещении ребёнка родителям предписывалось предъявлять паспорта и свидетельства загса о рождении.

⁴⁰ Иванов Е. Г., *прот.* Русская Православная Церковь в Казахской ССР в 1943–1991 гг. ... С. 96–97.

⁴¹ Марченко А., *прот.* Религиозная политика Советского государства в годы правления Н. С. Хрущёва и её влияние на церковную жизнь в СССР. М. : Крутицкое Патриаршее Подворье; Общество любителей церковной истории, 2010. С. 190.

⁴² ГА РФ. Ф. Р6991. Оп. 1. Д. 1922. Л. 19.

⁴³ Там же. Л. 19.

⁴⁴ Там же. Л. 21.

По этим документам в приходском журнале делалась запись, в которой фиксировались имена родителей и имя нарекаемого. По такому же образцу регистрировались и два других таинства – венчание и отпевание. Оформлением документальной стороны совершённой требы занимался один из членов исполнительного органа: он же принимал установленную плату и выдавал молящимся квитанцию или справку⁴⁵.

Учёт треб вёлся далеко не с должной степенью тщательности и системности. В частности, определить достоверное число детских крещений за 1958 г. оказалось затруднительно: духовенство не вело регулярной регистрации, часть совершённых крещений оставалась незафиксированной, а в некоторых сельских приходах метрические книги вовсе не велись⁴⁶. В качестве иллюстрации С. Р. Вохменин приводил такие сведения: «Настоятелем молитвенного дома в г. Кустанае священником Борискевичем ведётся якобы точный учёт всех крещений детей и по его данным в 1957 г. было совершено 336 крещений. За этот же период по данным городского загса родилось и зарегистрировано 2346 детей. Крещение детей в других районах он также не показывает. Если сопоставить данные церковных записей о крещении детей с регистрацией рождений в загсе по Алма-Ате, то получается, что крещение детей составляет около 40 %, так как со всех близлежащих колхозов, а по железнодорожной линии на расстоянии 100–150 километров приезжают верующие для исполнения разных треб в церквях г. Алма-Аты, в частности для совершения крещений детей»⁴⁷. В сельской местности ради совершения таинства верующим нередко приходилось преодолевать значительные расстояния.

Обобщённые данные по всем храмам Казахской ССР показывают спад религиозной практики в хрущёвские годы. За 1958 г. зафиксировано 26923 крещения, 1094 венчания и 7752 отпевания⁴⁸. К 1961 г. показатели значительно снизились: крещений стало 21 522 (минус 20 %), венчаний – 563 (минус 49 %), а отпеваний – всего 2821 (минус 64 %)⁴⁹. В 1962 г. число крещений немного выросло до 25894, количество венчаний сокращалось –

⁴⁵ГА РФ. Ф. Р6991. Оп. 1. Д. 2118. Л. 11.

⁴⁶ГА РФ. Ф. Р6991. Оп. 1. Д. 1621. Л. 34.

⁴⁷Там же. Л. 35.

⁴⁸ГА РФ. Ф. Р6991. Оп. 1. Д. 1822. Л. 41.

⁴⁹ГА РФ. Ф. Р6991. Оп. 1. Д. 2021. Л. 40.

до 408, отпеваний было совершено 3216⁵⁰. Резкое сокращение двух последних треб наглядно демонстрирует действенность давления на верующих: в отличие от крещения, и венчание, и отпевание требовали открытого участия в церковной жизни, а следовательно, были сопряжены с куда более высоким социальным риском. Крещение же, нередко совершаемое в тайне и без ведома властей, сохранялось лучше других. Вместе с тем сам уполномоченный не скрывал неполноты этих данных, поскольку часть треб духовенство сознательно утаивало. Из этого следует, что масштабы участия прихожан в таинствах были выше официально учтённых.

Анализ показателей по приходам подкрепляет общую картину спада⁵¹. Кафедральная Никольская церковь Алма-Аты с наибольшим числом прихожан из года в год демонстрировала уверенное падение: число крещений уменьшилось с 4000 в 1958 г. до 2795 в 1959 г. и далее до 2475 в 1960 г. – за три года это минус 38 %; венчания за тот же срок сократились с 90 до 71, а затем до 50. Суммарно по 15 общинам за пределами Алма-Аты в 1958 г. было совершено 4989 крещений, а в 1959 г. – уже 4296. В Казанской церкви Алма-Аты было совершено 637 крещений в 1958 г., 556 – в 1959 и 458 – в 1960 (сокращение на 28 %). В Северном Казахстане Архангело-Михайловская церковь Кокшетау фиксировала падение со 168 крещений в 1959 г. до 126 в 1960, а Покровская церковь Щучинска – с 745 до 607. На общем фоне сравнительно устойчивым выглядел Покровский молитвенный дом Алма-Аты: 355 крещений в 1958 г., 316 в 1959 и 334 в 1960; очевидно, сказывался более слабый административный надзор за небольшой общиной. Сведённые воедино приходские показатели не оставляют сомнений: нараставшее идеологическое давление 1958–1962 гг. влияло на число совершаемых в Казахстане таинств и треб.

Подводя итоги за 1963 год, Вохменин формулировал следующие показатели: крестили приблизительно 10–12 % новорождённых; церковным венчанием освящалось не более 0,5–1 % заключаемых браков; отпевание совершалось в отношении 10–12 % умерших. При этом фиксировались и показательные отклонения от типичной практики: имели место случаи, когда один заявитель обращался с просьбой совершить

⁵⁰ГА РФ. Ф. Р6991. Оп. 1. Д. 2118. Л. 35.

⁵¹Далее данные приводятся по: ГА РФ. Ф. Р6991. Оп. 1. Д. 1822. Л. 24; ГА РФ. Ф. Р6991. Оп. 1. Д. 1922. Л. 17.

чин отпевания одновременно для пяти-десяти человек⁵². Количественно Казахстан заметно отставал от европейской части РСФСР как по требам, так и по таинствам. Для сравнения, в Свердловской области в 1959–1960 гг. крестили 11 % новорождённых (11 тыс. человек), а в 1961 г. – уже 14 % (12 тыс. человек). В Курганской области в том же 1961 г. крещений насчитывалось 9 % (2 190 человек), а венчаний – всего 0,4 % от числа зарегистрированных союзов (48 пар)⁵³. В ряде других регионов цифры были существенно выше – и в процентном, и в абсолютном отношении. В Молдавии крещёные дети составляли 30 % родившихся, а отпевания приходились на 33 % умерших⁵⁴. В Ивановской области за 1961 г. крестили 55 % новорождённых (7 083 человека), отпевали 76 % умерших (4 490 человек), а венчалось 3,4 % зарегистрировавших брак пар (247 случаев)⁵⁵. Высокие показатели начала 1960-х демонстрировали также Кировская область (56 %), Владимирская (48 %), Воронежская (40 %) и Ярославская (60 %)⁵⁶. Во всех этих регионах основную массу населения составляли русские, для которых Православие исторически оставалось традиционным исповеданием. В Казахстане же доля русского православного населения, а вместе с ней и устойчивость православной обрядности, была существенно меньшей.

В Казанской церкви Алма-Аты из 495 крещений, совершённых в 1962 г., только пять пришлось на детей старше 10 лет, в Усть-Каменогорске за тот же год из 847 крещений лишь 10 приходилось на подростков 10–18 лет и столько же – на молодых людей старше 18. Несмотря на эти цифры, уполномоченный настаивал на необходимости проверять добровольность принятия таинства подростками⁵⁷. Государство использовало и силовые методы, перекрывая молодёжи дорогу в храмы. Сохранился рассказ архимандрита Иосифа (Пустоутова) о том, как в юности он отправился на Пасху в Никольскую церковь Алма-Аты. У ворот его встретили милицейские оцепления, не пропускавшие в храм ни детей,

⁵²ГА РФ. Ф. Р6991. Оп. 1. Д. 2118. Л. 11.

⁵³Марченко А., *прот.* Религиозная политика Советского государства в годы правления Н. С. Хрущёва... С. 230.

⁵⁴Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущёве... С. 391.

⁵⁵Федотов А. А. Русская Православная Церковь в XX веке на Ивановской земле. Иваново : Институт управления, 2010. С. 158–159.

⁵⁶Марченко А., *прот.* Религиозная политика Советского государства в годы правления Н. С. Хрущёва... С. 230.

⁵⁷ГА РФ. Ф. Р6991. Оп. 1. Д. 2118. Л. 13.

ни юношей. Тогда подросток пришёл к архиепископу Иосифу (Чернову), которого тогда считал своим духовным отцом. После чаепития владыка распорядился, обращаясь к епархиальному шофёру: «Захар Иваныч, брось какую-нибудь рогожку похуже в автомобиль», – водитель постелил в багажник одеяло, и юноша был доставлен в храм прямо в машине⁵⁸.

Партийно-государственные структуры целенаправленно разрабатывали и внедряли альтернативные формы ритуальной практики, призванные заместить церковные таинства. Уже к 1962 г. получили распространение торжественно инсценированные «комсомольские свадьбы», процедуры вручения паспортов гражданам, достигшим шестнадцатилетнего возраста. Вместе с тем попытки институционализировать гражданские обряды именованья, рассматривавшиеся как светский аналог крещения, не встретили заметной поддержки со стороны населения. Данное обстоятельство Вохменин связывал с неразвитостью соответствующей инфраструктуры: по состоянию на 1962 г. в республике ещё отсутствовали специализированные учреждения, дворцы бракосочетания и регистрации новорождённых, способные обеспечить устойчивое воспроизводство подобных ритуальных практик⁵⁹. Если обряды венчания и отпевания на протяжении всего рассматриваемого периода действительно демонстрировали устойчивую тенденцию к сокращению и постепенной утрате своих позиций, то практика крещения, напротив, сохраняла сравнительно высокий уровень распространённости.

Заключение. Анализ архивных материалов фонда Р6991 ГА РФ позволяет сформулировать выводы об особенностях идеологического контроля над православными приходами Казахской ССР в период хрущёвской антирелигиозной кампании 1958–1964 гг.

Во-первых, инструментарий идеологического давления в Казахстане в полной мере воспроизводил общесоюзные практики. Регионального своеобразия в методах давления не выявлено. Управляющие епархиями вынуждены были считаться с требованиями законодательства о культах и запрещали священникам произносить недозволенное, тем самым ограждая их от снятия с регистрации.

⁵⁸ Иосиф (Пустоутов), архим. Правда о «советских» митрополитах... С. 49.

⁵⁹ ГА РФ. Ф. Р6991. Оп. 1. Д. 2118. Л. 12.

Во-вторых, статистика треб и таинств за 1958–1962 гг. свидетельствует о значительном сокращении религиозной практики в годы активной фазы кампании. Число венчаний за три года сократилось почти вдвое, число отпеваний – более чем втрое. Данные по отдельным приходам показывают снижение числа крещений в период 1958–1960 гг. Это прямое следствие административного давления и социального риска, сопряжённого с публичным участием в церковной жизни. Примечательно, что крещение удерживало свои позиции значительно лучше венчания и отпевания.

В-третьих, социальный состав православных общин Казахстана отражал острый демографический кризис Церкви. Более 83 % членов церковных двадцаток по состоянию на 1962 г. составляли люди старше 55 лет, преимущественно домохозяйки и пенсионеры. Трудоспособное население и молодёжь были вытеснены из церковной жизни под угрозой профессиональных и социальных санкций.

В-четвёртых, относительно низкие показатели Казахстана по числу совершаемых таинств в сравнении с другими регионами СССР объясняются не столько особой эффективностью местных антирелигиозных мер, сколько объективно меньшей долей русского православного населения в общем составе жителей республики.

Наконец, принципиально важно принимать во внимание источниковую специфику исследования. Документы уполномоченного – официальные отчёты, адресованные вышестоящим партийным органам, – содержали как преувеличенные успехи атеистической пропаганды, так и намеренно заниженные сведения о религиозности населения. Утверждения о «благодарностях» верующих прессе за разоблачение нерадивых священников, о «пользе» антиклерикальных публикаций для Церкви следует воспринимать критически: в условиях тотального идеологического контроля подобные свидетельства могли быть вынужденными. Реальная картина церковной жизни в Казахстане в рассматриваемый период была богаче и сложнее той, что зафиксирована в официальной документации. Привлечение материалов Центрального государственного архива Республики Казахстан и Архива Митрополичьего Округа Русской Православной Церкви в Республике Казахстан позволит существенно уточнить и дополнить складывающуюся картину, что является перспективой дальнейших исследований.

Источники

1. Государственный архив Российской Федерации (ГА РФ). Ф. Р6991. Оп. 1. Д. 1621. Отчётно-информационные доклады и другая переписка по вопросам Церкви уполномоченных Совета Казахской ССР.
2. ГА РФ. Ф. Р6991. Оп. 1. Д. 1726. Отчётно-информационные доклады и другая переписка по вопросам Церкви уполномоченных Совета Казахской ССР.
3. ГА РФ. Ф. Р6991. Оп. 1. Д. 1822. Отчётно-информационные доклады и другая переписка по вопросам Церкви по Казахской ССР.
4. ГА РФ. Ф. Р6991. Оп. 1. Д. 1922. Отчётно-информационные доклады и другая переписка по вопросам Церкви уполномоченного Совета по Казахской ССР.
5. ГА РФ. Ф. Р6991. Оп. 1. Д. 2118. Отчётно-информационные доклады и другая переписка по вопросам Церкви уполномоченного Совета по Казахской ССР.
6. ГА РФ. Ф. Р6991. Оп. 1. Д. 2021. Отчётно-информационные доклады и другая переписка по вопросам Церкви уполномоченного Совета по Казахской ССР.
7. ГА РФ. Ф. Р6991. Оп. 2. Д. 403. Материалы единовременного учёта религиозных объединений, молитвенных зданий и имущества, находящихся в пользовании церковных органов по состоянию на 1 января 1962 г. по формам 1 и 2 по Казахской ССР; сводные данные и объяснительные записки уполномоченных к формам №№ 1 и 2.

Литература

8. *Агафангел (Гагуа), игум.* Русская Православная Церковь в Казахстане в период антицерковных гонений Н. С. Хрущёва 1958–1964 гг. // Теологический вестник Смоленской православной духовной семинарии. 2025. № 1. С. 72–85.
9. *Алыспаева Г. А., Джумагалиева К. В., Жуман Г. Ж.* Деятельность института уполномоченных по религии в Казахстане (1945–1990 гг.) // Asian Journal “Steppe Panorama”. 2025. Т. 12. № 4. С. 988–1006.
10. *Иванов Е. Г., прот.* Русская Православная Церковь в Казахской ССР в 1943–1991 гг.: церковно-государственные отношения, епархиальное управление, приходская жизнь : дис... кандидата богословия. М., 2025. 179 с.
11. *Иосиф (Пустоутов), архим.* Правда о «советских» митрополитах. Часть первая. Митрополит Алма-Атинский и Казахстанский Иосиф // Фома. 2009. № 5 (73). С. 48–51.
12. *Марченко А., прот.* Религиозная политика Советского государства в годы правления Н. С. Хрущёва и её влияние на церковную жизнь в СССР. М. : Крутицкое Патриаршее Подворье; Общество любителей церковной истории, 2010. 424 с.
13. Свет радости в мире печали: Митрополит Алма-Атинский и Казахстанский Иосиф / сост. В. Королева. М. : Паломникъ, 2012. 734 с.
14. *Федотов А. А.* Русская Православная Церковь в XX веке на Ивановской земле. Иваново : Институт управления, 2010. 312 с.
15. *Шкаровский М. В.* Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущёве: Государственно-церковные отношения в СССР в 1939–1964 годах. М. : Крутицкое Патриаршее Подворье; Общество любителей церковной истории, 1999. 400 с.
16. *Kassymova D. B., Tleubayev Sh. B., Abdrakhmanov B.* Some aspects of religious situation in the Kazakh SSR in 1950–1980s // Asian Journal “Steppe Panorama”. 2025. Vol. 12. No. 4. pp. 1089–1108.

17. Zhaksylyk Ye. Ye., Ershahin S. History of religious policy of the Soviet power in South Kazakhstan in the 40–80s of the twentieth century // Вестник Карагандинского университета. Серия «История. Философия». 2024. № 29. С. 32–38.

Archpriest Evgeny Ivanov

ORTHODOX PARISHES OF THE KAZAKH SSR DURING THE KHRUSHCHEV'S ANTI-RELIGIOUS CAMPAIGN: IDEOLOGICAL CONTROL AND CHURCH LIFE (BASED ON MATERIALS FROM THE STATE ARCHIVE OF THE RUSSIAN FEDERATION)

Abstract: The article analyzes the methods of the Soviet state's ideological control over the Orthodox parishes of the Kazakh SSR during the anti-religious campaign of 1958–1964 and identifies the consequences of this control for church life in the region. The source base of the research was made up of documents from the P6991 fund of the State Archive of the Russian Federation, most of which are being introduced into scientific circulation for the first time. The social composition of parishioners, church leaders and church workers is analyzed, the issue of public participation in the sacraments and requirements of the Orthodox Church is investigated, and the dynamics of religious practice changes during the period under review are revealed. It has been established that propaganda in the Kazakh SSR used the same means as in the entire territory of the USSR, and statistics on prayers and sacraments indicate a significant reduction in religious practice during the active phase of the campaign. The majority of the parishes were made up of elderly women; The able-bodied population was forced out of church life under the threat of social and professional sanctions.

Key words: Orthodox parishes, Alma Ata diocese, church life, anti-religious propaganda, Khrushchev's thaw, S. R. Vokhmenin, Kazakh SSR, Commissioner of the Council for the Affairs of the Russian Orthodox Church under the Council of Ministers of the USSR.

About the author: Ivanov Evgeny Gennadievich, Archpriest, Candidate of Theology, Rector of the Almaty Orthodox Theological Seminary (Republic of Kazakhstan, Almaty).

Sources

1. Gosudarstvennyj arhiv Rossijskoj Federacii (GA RF). F. R6991. Op. 1. D. 1621. Otchetno-informacionnye doklady i drugaja perepiska po voprosam Cerkvi upolnomochennyh Soveta Kazahskoj SSR. *In Russian*.
2. GA RF. F. R6991. Op. 1. D. 1726. Otchetno-informacionnye doklady i drugaja perepiska po voprosam Cerkvi upolnomochennyh Soveta Kazahskoj SSR. *In Russian*.
3. GA RF. F. R6991. Op. 1. D. 1822. Otchetno-informacionnye doklady i drugaja perepiska po voprosam Cerkvi po Kazahskoj SSR. *In Russian*.
4. GA RF. F. R6991. Op. 1. D. 1922. Otchetno-informacionnye doklady i drugaja perepiska po voprosam Cerkvi upolnomochennogo Soveta po Kazahskoj SSR. *In Russian*.
5. GA RF. F. R6991. Op. 1. D. 2021. Otchetno-informacionnye doklady i drugaja perepiska po voprosam Cerkvi upolnomochennogo Soveta po Kazahskoj SSR. *In Russian*.

6. GA RF. F. R6991. Op. 1. D. 2118. Otchetno-informacionnye doklady i drugaja perepiska po voprosam Cerkvi upolnomochennogo Soveta po Kazahskoj SSR. *In Russian*.

7. GA RF. F. R6991. Op. 2. D. 403. Materialy edinovremennogo ucheta religioznyh ob'edinenij, molitvennyh zdaniy i imushhestva, nahodjashhihsja v pol'zovanii cerkovnyh organov po sostojaniju na 1 janvarja 1962 g. po Kazahskoj SSR; svodnye dannye i ob'jasnitel'nye zapiski upolnomochennyh k formam №№ 1 i 2. *In Russian*.

Literature

8. *Agafangel (Gagua), igum.* Russkaja Pravoslavnaja Cerkov' v Kazahstane v period anticerkovnyh gonenij N. S. Hrushhova 1958–1964 gg. // Teologicheskij vestnik Smolenskoj pravoslavnoj duhovnoj seminarii. 2025. № 1. P. 72–85. *In Russian*.

9. *Alpyspaeva G. A., Dzhumagalieva K. V., Zhuman G. Zh.* Dejatel'nost' instituta upolnomochennyh po religii v Kazahstane (1945–1990 gg.) // Asian Journal “Steppe Panorama”. 2025. T. 12. № 4. P. 988–1006. *In Russian*.

10. *Ivanov E. G., prot.* Russkaja Pravoslavnaja Cerkov' v Kazahskoj SSR v 1943–1991 gg.: cerkovno-gosudarstvennye otnoshenija, eparhial'noe upravlenie, prihodskaja zhizn'. Dissertacija... kandidata bogoslovija. M., 2025. 179 s. *In Russian*.

11. *Iosif (Pustoutov), arhim.* Pravda o “sovetskikh” mitropolitah. Chast' pervaja. Mitropolit Alma-Atinskij i Kazahstanskij Iosif // Foma. 2009. № 5 (73). P. 48–51. *In Russian*.

12. *Marchenko A., prot.* Religioznaja politika Sovetskogo gosudarstva v gody pravlenija N.S. Hrushhova i ee vlijanie na cerkovnuju zhizn' v SSSR. M. : Krutickoe Patriarshee Podvor'e; Obshhestvo ljubitelej cerkovnoj istorii, 2010. 424 p. *In Russian*.

13. Svet radosti v mire pechali: Mitropolit Alma-Atinskij i Kazahstanskij Iosif / [sost. V. Koroleva]. Izd. 3-e, ispr. i dop. M. : Palomnik, 2012. 734 p. *In Russian*.

14. *Fedotov A. A.* Russkaja Pravoslavnaja Cerkov' v XX veke na Ivanovskoj zemle. Ivanovo : NOU VPO Institut upravljenija, 2010. 312 p. *In Russian*.

15. *Shkarovskij M. V.* Russkaja Pravoslavnaja Cerkov' pri Staline i Hrushhove: Gosudarstvenno-cerkovnye otnoshenija v SSSR v 1939–1964 godah. M. : Krutickoe Patriarshee Podvor'e; Obshhestvo ljubitelej cerkovnoj istorii, 1999. 400 p. *In Russian*.

16. *Kassymova D. B., Tleubayev Sh. B., Abdrakhmanov B.* Some aspects of religious situation in the Kazakh SSR in 1950–1980s // Asian Journal “Steppe Panorama”. 2025. Vol. 12. No. 4. P. 1089–1108. *In English*.

17. *Zhaksylyk Ye. Ye., Ershahin S.* History of religious policy of the Soviet power in South Kazakhstan in the 40–80s of the twentieth century // Vestnik Karagandinskogo universiteta. Serija “Istorija. Filosofija”. 2024. № 29. P. 32–38. *In English*.

ЛИТУРГИКА

УДК 245

Архиепископ Ефрем (Просьянок)

ОПЫТ СОСТАВЛЕНИЯ СТИХИР ПРЕПОДОБНОМУ ЗОСИМЕ ОРЕНБУРГСКОМУ: МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРИЁМЫ

Аннотация: Статья посвящена актуальной задаче Русской Православной Церкви – созданию новых богослужебных текстов в честь новопрославленных святых. Канонизация святых разных ликов в наши дни свидетельствует о живой вере и непрерывности святости в Церкви, призывает к осмыслению подвига, духовного наследия новых святых, сопряжена с включением их в литургическую жизнь, что требует создания качественных богослужебных формуляров. Автор опирается на общие принципы составления новых служб, разработанные Синодальной богослужебной комиссией Русской Православной Церкви, показывает методологические приёмы, с помощью которых составитель сможет отразить в новом гимнографическом тексте уникальность святого, раскрыть индивидуальные черты его неповторимого духовного пути и подвига, при этом учесть соответствие нового текста жанру и месту в богослужении, отразить идеи и понятия, содержащиеся в литургической традиции. Статья представляет результат воплощения обозначенного методологического подхода в новых текстах, которые составлены в честь причисленного к лику преподобных для местного почитания в Оренбургской митрополии игумена Зосимы (Карцева).

Ключевые слова: *агиография, гимнография, русское литургическое творчество, новые богослужебные тексты, новопрославленные святые, преподобный Зосима Оренбургский.*

Сведения об авторе: Ефрем (Просьянок Роман Васильевич), архиепископ, кандидат богословия, доцент кафедры церковно-практических дисциплин, Екатеринбургская духовная семинария (Россия, Екатеринбург). E-mail: arhefrem@gmail.com, ORCID <https://orcid.org/0009-0004-8446-8109>.

Цитирование: *Ефрем (Просьянок), архиепископ. Опыт составления стихир преподобному Зосиме Оренбургскому: методологические приёмы // Вестник Оренбургской духовной семинарии. 2026. Вып. 1 (38) С. 192–204.*

Поступила в редакцию: 03.03.2026. Принята к публикации: 25.03.2026.

Введение. Создание богослужебных текстов в честь новопрославленных святых – актуальная и значимая задача для нашей Церкви. Прославление новых угодников Божиих в первой четверти XXI столетия – это не только свидетельство живой веры и непрерывности святости в Церкви, но и призыв к осмыслению их подвига, их духовного наследия и включению их в литургическую жизнь. Через акт высшей церковной власти – канонизацию (поздн. лат. *canonizatio* от греч. *κανών* – образец, правило,

норма) – Церковь причисляет подвижника веры и благочестия к лику святых, посредством этого узаконивается его чествование Церковью как святого¹. Православная Церковь почитает благоугодивших Богу в том или ином роде жительства и подвига людей, не только причисляя их к лику святых, но и устанавливая в дни их памяти совершение особых богослужебных последований. Поэтому канонизация святого – кропотливый и многосторонний труд, полагающий в день канонизации начало литургического почитания святого, что требует большого и кропотливого труда гимнографов, иконописцев, храмостроителей и иных делателей для пополнения сокровищницы Церкви, посредством которой она прославляет Дивного во святых Своих Бога.

Актуальность. Определением Священного Синода Русской Православной Церкви от 27 декабря 2024 года (Журнал № 147) был причислен к лику преподобных для местного почитания в Оренбургской митрополии игумен Зосима (Карцев).

Уроженец Оренбургской губернии игумен Зосима (в миру – Карцев Захарий Прокопьевич, 1860–1920 гг.) был отцом семерых детей, «с согласия супруги удалился на возвышенность у берега реки Самары близ села Покровка Оренбургского уезда, выкопал пещеру в горе и проводил в ней строгую подвижническую жизнь, являя своим примером непоколебимую решительность, трудолюбие и настойчивость в достижении задуманного»². Отшельническая жизнь, учреждение иноческой общины, строительство монастыря в честь святителя Николая Чудотворца, арест по надуманному обвинению в контрреволюции, заключение в Оренбургскую губернскую тюрьму, последующее оправдание, заботы о монастыре, молитва, терпение болезней и мирное отшествие ко Господу – всё это обусловило народное почитание игумена Зосимы на протяжении нескольких десятилетий в советское время, а венчалось обретением места его захоронения в 2014 году и канонизацией в конце 2024 года.

Проблема. Память преподобного установлено совершать 28 сентября / 11 октября, в день памяти его небесного покровителя мученика Зосимы Калутинского. По молитвам преподобного Зосимы Оренбургского происходят многочисленные чудеса, супружеские пары получают исцеление

¹Ткачев Е. В. Канонизация // Православная Энциклопедия. М. : ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2012. Т. XXX: С. 269–359.

²Определения Священного Синода [от 27 декабря 2024 года] // ЖМП. 2025. № 1. С. 37–38.

от бесплодия, страждущие от пагубных зависимостей получают вспомоществование святого в освобождении от страстей. Однако составленного и утверждённого в установленном порядке богослужебного формуляра в его честь пока нет. Отчасти проблему отсутствия гимнографических текстов в честь святого может разрешить Минея Общая, но всё же богослужебное почитание святого без специально составленных текстов остаётся неполным, а его духовное наследие не в полной мере интегрируется в богослужебную традицию Церкви.

Цель исследования. Для разрешения обозначенной проблемы предпринята попытка составления стихир в честь преподобного Зосимы Оренбургского. В статье описываются методологические приёмы, с помощью которых составитель стихир отражает в новом гимнографическом тексте уникальность святого, раскрывает индивидуальные черты его неповторимого духовного пути и подвига, при этом учитывает соответствие нового текста жанру и месту в богослужении, отражает идеи и понятия, содержащиеся в литургической традиции.

Методы исследования. Для составления новых стихир был проведён *герменевтический анализ* богослужебных текстов из Минеи в честь преподобного Ефрема Сирина (как одного из выдающихся подвижников Древней Церкви), преподобных Антония и Феодосия Киево-Печерских (как основателей русского монашества, подвизавшихся в пещерах на берегу Днепра) и преподобного Сергия Радонежского (как собирателя русского народа в непростое время испытаний, покровителя монастырского общежития), а также *анализ* их житий.

Посредством *обобщения* были выделены общие черты жизненного подвига преподобного Зосимы с подвигами упомянутых святых и закономерности при осмыслении данных подвигов в гимнографии.

Метод *аналогии* при составлении стихир преподобному Зосиме Оренбургскому дал опору не только на тексты в честь упомянутых святых, но и на многовековой опыт православного гимнотворчества. Посредством *синтеза* лексики, фразеология и структурные приёмы из образцов были использованы для «вплетения» в них уникальных черт преподобного.

Научная новизна. Впервые на материале гимнографических текстов, составленных в честь новопрославленного преподобного Зосимы Оренбургского (Карцева), выявлены и систематизированы методологические приёмы современного русского литургического творчества, представляющие собой синтез герменевтического анализа агиографических источников, структурно-содержательной аналогии с древними образцами

и принципов, разработанных Синодальной богослужебной комиссией, и не сводимые к простой компиляции или стилизации. В научный оборот введены новые, ранее не публиковавшиеся богослужебные тексты, что позволяет рассмотреть механизм трансформации житийного повествования в каноническую форму церковнославянской гимнографии применительно к святому, подвизавшемуся в синодальный период русской истории.

Теоретическая значимость исследования определяется его вкладом в развитие литургической теологии и практической теологии (гимнографии). Работа обогащает научное понимание принципов иконоподобия в гимнографии, демонстрируя, как через заимствование анафор, эпифор и структурных элементов из служб преподобным Антонию, Феодосию Печерским и Сергию Радонежскому достигается актуализация общецерковного идеала духовного подвига при сохранении уникальности локально чтимого святого.

Практическая значимость работы состоит в создании корпуса стихир и тропаря, готовых к богослужебному использованию в Оренбургской митрополии, что непосредственно решает задачу литургического оформления канонизации святого. Описанные методологические приёмы (герменевтический анализ, аналогия, синтез лексики образцов с уникальными чертами жития) могут быть экстраполированы на деятельность гимнографов, работающих над составлением служб другим новопрославленным святым, обеспечивая высокое богословское и филологическое качество текстов, соответствующее традиции Православной Церкви. Материалы статьи также могут быть включены в учебные курсы по литургике, агиологии и гимнографии в духовных учебных заведениях.

Обсуждение и результаты. Поставленная цель исследования и обозначенные методы позволили воплотить при написании текстов общие принципы составления новых служб, разработанные Синодальной богослужебной комиссией³. Новые тексты отражают уникальность святого, раскрывают индивидуальные черты его неповторимого духовного пути и подвига, его личное духовное наследие, обогащают литургическую жизнь Церкви, становятся новым источником церковной истории.

Представленный результат имеет важное значение для современных авторов-составителей богослужебных формуляров. Исследование

³Методические рекомендации для авторов-составителей новых гимнографических текстов // Синодальная богослужебная комиссия Русской Православной Церкви : сайт. URL: <https://sbk.msk.ru/o-komissii/dokumenty/> (дата обращения: 10.02.2026).

показывает, что новый текст должен быть богословски выверен, не содержать еретических или сомнительных богословских положений, иметь литературную выразительность и поэтичность, не быть просто информационным текстом, но возвышать душу молящегося. Автору-составителю следует учесть соответствие нового текста жанру и месту в богослужении, необходимость отражения библейских образов, сюжетов и цитат, а также идей и понятий, содержащихся в творениях святых отцов и в литургической традиции.

В истории русской гимнографии есть немало примеров, когда автор-составитель нового текста искусно использовал ранее составленные гимнографические тексты, порой заимствуя содержание, целые выражения, образный ряд и даже синтаксическую структуру. Так составлены некоторые тексты в службах преподобному Феодосию Печерскому⁴, преподобному Сергию Радонежскому⁵ (на его преставление 25 сентября⁶ и обретение его святых мощей 5 июля⁷), служба Всем русским святым⁸ и другие. Подражательность ранее составленным службам, использование типичных выражений, переключки с другими службами – характерная черта сакрального пространства православной гимнографии, сформировавшаяся ещё в византийской традиции⁹, и это создаёт, по выражению современного исследователя богослужебной поэтики архимандрита Симеона (Томачинского), «единство общецерковного полотна святости», ибо «когда мы слышим в службе преподобному Сергию Радонежскому аллюзии на подвиги преподобного Антония Великого, родоначальника монашеского жития,

⁴ Спасский Ф. Г. Русское литургическое творчество. М. : Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2008. С. 76, 103.

⁵ Симеон (Томачинский), архим. Две службы преподобному Сергию Радонежскому: проблема авторства // Богословский вестник. 2022. № 3 (46). С. 212–224.

⁶ Преподобнаго отца нашего Сергия, игумена Радонежскаго и всея России чудотворца : богослужебный формуляр // Минея. М. : Издательский совет Русской Православной Церкви, 2002–2003. Сентябрь С. 698–722.

⁷ Обретение честных мощей преподобнаго и Богоноснаго отца нашего Сергия, игумена Радонежскаго и всея России чудотворца : богослужебный формуляр // Минея. М. : Издательский совет Русской Православной Церкви, 2002–2003. Июль. Ч. 1. С. 285–309.

⁸ Симеон (Томачинский), архим., Ведищев И. М. История службы Всем русским святым: XVI–XX вв. // Богословский вестник. 2021. № 3 (42). С. 202–238. DOI: 10.31802/GB.2021.3.41.012.

⁹ Никифорова А. Ю. Сакральное пространство гимнографии // Древняя Русь: Пространство книжного слова. Историко-филологические исследования / отв. редактор В. М. Кириллин. М. : Языки славянской культуры, 2015. С. 26.

мы понимаем силу слов: „*Иисус Христос вчера и сегодня и во веки Тот же*“ (Евр. 13:8)»¹⁰.

Составленные тексты преподобному Зосиме, несомненно, вдохновят верующих на подражание его добродетелям, помогут укрепиться в вере и благочестии, послужат примером христианской жизни. Новые тексты в честь святого, который жил в недавнем прошлом, имеют и миссионерское значение, ибо свидетельствуют о силе Православия и его актуальности в современном мире.

Представленные стихирьы в честь прп. Зосимы Оренбургского составлены для вечерни – это стихирьы на «Господи, воззвах», на литии и на стиховне.

Стихирьы для исполнения на «Господи, воззвах» составлены по образцу стихирь преподобным Антонию и Феодосию Печерским¹¹. Из этих стихирь заимствованы анафоры («Егда́ духо́вная благода́ть озари́ ва́ша серде́ца...» и т. д.) и эпифоры («...помяни́те па́мять ва́шу почита́ющих»), отчасти заимствовано содержание и подражательно построены некоторые фразы. Всё это сделано с целью подчеркнуть общие черты подвигов древних святых, стоявших у истоков зарождения русского монашества в пещерном монастыре на высоком берегу Днепра, и преподобного отца начала XX столетия, учредившего иноческую общину и подвизавшегося в пещерном монастыре на возвышенности у берега реки Самары. Четвёртая стихира и славник ориентируются по стилю на древние прототипы, однако, являются новыми оригинальными текстами¹².

Стихирьы написаны для исполнения на глас 2-й.

Первая стихира: Егда́ благода́ть Бо́жия озари́ се́рдце твоё,/ преподо́бне о́тче Зоси́мо,/ тогда́ с супру́жницею твоёю в еди́нстве ду́ха реши́вше,/ на го́ру близ реки́ Самары удали́лся еси́,/ ми́ра тле́нных нивоче́гоже вмени́в,/ и, на нетле́нная зри́ающе,/ мно́гия труды́ и по́двиги подъя́л еси́,/ и ны́не на ло́жах пра́ведных упокоева́ешься, // помяни́ па́мять твою́ почита́ющих.

Вторая стихира: Егда́ духо́вный пла́мень распали́ умъ твой,/ преподо́бне о́тче Зоси́мо,/ тогда́ в горе́ пеще́ру ископа́в,/ душе́тле́нная стра́сти по́стническими труды́ изсуша́я,/ видением и дея́нием горе́ возне́слся

¹⁰ Симеон (Томачинский), архим. Две службы преподобному Сергию Радонежскому... С. 223.

¹¹ Преподобных отцев наших Антония и Феодосия Печерских : богослужебный формуляр // Минея. М. : Издательский совет Русской Православной Церкви, 2002–2003. Сентябрь. С. 57–58.

¹² В службе преподобным Антонию и Феодосию для этой части богослужения даются только три стихирьы.

еси/ и Христу́ Еди́ному совоку́пляяся,/ тесный путь небла́зненно прешёл еси́,/ и ны́не в небесном оти́шии водворя́яся, // помина́й па́мять твою́ почита́ющих.

Третья стихира: Егда́ духо́вный свет от е́же свы́ше осия́ тя,/ преподо́бне о́тче Зоси́мо,/ тогда́, мглы душевредных страсте́й избе́гше/ и непоколебимое рвение по Бо́зе явля́я,/ в горе́ по́двиги мно́гия совершил еси́,/ моли́твою, бде́нием и труды́ Бо́гу благоугоди́в,/ Небеснаго Ца́рствия достигл еси́,/ и ны́не пред Престо́лом Вседержи́теля чад твои́х помяни́, // любо́вию па́мять твою́ соверша́ющих.

Четвёртая стихира: Егда́ смотре́ние Бо́жие во святы́я ме́ста приведе́тя,/ преподо́бне о́тче Зоси́мо,/ тогда́ чудесы́ мно́гими укрепля́емь/ и любо́вию к Ди́вному во святы́х Свои́х распала́емь,/ мно́гия труды́ по созида́нию обители подъя́л еси́,/ богоно́сным отца́м дре́вним и но́вым подража́я,/ це́рковь во и́мя святи́теля Никола́я Чудотворца́ воздвигл еси́,/ с ни́миже предсто́яй Святе́й Тро́ице моли́тву о ча́дах твои́х вознеси́, // любо́вию па́мять твою́ соверша́ющих.

Сла́ва, глас 4-й: Я́ко Христо́вых за́поведей иску́снаго де́лателя/ и небеснаго Сио́на жи́теля,/ Оренбу́ргских преде́л украше́ние/ и ино́чествующих у́мное сия́ние,/ преблаже́ннаго отца́ Зоси́му прииди́те, лю́дие, пе́сньми почти́м, // я́ко ходата́я спасе́ния на́шего.

Как видим, каждая стихира являет собой отдельный смысловой блок, раскрывающий определённый аспект жизни и подвига преподобного Зосимы, о которых известно из его жизнеописания¹³: первая – его призвание, принятие решения в согласии с супругой об уходе из мира, начало духовного пути и удаление на гору, вторая – борьба со страстями, труды в горе по устройению пещеры для подвигов, третья – многочисленные телесные и духовные подвиги, молитвенное делание преподобного, четвёртая – паломничество преподобного по святым местам спустя семь лет отшельничества и устройство после этого монастыря с домовою церковью в честь свт. Николая Чудотворца.

Каждая из стихир свидетельствует о святости преподобного, славном венце его земных трудов и содержит просьбу его ходатайства перед Богом о совершающих память.

¹³Житие новопрославленного преподобного Зосимы Оренбургского // Оренбургская епархия Русской Православной Церкви : сайт. URL: <https://oren-eparh.ru/articles83.html> (дата обращения: 12.01.2026).

На литии при совершении бденной службы в день памяти святого по Уставу должны исполняться стихира храма, стихиры святого, на «Слава» – святого, на «И ныне» – Богородичен воскресный по гласу «Славы». В современной практике обычно исполняется стихира храма и (или) одна стихира в честь святого, затем Богородичен. По этой причине приведём одну составленную самогласную стихиру в честь святого и предложим текст в честь Богородицы:

Приидите, ча́да Це́ркве Ру́ския,/ преблаже́ннаго отца́ на́шего
Зосиму́ днёсь восхва́лим,/ Оренбу́ргския земли́ прозябе́ние/ и ино́ков
Росси́йских украше́ние,/ во труде́х и по́двизех сим ра́внаго,/ сей бо
муж блаже́н, ему́же бысть и́мя Госпо́дне упова́ние его́,/ и не призре́
в суеты́ и неистовле́ния ло́жная,/ его́же Бог возведе́ от брeния́ ти́ны
жите́йския/ и поста́ви на ка́мени но́зе его́,/ и испра́ви стопы́ его́,/ и не удали́ щедро́т Свои́х от него́./ Его́же ны́не в моли́твах призове́м, //
пе́снями па́мять его велича́юще.

Слава, и ныне, глас 1-й: Пречи́стая Ма́ти Христа́ Бо́га на́шего,/
Хода́таице и Засту́пнице,/ и кре́пкая Помо́щнице ро́ду челове́ческому,/
бу́ди и нам/ Хода́таица и Моли́твенница,/ к Сы́ну Своему́ и Бо́гу на́шему,/ я́ко да при́зрит на место́ сие́,/ е́же и возложе́но е́сть/ в похвалу́ и честь/
Пресвяты́я Трои́цы./ Тебе́ же, Ма́ти Сла́дкаго на́шего Христа́,/ Хода́тицу
предлага́ем, раба́ Твой, / Ты бо еси́ всем/ спаси́тельное упоко́ение
и очистили́ще,/ и благоо́тишное приста́нище// обу́реваемым во гресе́х.

Текст стихир, исполняемой при исхождении на литию в притвор, обращён к чадам Церкви, в ней обозначается место рождения преподобного Зосимы и при этом значимость его трудов и подвигов в контексте «единства общецерковного полотна святости». Текст содержит материал для нравственного назидания из жития святого, при этом изобилует образами из Псалма 39-го «Терпя́ потерпех Го́спода...», который исполняется как избранный Псалом при величании преподобному.

В качестве Богородичной стихир в связи с данной литийной стихирой предлагается рассматривать текст, составленный на основе келейной молитвы преподобного Сергия к Божией Матери, который часто звучит на литии в Троице-Сергиевой Лавре, с небольшими изменениями. В этом тексте – моление к Богородице теми же словами, какими молился преподобный Сергий Радонежский о своём монастыре, ставшем духовным центром Русской Церкви. Такой приём иллюстрирует духовную связь устроителя монашеского жития в Оренбуржье с Игуменом Земли Русской и духовное единение с этими святыми ныне живущих чад Церкви.

При составлении *стихир стиховны* (для исполнения на глас 4-й) использовался тот же методологический приём, что и для стихир на «Господи, воззвах»:

Первая стихира: Яко свойственно и изрядно/ во прázднственный день пáмяти твоея, преподóбне óтче Зосíмо,/ дароносите тебе пéсенныя похвалы,/ но брénных устá по достоя́нию не возмо́гут вещáти,/ темже, я́ко Трисия́тельному Престо́лу предсто́яй,/ моли́ и на́м подáти свы́ше си́лу/ воспéти сла́ву Христа́ Бо́га,// дивно прославляющагося во святы́х Свои́х.

Вторая стихира: Яко крыла́тый и небоше́ственный орёл,/ Оренбу́ргския каза́цкия земли́ прозябе́ние,/ златы́ми добродетельми вперяе́мый и небéсным желáнием водимый,/ на го́ру близ реки́ Самáры пришёл еси́,/ отоно́дуже по кончи́не на небéсныя пресели́ся го́ры/ и предсто́иши Христу́ Бо́гу,// спаса́ющему ду́ши на́ша.

Третья стихира: А́нгельский собо́р и челове́ческий ро́д/ духо́вне торжествуют благонаро́читый день/ богоно́снаго о́тца́ Зосíмы, дивно́го и всехва́льнаго,/ я́ко Бо́жия послу́шника изрядна́го,/ его́же призыва́юще, мо́лимся:/ спаси́, Христé Бо́же, лю́ди Сво́я// и даждь си́лу на́м на супоста́ты.

Сла́ва, глас 8-й: Кто́ по достоя́нию восхва́лит труды́ и по́двиги твоя́,/ богоно́сне о́тче Зосíмо?/ Ты́ бо препоя́сав чре́сла ума́ твоего́/ и на стра́сти па́губныя постом вооружився,/ му́жески естество́ лу́чшему покорил еси́,/ плóть порабо́тивше душе́вному ра́зуму,/ те́мже дрéвним и́ноком Печёрским подража́тель явился еси́,/ в пещёре подвиза́ясь,/ душе́вных недуг исцелите́ль был еси́,// исцели́ болéзни на́ша и моли́ся спастися на́м.

Представленные новые стихирны содержат как общие места с другими богослужебными текстами о монашеском подвиге, так и делают акцент на уникальных чертах преподобного Зосимы. Отмечена связь его служения с конкретным местом в Оренбургской земле и косвенно – причастность святого к казачеству. Лексика и обороты, характерные для церковнославянского языка и богослужебной поэзии, использованы так, чтобы тексты стихир звучали органично в контексте богослужения. Помимо смысловой нагрузки, уделено внимание и тому, как стихирны будут звучать при чтении или пении. Это достигнуто подбором слов, которые легко произносятся и хорошо сочетаются друг с другом, а также образуют мелодичные фразы.

Данные стихирны дают необходимый гимнографический материал для изменяемых частей вечерни. Приведём и составленный в честь святого

тропарь, поскольку он исполняется в конце вечерни и является важнейшим церковным песнопением, чаще других употребляющимся в богослужении. Тематика тропаря «должна лаконично излагать главнейшие добродетели или деяния святого, чтобы „по слуху“ тропаря можно было узнать духовный лик святого»¹⁴. Предлагаемый текст, с точки зрения автора-составителя, гармонично вписывается в уже сложившуюся систему церковного богослужения, не нарушая её единства, раскрывает подвиг и являет духовный образ преподобного Зосимы.

Тропа́рь, глас 5-й: Христа́ па́че всего́ ми́ра возлюбив, / на го́ру близ реки́ Сама́ры пришёл еси́, / в земли́ сей пещерную обитель сотворил еси́ / в честь и па́мять святителя́ и чудотворца Никола́я, / пощёнием и труды́ вожделения́ плотския́ умертвив, / véси Покро́вския́ украшение́ явился еси́, / и ны́не во обителях Небе́сных лику́еши, / преподо́бне о́тче наш Зоси́мо, / моли́ся за ны́ Христа́ Бо́гу // спасти́ся душа́м на́шим.

Представленный опыт обозначает методологический подход автора-составителя к созданию гимнографических текстов в честь нового святого. Составлены также и иные тексты для службы преподобному Зосиме: седалны по первом и втором стихословии, седален по полиелее, стихира по 50-м Псалме, кондак, молитва. Знакомство с ними читателя не обозначалось целью данной статьи, однако же эти тексты являются важными составляющими для совершения богослужения в день памяти святого. Дальнейшая работа по обозначенной методологии позволит, с Божией помощью, составить полный богослужебный формуляр в честь новопрославленного святого, который может быть представлен на рассмотрение священноначалия и впоследствии стать вкладом в сокровищницу русского литургического творчества.

Заключение. Составление новых богослужебных текстов в честь новопрославленных святых – это ответственная и благодатная задача, требующая глубокого богословского осмысления, знания литургической традиции и поэтического дара. Новые службы должны не только увековечивать память святых, но и делать их подвиг доступным для современного человека, вдохновляя его на духовный рост и укрепляя в вере. Они должны свидетельствовать о живой связи между Небесной и земной Церковью, о непрерывности святости и о неиссякаемой благодати Божией, действу-

¹⁴Никон (Скарга), иеромон. Ремесло гимнографа: Методологические наброски. М. : Изд-во ПСТГУ, 2022. С. 64.

ющей в Его угодниках. Опыт составления стихир преподобному Зосиме Оренбургскому показывает, что, следуя методическим рекомендациям Синодальной богослужебной комиссии, опираясь на богатейшее наследие православной гимнографии и тщательно изучая житие и подвиги святого, можно создать тексты, которые будут достойно прославлять угодника Божия и обогащать литургическую жизнь Церкви.

Источники

1. Житие новопрославленного преподобного Зосимы Оренбургского // Оренбургская епархия Русской Православной Церкви : сайт. URL: <https://oren-eparh.ru/articles83.html> (дата обращения: 12.01.2026).
2. Обрѣтение честныхъ мощей преподобнаго и Богоноснаго отца нашего Сѣргия, игумена Радонежскаго и всея Россіи чудотворца : богослужебный формуляр // Минея. М. : Издательский совет Русской Православной Церкви, 2002–2003. Июль. Ч. 1. С. 285–309.
3. Определения Священного Синода [от 27 декабря 2024 года] // ЖМП. 2025. № 1. С. 32–47.
4. Преподобныхъ отцевъ нашихъ Антонія и Феодосія Печѣрскихъ : богослужебный формуляр // Минея. М. : Издательский совет Русской Православной Церкви, 2002–2003. Сентябрь. С. 57–58.
5. Преподобнаго отца нашего Сѣргия, игумена Радонежскаго и всея Россіи чудотворца : богослужебный формуляр // Минея. М. : Издательский совет Русской Православной Церкви, 2002–2003. Сентябрь. С. 698–722.

Литература

6. Методические рекомендации для авторов-составителей новых гимнографических текстов // Синодальная богослужебная комиссия Русской Православной Церкви : сайт. URL: <https://sbk.msk.ru/o-komissii/dokumenty/> (дата обращения: 10.02.2026).
7. Никифорова А. Ю. Сакральное пространство гимнографии // Древняя Русь: Пространство книжного слова. Историко-филологические исследования / отв. редактор В. М. Кириллин. М. : Языки славянской культуры, 2015. С. 18–33.
8. Никон (Скарга), иеромон. Ремесло гимнографа: Методологические наброски. М. : Изд-во ПСТГУ, 2022. 228 с.
9. Симеон (Томачинский), архим. Две службы преподобному Сергию Радонежскому: проблема авторства // Богословский вестник. 2022. № 3 (46). С. 212–224.
10. Симеон (Томачинский), архим., Ведищев И. М. История службы Всем русским святым: XVI–XX вв. // Богословский вестник. 2021. № 3 (42). С. 202–238. DOI: 10.31802/GB.2021.3.41.012.
11. Спасский Ф. Г. Русское литургическое творчество. М. : Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2008. 544 с.
12. Ткачев Е. В. Канонизация // Православная Энциклопедия. М. : ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2012. Т. XXX: С. 269–359.

Archbishop Ephraim (Prosyank)

THE EXPERIENCE OF COMPOSING STICHERA FOR ST. ZOSIMA OF ORENBURG: METHODOLOGICAL TECHNIQUES

Abstract: The article is devoted to the urgent task of the Russian Orthodox Church: the creation of new liturgical texts in honor of newly glorified saints. The canonization of saints of various facings nowadays testifies to the living faith and continuity of holiness in the Church, calls for understanding the feats and spiritual heritage of new saints, and involves their inclusion in liturgical life, which requires the creation of high-quality liturgical formulas. The author draws on the general principles of the compilation of new services developed by the Synodal Liturgical Commission of the Russian Orthodox Church, shows methodological techniques by which the compiler will be able to reflect the uniqueness of the saint in the new hymnographic text, reveal the individual features of his unique spiritual path and feat, while taking into account the correspondence of the new text to the genre and place in worship, reflect ideas and concepts contained in the liturgical tradition. The article illustrates how the indicated methodological approach is embodied in new texts compiled in honor of Abbot Zosima (Kartsev), canonized for local veneration in the Orenburg Metropolis, by the definition of the Holy Synod of the Russian Orthodox Church (December 27, 2024).

Key words: hagiography, hymnography, Russian liturgical creativity, new liturgical texts, newly glorified saints, St. Zosima of Orenburg.

About the author: Ephraim (Prosyank Roman Vasilyevich), Archbishop, Candidate of Theology, Associate Professor of the Department of Church and Practical Disciplines, Ekaterinburg Theological Seminary (Russia, Ekaterinburg).

Sources

1. ZHitie novoproslavlennogo prepodobnogo Zosimy Orenburgskogo // Orenburgskaya eparhiya Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi : sajt. URL: <https://oren-eparh.ru/articles83.html> (access mode: 12.01.2026). *In Russian.*
2. Obréenie chestnýh moshchéj prepodobnago i Bogonósnago otcá náshego Sérgiya, igúmena Rádonezhskago i vsejá Rossii chudotvórcá : bogoslužebnyj formulyar // Mineya. M. : Izdatel'skij sovet Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi, 2002-2003. Iyul'. CH. 1. S. 285–309. *In Russian.*
3. Opredeleniya Svyashchennogo Sinoda [ot 27 dekabrya 2024 goda] // ZHMP. 2025. № 1. S. 32–47. *In Russian.*
4. Prepodobnyh otcév náshih Antóniya i Feodósiya Pechérskih : bogoslužebnyj formulyar // Mineya. M. : Izdatel'skij sovet Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi, 2002–2003. Sentyabr'. S. 57–58. *In Russian.*
5. Prepodobnago otcá náshego Sérgiya, igúmena Rádonezhskago i vsejá Rossii chudotvórcá : bogoslužebnyj formulyar // Mineya. M. : Izdatel'skij sovet Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi, 2002–2003. Sentyabr'. S. 698–722. *In Russian.*

Literature

6. Metodicheskie rekomendacii dlya avtorov-sostavitelej novyh gimnograficheskikh tekstov // Sinodal'naya bogoslužebnaya komissiya Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi : sajt. URL: <https://sbk.msk.ru/o-komissii/dokumenty/> (access mode: 10.02.2026). *In Russian.*

7. *Nikiforova A. YU.* Sakral'noe prostranstvo gimnografii // *Drevnyaya Rus': Prostranstvo knizhnogo slova. Istoriko-filologicheskie issledovaniya / otv. redaktor V. M. Kirillin. M. : YAzyki slavyanskoj kul'tury, 2015. S. 18–33. In Russian.*
8. *Nikon (Skarga), ieromon.* Remeslo gimnografa: Metodologicheskie nabroski. M. : Izd-vo PSTGU, 2022. 228 s. *In Russian.*
9. *Simeon (Tomachinskij), arhim.* Dve sluzhby prepodobnomu Sergiyu Radonezhskomu: problema avtorstva // *Bogoslovskij vestnik. 2022. № 3 (46). S. 212–224. In Russian.*
10. *Simeon (Tomachinskij), arhim., Vedishchev I. M.* Istoriya sluzhby Vsem russkim svyatym: XVI–XX vv. // *Bogoslovskij vestnik. 2021. № 3 (42). S. 202–238. DOI: 10.31802/GB.2021.3.41.012. In Russian.*
11. *Spasskij F. G.* Russkoe liturgicheskoe tvorchestvo. M. : Izdatel'skij Sovet Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi, 2008. 544 s. *In Russian.*
12. *Tkachev E. V.* Kanonizaciya // *Pravoslavnaya Enciklopediya. M. : CNC «Pravoslavnaya enciklopediya», 2012. T. HKHKH: S. 269–359. In Russian.*

АГИОГРАФИЯ И ПРАВОСЛАВНАЯ ЛИТЕРАТУРА

УДК: 271.2-36-29+821.161.1.09«15»

Л. И. Маршева, С. С. Бортулев

«ПОХВАЛА СЯТИТЕЛЮ АЛЕКСИЮ» ЕРМОЛАЯ-ЕРАЗМА КАК ПАМЯТНИК АГИОГРАФИИ XVI ВЕКА

Аннотация: Статья посвящена лингвистическому анализу «Похвалы святителю Алексию», созданной древнерусским писателем XVI века Ермолаем-Еразмом. Актуальность исследования обусловлена необходимостью углублённого изучения языка и литературных особенностей агиографических памятников, являющихся важным источником сведений о культурных и исторических реалиях своего времени. Цель работы – определить содержание и структуру произведения, уточнить мотивы его создания и рассмотреть отражение языковых норм XVI века в тексте. В ходе исследования применялся сравнительно-исторический метод, исследование выполнено в рамках герменевтического подхода. В результате анализа установлено, что «Похвала святителю Алексию» сочетает в себе черты канонического агиографического жанра и высокой патетической риторики. Лингвистический анализ текста демонстрирует преобладание церковнославянской лексики и грамматических форм, в тексте фиксируются отдельные восточнославянские элементы. Композиционно произведение следует агиографическому канону, включая богословское предисловие, перечисление святых, повествовательную часть, основанную на житии, и панегирическое заключение.

Ключевые слова: похвала, жанр, композиция, святитель Алексей Московский, Ермолай-Еразм, лингвистический анализ, агиография.

Сведения об авторах: Маршева Лариса Ивановна, профессор, доктор филологических наук, заведующий кафедрой древних и новых языков, руководитель магистерской программы «Церковнославянский язык: история и современность», Сретенская духовная академия (Россия, Москва). E-mail: haufen@mail.ru, ORCID <https://orcid.org/0000-0003-2707-2154>.

Бортулев Сергей Сергеевич, студент 2 курса бакалавриата Сретенской духовной академии (Россия, Москва). E-mail: Bortulev.sergey.sda@yandex.ru, ORCID <https://orcid.org/0009-0004-7162-0511>.

Цитирование: Маршева Л. И., Бортулев С. С. «Похвала святителю Алексию» Ермолая-Еразма как памятник агиографии XVI века // Вестник Оренбургской духовной семинарии. 2026. Вып. 1 (38). С. 205–219.

Поступила в редакцию: 22.08.2025. Принята к публикации: 02.08.2026.

Введение. Активные исследования древнерусской литературы, осуществляемые в последние годы, обусловлены стремлением к выявлению её языковых и литературных особенностей.

Памятники агиографии являются ценнейшим источником сведений не только о жизни и подвигах святых, но и о культурных, бытовых и исторических реалиях своей эпохи. Эти произведения представляют собой уникальный сплав исторического повествования и религиозно-дидактического назидания, предлагая верующим образцы нравственного совершенства и христианского благочестия.

С точки зрения жанра и формы агиографические памятники соединяют в себе канонические черты церковного письма и элементы устных народных преданий, создавая многомерный образ святости.

Исследовательская проблема данной работы заключается в противоречии между каноничностью агиографического жанра, требующей строгого следования церковно-книжной традиции и языковым стандартам, и индивидуально-авторским началом, проявляющимся в отборе материала, композиционных решениях и языковых особенностях текста. На **материале** «Похвалы святителю Алексию»¹ это противоречие усугубляется тем, что произведение создано в середине XVI в. – период, когда, с одной стороны, церковнославянский книжный язык сохраняет свои позиции, а с другой – усиливается общерусская тенденция к прославлению национальных святых в контексте укрепления самодержавной власти, что требует поиска новых выразительных средств.

В настоящей работе представлен анализ «Похвалы святителю Алексию»² авторства Ермолая-Еразма, древнерусского писателя XVI века, известного также под именем Ермолая Прегрешного. Ермолай-Еразм оставил богатое литературное наследие, он известен в первую очередь своей «Повестью о Петре и Февронии Муромских». В отличие от житийно-фольклорной «Повести...», «Похвала святителю Алексию» – строго церковно-публицистическое произведение, оно показывает многогранность таланта писателя, его способность создавать как житийные повествования, так и высокую патетическую риторику. Хотя святитель Алексей жил в XIV в., создание Ермолаем-Еразмом «Похвалы...» в середине XVI столетия обусловлено общерусской тенденцией прославления своих святителей.

Цель работы заключается в определении содержания и структуры «Похвалы...», уточнении мотивов автора и рассмотрении отражения языковых

¹Ермолай-Еразм (книжник; XVI в.). Сборник сочинений // РНБ. Сол. 287/307. Спасо-Преображенский Соловецкий монастырь, 1550–1560 гг. Л. 150–157.

²Там же.

норм XVI в. в тексте произведения. **Задачами** исследования являются: изучение особенностей жанра похвалы в древнерусской литературе; анализ языка произведения и особенностей церковнославянской лексики и грамматики; уточнение цели написания «Похвалы...» Ермолаем-Еразмом и её связь с актуализацией личности святителя Алексия.

В ходе исследования применялся сравнительно-исторический **метод**, исследование выполнено в рамках герменевтического **подхода**.

Научная новизна исследования заключается в комплексном лингвистическом анализе «Похвалы...» Ермолая-Еразма как уникального памятника агиографии XVI в., сочетающего черты канонического жития и высокой панегирической риторики. В работе впервые системно рассматриваются языковые особенности текста на всех уровнях, что позволяет выявить соотношение церковнославянских и восточнославянских элементов в контексте языковых процессов XVI столетия. Новизна также обусловлена уточнением мотивов создания произведения: доказана его неразрывная связь с государственной политикой Московского царства середины XVI в., направленной на прославление национальных святых как небесных покровителей правящей династии Рюриковичей.

Теоретическая значимость. Проведённый анализ вносит вклад в разработку проблем истории русского литературного языка, демонстрируя на конкретном материале механизмы взаимодействия церковнославянской книжной традиции и элементов восточнославянской речи в тексте XVI века.

Практическая значимость исследования заключается в том, что его материалы и выводы могут быть использованы при подготовке лекционных курсов и семинарских занятий по истории древнерусской литературы, исторической грамматике русского языка и спецкурсов по агиографии XVI века.

Обсуждение и результаты. Похвала в русской агиографической традиции является «...одним из жанров древнерусского красноречия»³. Своими корнями развитие жанра похвалы восходит к греческим ораторским выступлениям, которые в свою очередь развились в византийской агиографии под названием «похвальные слова»⁴.

³Николюкин А. Литературная энциклопедия терминов и понятий. М. : Интелвак, 2001. С. 775.

⁴Красноречие Древней Руси (XI–XVII вв.): сборник / Сост., вступ. ст., подгот. древнерус. текстов и коммент. Т. В. Черторицкой. М. : Совет. Россия, 1987. С. 7.

Произведения отцов «золотого века патристики» (святителей Иоанна Златоуста, Григория Богослова и др.) стали основой древнерусской ораторской прозы, определив два её направления. Первое – учительное (дидактическое) красноречие, которое обращалось к простой аудитории на доступном языке с целью нравственного наставления. Второе – похвальное (панегирическое), которое, следуя византийским образцам, использовало высокий стиль и особые приёмы для прославления значимых событий или выдающихся личностей⁵.

Вместе с Крещением в X в. эти произведения попали на Русь в качестве переводных⁶, например, похвальная беседа Иоанна Златоуста о святом отце нашем Мелетие, архиепископе Антиохии великой, и о ревности собравшихся; похвала святой великомученице Дросиде, и о памятовании смерти; Похвала египетским мученикам⁷. На основе указанных произведений создаются отечественные сочинения, например, «Слово в день памяти преподобных Зосимы, Савватия и Германа Соловецких», княжеский панегирик – похвальное слово инока Фомы (XV в.)⁸, «Похвала Ростиславу Мстиславичу Галицкому» (XII в.)⁹.

По своему содержанию настоящие тексты представляют собой восхищённые обращения к какому-либо лицу, при этом неважно, это живой, действующий правитель (как в похвальном слове инока Фомы); или преставившийся (похвальные слова святым).

У названных произведений есть определённые жанровые особенности: эмоциональность, структурированность, объектонаправленность, а также время, место и цель написания¹⁰.

Эмоциональность представляется экспрессивной оценкой личности, которой посвящается произведение. Отсюда наличие восклицательных

⁵ Павловская О. Е., Старостенко С. В. Особенности похвалы как речевого жанра древнерусской литературы (на примере «Похвалы Преподобному и Богоносному отцу нашему Антонию Печерскому, первоначальному иноческому житию в Руси») // Вестник Оренбургской духовной семинарии. 2025. Вып. 2 (35). С. 141–158.

⁶ Красноречие Древней Руси (XI–XVII вв.): сборник... С. 7.

⁷ См.: Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе : в 12 т. Т. 8. СПб. : Издание Санкт-Петербургской Духовной Академии, 1902. С. 557–741.

⁸ Инок Фомы слово похвальное // Библиотека литературы Древней Руси : в 20 т. Т. 7. СПб. : Наука, 1997. С. 72–131.

⁹ Николошкин А. Литературная энциклопедия терминов и понятий... С. 775.

¹⁰ Красноречие Древней Руси (XI–XVII вв.): сборник... С. 5–27.

и вопросительных предложений. Примером является акафист Пресвятой Богородице, служба с которым отправляется в пятую субботу Великого поста и имеет иное название «Похвала Пресвятой Богородицы». Текст акафиста имеет харейтизмы, представленные восклицательными предложениями¹¹. Например, в тексте похвального слова инока Фомы автором использовано 82 восклицательных и 52 вопросительных предложения: *Как нареку тебя, христолюбец, великий князь Борис!; как мы умолчим о необычайной его добродетели?*¹²

Структурированность. Если речь идёт о помещении похвалы в текст иного жанра, будь то повесть, житие или проповедь¹³, композиционно она стоит в конце произведения (в «Повести о разорении Рязани Батыем» похвала погибшим воинам помещается в конце¹⁴). Однако выделить собственные элементы не всегда удаётся, в связи с разными периодами написания, качеством, целью автора, хотя есть общие черты. Например, сопоставление акафиста Пресвятой Богородице, «Повести о разорении Рязани Батыем», похвального слова инока Фомы показывает, что в них содержатся прославление добродетелей объекта похвалы; сравнение достоинств с иными личностями из истории или из житий святых; жизнеописание человека.

Объектонаправленность произведения. Похвала всегда имеет чёткого адресата. Именно объект (личность святого и его подвиг) диктует лексику и аргументацию: хваля мученика, автор говорит о мужестве, презрении к плоти и верности Христу до смерти; хваля преподобного – об аскезе, безмолвии и чистоте; хваля святителя – о мудрости в управлении паствой и ревности о правоте.

Время, место и цель написания. В агиографии категории времени и места приобретают сакральный, символический смысл, выходя за рамки простой хроники событий. Они служат не столько для указания на хронотоп события, сколько для соединения земного и небесного. В житийной литературе время всегда линейно (земной путь) и одновременно устремлено в вечность. Похвала святому приурочена к ключевым моментам его земного бытия: рождение, начало подвижничества, путь, приятие

¹¹Турилов А., Этингер О. Акафист // Православная энциклопедия. Т. 1. М. : ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2008. С. 371–381.

¹²Инока Фомы слово похвальное... С. 72–131.

¹³Николюкин А. Литературная энциклопедия терминов и понятий... С. 775.

¹⁴Повесть о разорении Рязани Батыем // Библиотека литературы Древней Руси : в 20 т. Т. 5. СПб. : Наука, 1997. С. 140–156.

монашества, деяния, борьба с искушениями и венец земной жизни – кончина. Похвала звучит в строго определённое церковное время – в день памяти святого – ежегодного вхождения в событие его подвига, обращение к моменту, когда земное и небесное встречаются в молитве и славословии. Тональность похвалы – всегда торжественная и благоговейная, даже если описываются скорби и лишения жития. Но Похвала характеризуется также надвременностью: агиограф пишет, осознавая, что его герой уже пребывает в вечности. Поэтому похвала обращена не столько к моменту в прошлом, сколько к вечно живому заступнику.

Пространство в агиографии чётко делится на сакральное и профанное, причём похвала всегда тяготеет к первому. Идеальное место для провозглашения похвалы святому – это храм. Пространство церковной службы, икон, мощей и молящихся создаёт особую атмосферу соборности, где слово агиографа становится частью богослужения. Важное значение имеют места, связанные с жизнью святого: место его подвигов, место погребения, город или страна, которым он покровительствует. Похвала, произнесённая или прочитанная в этих местах, обретает особую силу и подлинность, соединяя слово и святыню.

Похвала по своему назначению и композиции похожа на житие в краткой редакции с включённым панегирическим элементом, отвечающим назначению похвалы как жанра. Композиция жития обычно включает похвалу родителям святого; восхваление местности, из которой происходит святой; описание проявлений святости в юношеские годы; описание искушений, сопровождающих святого при его жизни; описание служения Богу, кончины святого и посмертных чудес, являемых святым¹⁵.

В свою очередь композиция Похвалы строится на таких элементах, как проявления святости в юношеские годы; искушения, сопровождающие святого при его жизни; служение Богу; описание посмертных чудес.

Таким образом, жанр похвалы обладает определёнными характерными чертами, которые раскрывают его назначение как произведение красноречия: в случае памяти святых это прославление подвига святых, в случае правителей – представление их добродетелей для народа.

Творчество Ермолая-Еразма неоднократно привлекало внимание исследователей древнерусской литературы. Труды Ермолая-Еразма в целом изучал русский советский литературовед, автор исследований по истории

¹⁵Полякова С. Византийские легенды как литературное явление. Л. : Наука, 1972. С. 105.

русской литературы В. Ф. Ржига¹⁶. М. В. Антонова в диссертации «Творчество Ермолая-Еразма – писателя XVI века» представляет его как выдающегося публициста, агиографа и мыслителя эпохи Ивана Грозного. В произведениях Ермолая-Еразма М. В. Антонова выделяет их реформаторскую направленность, социальные идеи и самобытный литературный стиль¹⁷. Т. Р. Руди в своей работе «О гимнографическом наследии Ермолая-Еразма» преследует цель доказательства авторства Ермолая по отношению к «Похвале», на основании чего и делается вывод о характерном литературном и языковом стиле, схожем с другими произведениями, которые принадлежат Еразму¹⁸.

Точная дата создания «Похвалы святителю Алексию» неизвестна. На основании косвенных данных (анализа источников и контекста эпохи) исследователи относят её написание, предположительно, к 1561 г. В «Похвале...» автор развивает идею об избранности свыше, утверждая, что некоторые праведники удостоиваются особого Божественного призвания. Ключевым сюжетом является история из жития митрополита Алексия, когда отроку Елевферию предрекается его будущее монашеское имя¹⁹.

«Похвала...» начинается с небольшого богословского предисловия, в котором отражается идея богозванности. Затем приводится перечисление святых (около 20 имён), которые, подобно Алексию, получили «звание свыше»²⁰. Среди них пророки, апостолы, мученики, преподобные, император Константин Великий, великомученик Евстафий Плакида и особенно священномученик Еразм Формийский – небесный покровитель Ермолая-Еразма в монашестве. Повествовательная часть основана на старшей редакции жития митрополита Алексия, написанного Пахомием Логофетом, и включает рассказы о звании Елевферия и исцелении митрополитом Алексием татарской царицы Тайдулы²¹.

¹⁶ Ржига В. Ф. Литературная деятельность Ермолая-Еразма // Летопись занятий археографической комиссии. 1926, вып. 33, с. 103–200.

¹⁷ Антонова М. В. Творчество Ермолая-Еразма – писателя XVI века : автореферат дис. ... кандидата филологических наук : 10.01.01. М. : МГУ им М. В. Ломоносова, 1989. 24 с.

¹⁸ Руди Т. О гимнографическом наследии Ермолая-Еразма // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 53. СПб.: Пушкинский дом, 2003. С. 159–215.

¹⁹ Руди Т. Ермолай // Православная энциклопедия. Т. 18. М. : ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2013. С. 663–669.

²⁰ Руди Т. О гимнографическом наследии Ермолая-Еразма... С. 159–215.

²¹ Руди Т. Ермолай // Православная энциклопедия. Т. 18...С. 663–669.

В конце произведения содержится панегирик святителю Алексию, призванный прославить святого в связи с описанными добродетелями. Важно отметить, что в XVI в. он стал почитаться как покровитель династии московских Рюриковичей²². Василий III молился о наследнике и после рождения Ивана IV в 1530 г. по обету создал новые раки для святых Петра и Алексия (они упоминаются в произведении²³). Работа над ними началась в 1532 году, но была приостановлена после смерти Василия III и завершена в 1535 году при малолетнем Иоанне IV. 11 февраля 1535 года мощи святителя Алексия были торжественно перенесены в новую раку²⁴.

Следовательно, Ермолай-Еразм создает своё произведение в период, когда почитание святителя Алексия приобрело особое государственное значение. Святитель Алексей, митрополит Киевский и всея Руси в XIV веке, был не только духовным лидером, но и фактическим правителем Московского княжества в малолетство князя Дмитрия Донского. Святитель Алексей происходил из знатного боярского рода и состоял в духовном родстве с Иваном Калитой. К XVI в., в период деятельности митрополита Макария и канонизации собора русских святых, Алексей стал восприниматься как небесный покровитель уже сложившейся царской династии и самодержавной власти.

Литературная деятельность Ермолая-Еразма приходится на 1540–1560-е годы, когда под руководством митрополита Макария велась масштабная работа по созданию Великих Миней Четых, и агиографические сочинения, предположительно, создавались именно для этих официальных церковных сборников. Особую ценность представляет тот факт, что до нас дошёл авторский сборник Ермолая-Еразма, который он сам составил и переписал, поместив туда «Похвалу святителю Алексию» вместе с «Повестью о Петре и Февронии», «Повестью о рязанском епископе Василии», богословскими трактатами и публицистической «Правительницей» с проектом реформ, адресованным царю. Таким образом, создание около 1561 г. «Похвалы...» и включение её в авторский сборник преследовало несколько целей: актуализировать почитание святого как покровителя царской династии, вписать его образ в создаваемую Ермолаем целостную

²²Турилов А. Алексей Московский, святитель // Православная энциклопедия. Т. 1. М. : ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2007. С. 637–648.

²³Ермолай-Еразм (книжник; XVI в.). Сборник сочинений... Л. 150–157.

²⁴Турилов А. Алексей Московский, святитель... С. 637–648.

картину идеального общества и поддержать официальный церковно-государственный курс на прославление национальных святых и укрепление самодержавной власти.

Поскольку исследуемый текст представляет собой агиографическое произведение XVI века, то в нём очевидна преобладающая доля церковнославянской лексики и грамматики, потому что в обозначенный период сильна тенденция к сохранению книжно-литературного типа языка²⁵. Любопытным также представляется наличие в тексте болгаризмов, например, *матерелепно*²⁶ («как подобает матери»²⁷), свидетельствующее о лексическом заимствовании, что в свою очередь делает очевидным южнославянское влияние, имевшее последствия в XVI веке²⁸.

Анализ текста «Похвалы...» на фонетическом уровне показывает, что в тексте представлены в основной массе неполногласные формы слов: *граде, глас, младенчески, возглашающе*²⁹ и др.; в то время как использование полногласных единиц свидетельствует о восточнославянском словоупотреблении³⁰.

Особенностью русизмов является звук [ж], соответствующий [жд]³¹: *преже, рожения, хождение*³². Однако обнаруживаются и церковнославянские корреляты: *чужда, пригвождены, нужда, свобожда*³³. Налицо употребление начального звука [‘э] вместо русского [о]: *Единство*³⁴. Подобные явления были обнаружены нами ранее в анализе другого произведения, авторство которого также приписывается Ермолаю-Еразму³⁵.

²⁵ Горшков А. История русского литературного языка: учебное пособие. М. : Высшая школа, 1965. С. 52.

²⁶ Ермолай-Еразм (книжник; XVI в.). Сборник сочинений... Л. 155.

²⁷ Филкова П. Староболгаризмы и церковнославянизмы в лексике русского литературного языка : учебный словарь. Т. 2. София : Издательско-печатная база при ЕЦНПФКС, 1986. С. 610.

²⁸ Горшков А. История русского литературного языка: учебное пособие. М. : Высшая школа, 1965. С. 48.

²⁹ Ермолай-Еразм (книжник; XVI в.). Сборник сочинений... Л. 150–157.

³⁰ Кийнова Ж. Славянизмы как средство стилизации в переводах религиозной литературы // Вестник Московского университета. Сер. 22. 2014. № 1. С. 62–68.

³¹ Там же.

³² Ермолай-Еразм (книжник; XVI в.). Сборник сочинений... Л. 150–157.

³³ Там же.

³⁴ Там же.

³⁵ Бортулев С. С. «Повесть о рязанском епископе Василии»: исторический и филологический анализ // Труды Таврической духовной семинарии. 2025. № 2. С. 99–113.

Таким образом, с точки зрения фонетических явлений, язык «Похвалы» относится к книжно-литературному типу, что соответствует характеристике жанра, хотя заметно вкрапление слов исконно восточнославянских по своему звучанию. Это соотносится с мыслью о сближении книжно-литературного и разговорно-литературного типов языка в XVI веке³⁶.

На морфемно-словообразовательном уровне анализа было установлено, что признаком образования церковнославянизмов является употребление приставок *возо-, вз-, вс-* «со значением движения вверх, нового совершения действия, его начала, доведения до результата»; признаком русизмов – употребление приставок *за-, над-, под-* в том же значении³⁷: *завтра* («на следующее утро»³⁸ – начало нового действия), *заступая* («защитить, заслонить собой»³⁹ – доведение до результата).

Префикс *из-* «со значением (функцией) направления действия изнутри, удаления» маркирует слова церковнославянского происхождения: *изыди* («выйти откуда-либо»⁴⁰ – направление движения изнутри), *извести* («вывести откуда-либо»⁴¹ – направление движения изнутри), *изрядный* («превосходный, из ряда выходящий»⁴² – направление движения изнутри) и др. Для русизмов в том же значении характерна приставка *вы-*, примеров которой в тексте не обнаружено.

Приставка *с-* со значением схождения вниз, направления действия вниз⁴³ отражает русизмы: *сниттие* («сошествие»⁴⁴ – схождение вниз), в то время как в церковнославянском варианте будут использованы иные приставки, употребления которых в тексте «Похвалы» нет.

Очередным признаком церковнославянизмов является префикс *пре-* «со значением усиления качества, перемещения из одного места в другое или через что-либо, повторного, превосходящего, краткого,

³⁶ Горшков А. История русского литературного языка: учебное пособие. М. : Высшая школа, 1965. С. 60.

³⁷ Там же.

³⁸ Словарь русского языка XI–XVII вв. Вып. 5. М. : Наука, 1978. С. 329.

³⁹ Там же. С. 309.

⁴⁰ Словарь русского языка XI–XVII вв. Вып. 6. М. : Наука, 1979. С. 218.

⁴¹ Там же. С. 112.

⁴² Там же. С. 208.

⁴³ Там же. С. 91.

⁴⁴ Словарь русского языка XI–XVII вв. Вып. 25. М. : Наука, 2000. С. 263.

неинтенсивного действия, его завершения и подверженности ему»: *превеликий* («очень великий»⁴⁵ – превосходная степень), *преблаженный* («очень блаженный»⁴⁶ – превосходная степень) и др. Подобных примеров в тексте обнаруживается 18⁴⁷. Употребление русизмов с приставкой *пере-* отсутствует⁴⁸.

К морфологическому этапу анализа текста следует относить также наличие у причастий суффиксов *-ущ*, *-ющ*, *-ащ*, *-ящ*, маркирующих церковнославянизмы⁴⁹, например, *идущу*, *завущу* и др.; *умащаяй*; *удержевающе*, *отдарствующе* и др.; *хранящих*, *гонящу* и др.⁵⁰. В то же время для единиц восточнославянского происхождения характерны суффиксы *-уч*, *-юч*, *-ач*, *-яч*⁵¹. Однако они не фиксируются.

Следовательно, на морфемном уровне количество русизмов уступает словоупотреблению церковнославянских форм, хотя нельзя не отметить их значительное присутствие в тексте похвалы.

Также к морфологическому уровню анализа относится разбор глагольных форм прошедшего времени. В произведении присутствуют примеры разнообразных форм глагола: аориста (*бысть* – изъявительное наклонение, единственное число, третье лицо⁵²), имперфекта (*вкушаше* – изъявительное наклонение, единственное число, третье лицо⁵³), при этом характерно преобладание аориста⁵⁴. Выявленные случаи соответствуют историческому процессу становления русского литературного языка: к XVI в. заметно отмирание аориста и иных глагольных форм прошедшего времени, отличающееся заменой на формы перфекта⁵⁵, однако в тексте

⁴⁵Словарь русского языка XI–XVII вв. Вып. 18. М.: Наука, 1992. С. 151.

⁴⁶Там же. С. 144.

⁴⁷*Ермолай-Еразм* (книжник; XVI в.). Сборник сочинений... Л. 150–157.

⁴⁸*Бортулев С. С.* «Повесть о рязанском епископе Василии»... С. 99–113

⁴⁹*Маршева Л. И.* Церковнославянский язык. Причастие. Теоретический очерк. Упражнения. М.: Издательство Сретенского монастыря, 2016. 76 с. С. 11.

⁵⁰*Ермолай-Еразм* (книжник; XVI в.). Сборник сочинений... Л. 150–157.

⁵¹*Голубева Е.* Прилагательные с суффиксами *-уч* (*-юч*), *-ач* (*-яч*) в русских памятниках XVII в. // *Kalbotuga* 6. 1963. С. 217–227.

⁵²*Маршева Л. И.* Глагол. Теоретический очерк. Упражнения. М.: Издательство Псково-Печерского монастыря, 2020. С. 43.

⁵³Там же. С. 55.

⁵⁴*Ермолай-Еразм* (книжник; XVI в.). Сборник сочинений... Л. 150–157.

⁵⁵*Горшков А.* История русского литературного языка. М.: Высшая школа, 1965. С. 53.

обнаруживается малое количество обозначенной словоформы: *прославил еси* (перфект, единственное число, мужской род, 2 лицо⁵⁶).

Синтаксический уровень анализа текста является заключительным в настоящей работе. Текст наполнен специфическим оборотом церковнославянского языка – дательным самостоятельным⁵⁷ (*И тако медлящу ему; ему гонящу*⁵⁸, что следует переводить, как *и так он медлил, он знал*). Нужно также обратить внимание на отсутствие союзных средств *что, который*⁵⁹, заменивших *яко* и *иже*.

В результате проведённого анализа синтаксического уровня установлено сохранение в языке «Похвалы...» характерных для церковнославянского языка синтаксических конструкций⁶⁰.

Заключение. Лингвистический анализ «Похвалы святителю Алексию» показывает, что язык произведения насыщен церковнославянизмами. Это указывает на сохранение книжно-литературного стиля в произведениях XIV – середины XVI вв. Видно, как этот стиль, характерный для церковно-религиозных текстов, несмотря на свой консерватизм, всё же наполняется единицами восточнославянского происхождения, так или иначе обозначенный процесс описывается в исследованиях по истории русского литературного языка.

Характеристика похвалы как жанра демонстрирует, что сочинение написано, подражая святым книгам, то есть в традиции сохранения книжно-литературного типа языка, а его композиционные особенности говорят о следовании автором агиографическому канону. Причиной написания Ермолаем настоящего произведения служит пробудившийся интерес к личности святителя Алексия как покровителя правящего дома.

В целом проведённая работа демонстрирует, что «Похвала святителю Алексию» является ценным источником для изучения как истории русского

⁵⁶ Маршева Л. И. Глагол. Теоретический очерк. Упражнения... С. 60.

⁵⁷ Маршева Л. И. Перевод и редактирование церковнославянских оборотов с двойными падежами как методическая проблема // Сретенский сборник. Научные труды преподавателей СДС/А. Вып. 9-10. М. : Издательство Сретенского монастыря, 2019. С. 349–374. *Алпий (Гаманович), иером.* Грамматика церковно-славянского языка. М. : Художественная литература, 1991. С. 243. *Сабенина А. М.* «Дательный самостоятельный» как высокий стилистический вариант предложения // Восточные славяне. Языки. История. Культура. М., 1985. С. 77.

⁵⁸ *Ермолай-Еразм* (книжник; XVI в.). Сборник сочинений... Л. 150–157.

⁵⁹ Горшков А. История русского литературного языка: учебное пособие... С. 60.

⁶⁰ *Бортулев С. С.* «Повесть о рязанском епископе Василии»... С. 99–113.

литературного языка, так и эволюции агиографического жанра в контексте формирования официальной идеологии Московской Руси.

Источники

1. *Ермолай-Еразм* (книжник; XVI в.). Сборник сочинений // РНБ. Сол. 287/307. Спасо-Преображенский Соловецкий монастырь, 1550–1560 гг. Л. 150–157.
2. Повесть о разорении Рязани Батыем // Библиотека литературы Древней Руси : в 20 т. Т. 5. СПб. : Наука, 1997. С. 140–156.
3. Инока Фомы слово похвальное // Библиотека литературы Древней Руси : в 20 т. Т. 7. СПб. : Наука, 1997. С. 72–131.

Литература

4. *Антонова М. В.* Творчество Ермолая-Еразма – писателя XVI века : автореферат дис. ... кандидата филологических наук : 10.01.01. М. : МГУ им М. В. Ломоносова, 1989. 24 с.
5. *Бортулев С. С.* «Повесть о рязанском епископе Василии»: исторический и филологический анализ // Труды Таврической духовной семинарии. 2025. № 2. С. 99–113.
6. *Голубева Е.* Прилагательные с суффиксами -уч(-юч), -ач(-яч-) в русских памятниках XVII в. // *Kalbotуга* 6. 1963. С. 217–227.
7. *Кынова Ж.* Славянизмы как средство стилизации в переводах религиозной литературы // Вестник Московского университета. Сер. 22. 2014. № 1. С. 62–68.
8. Красноречие Древней Руси (XI–XVII вв.): сборник / Сост., вступ. ст., подгот. древнерус. текстов и коммент. Т. В. Черторицкой. М. : Совет. Россия, 1987. 444 с.
9. *Маршева Л. И.* Глагол. Теоретический очерк. Упражнения. М. : Издательство Псково-Печерского монастыря, 2020. 105 с.
10. *Маршева Л. И.* Перевод и редактирование церковнославянских оборотов с двойными падежами как методическая проблема // Сретенский сборник. Научные труды преподавателей СДС/А. Вып. 9–10. М. : Издательство Сретенского монастыря, 2019. С. 349–374.
11. *Маршева Л. И.* Церковнославянский язык. Причастие. Теоретический очерк. Упражнения. М. : Издательство сретенского монастыря, 2016. 56 с.
12. *Павловская О. Е., Старостенко С. В.* Особенности похвалы как речевого жанра древнерусской литературы (на примере «Похвалы Преподобному и Богоносному отцу нашему Антонию Печерскому, первоначальному иноческому жития в Руси») // Вестник Оренбургской духовной семинарии. 2025. Вып. 2 (35). С. 141–158.
13. *Полякова С.* Византийские легенды как литературное явление. Л. : Наука, 1972. 303 с.
14. *Ржига В. Ф.* Литературная деятельность Ермолая-Еразма // Летопись занятий археографической комиссии. 1926. Вып. 33. С. 103–200.
15. *Руди Т.* Ермолай // Православная энциклопедия. Т. 18. М. : ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2013. С. 663–669.
16. *Руди Т.* О гимнографическом наследии Ермолая-Еразма // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 53. 2003. С. 159–215.
17. *Сабенина А. М.* «Дательный самостоятельный» как высокий стилистический вариант предложения // Восточные славяне. Языки. История. Культура. М., 1985. С. 73–80.

18. Турилов А. Алексий Московский, святитель // Православная энциклопедия. Т. 1. М. : ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2007. С. 637–648.

19. Турилов А., Этингоф О. Акафист // Православная энциклопедия. Т. 1. М. : ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2008. С. 371–381.

L. I. Marsheva, S. S. Bortulev

“EULOGY OF SAINT ALEXIS” WRITTEN BY HERMOLAUS-ERASMUS AS A MONUMENT TO THE HAGIOGRAPHY OF THE 16th CENTURY

Abstract: This article provides a linguistic analysis of the “Eulogy of Saint Alexis,” written by the 16th-century Old Russian writer Hermolaus-Erasmus. The relevance of this study stems from the need for an in-depth study of the language and literary characteristics of hagiographic monuments, which are an important source of information about the cultural and historical realities of their time. The aim of this study is to determine the content and structure of the work, clarify the motives for its creation, and examine how the text reflects 16th-century linguistic norms. A comparative historical method was employed, and the research was conducted within the framework of a hermeneutic approach. The analysis revealed that the “Eulogy of Saint Alexis” combines features of the canonical hagiographic genre and highly charged rhetoric. A linguistic analysis of the text reveals a predominance of Church Slavonic vocabulary and grammatical forms, with some East Slavic elements also present. Compositionally, the work follows the hagiographic canon, including a theological preface, a list of saints, a narrative section based on the lives of saints, and a panegyric conclusion.

Key words: praise, genre, composition, Saint Alexis of Moscow, Hermolaus-Erasmus, linguistic analysis, hagiography.

About the authors: Marsheva Larisa Ivanovna, Professor, Doctor of Philology, Head of the Department of Ancient and Modern Languages, and Director of the Master’s Program “Church Slavonic: History and Modernity” at Sretensky Theological Academy (Russia, Moscow).

Bortulev Sergey Sergeevich, second-year undergraduate student at Sretensky Theological Academy (Russia, Moscow).

Sources

1. *Ermolaj-Erazm* (knizhnik; XVI v.). Sbornik sochinenij // RNB. Sol. 287/307. Spaso-Preobrazhenskij Soloveckij monastyr’, 1550–1560 gg. L. 150–157. *In Russian*.

2. *Povest’ o razorenii Ryazani Batyem* // Biblioteka literatury Drevnej Rusi : v 20 t. T. 5. SPb. : Nauka, 1997. S. 140–156. *In Russian*.

3. *Inoka Fomy slovo pohval’noe* // Biblioteka literatury Drevnej Rusi : v 20 t. T. 7. SPb. : Nauka, 1997. S. 72–131. *In Russian*.

Literature

4. Antonova M. V. Tvorchestvo Ermolaya-Erazma – pisatelya XVI veka : avtoreferat dis. ... kandidata filologicheskikh nauk : 10.01.01. M. : MGU im M. V. Lomonosova, 1989. 24 s. *In Russian.*
5. Bortulev S. S. «Povest' o ryazanskom episkope Vasilii»: istoricheskij i filologicheskij analiz // Trudy Tavricheskoj duhovnoj seminarii. 2025. № 2. S. 99–113. *In Russian.*
6. Golubeva E. Prilagatel'nye s suffiksami -uch(-yuch), -ach(-yach-) v russkikh pamyatnikah XVII v. // Kalbotyra 6. 1963. S. 217–227. *In Russian.*
7. Kiyнова ZH. Slavyanizmy kak sredstvo stilizacii v perevodah religioznoj literatury // Vestnik Moskovskogo universiteta. Ser. 22. 2014. № 1. S. 62–68. *In Russian.*
8. Krasnorechie Drevnej Rusi (XI–XVII vv.): sbornik / Sost., vstup. st., podgot. drevnerus. tekstov i komment. T. V. CHertorickoj. M. : Sovet. Rossiya, 1987. 444 s. *In Russian.*
9. Marsheva L. I. Glagol. Teoreticheskij ocherk. Uprazhneniya. M. : Izdatel'stvo Pskovo-Pecherskogo monastyrya, 2020. 105 s. *In Russian.*
10. Marsheva L. I. Perevod i redaktirovanie cerkovnoslavyanskikh oborotov s dvojnymi padezhami kak metodicheskaya problema // Sretenskij sbornik. Nauchnye trudy prepodavatelej SDS/A. Vyp. 9-10. M. : Izdatel'stvo Sretenskogo monastyrya, 2019. S. 349–374. *In Russian.*
11. Marsheva L. I. *Cerkovnoslavyanskij yazyk. Prichastie. Teoreticheskij ocherk. Uprazhneniya.* M. : Izdatel'stvo sretenskogo monastyrya, 2016. 56 s. *In Russian.*
12. Pavlovskaya O. E., Starostenko S. V. Osobennosti pohvaly kak rechevogo zhanra drevnerusskoj literatury (na primere «Pohvaly Prepodobnomu i Bogonosnomu otcu nashemu Antoniyu Pecherskomu, pervonachal'niku inocheskogo zhitiya v Rusi») // Vestnik Orenburgskoj duhovnoj seminarii. 2025. Vyp. 2 (35). S. 141–158. *In Russian.*
13. Polyakova S. Vizantijskie legendy kak literaturnoe yavlenie. L. : Nauka, 1972. 303 s. *In Russian.*
14. Rzhiga V. F. Literaturnaya deyatel'nost' Ermolaya-Erazma // Letopis' zanyatij arheograficheskoi komissii. 1926. Vyp. 33. S. 103–200. *In Russian.*
15. Rudi T. Ermolaj // Pravoslavnyaya enciklopediya. T. 18. M. : CNC «Pravoslavnyaya enciklopediya», 2013. S. 663–669. *In Russian.*
16. Rudi T. O gimnograficheskom nasledii Ermolaya-Erazma // Trudy Otdela drevnerusskoj literatury. T. 53. 2003. S. 159–215. *In Russian.*
17. Sabenina A. M. «Datel'nyj samostoyatel'nyj» kak vysokij stilisticheskij variant predlozheniya // Vostochnye slavyane. Yazyki. Istoriya. Kul'tura. M., 1985. S. 73–80. *In Russian.*
18. Turilov A. Aleksij Moskovskij svyatitel' // Pravoslavnyaya enciklopediya. T. 1. M. : CNC «Pravoslavnyaya enciklopediya», 2007. S. 637–648. *In Russian.*
19. Turilov A., Etingof O. Akafist // Pravoslavnyaya enciklopediya. T. 1. M. : CNC «Pravoslavnyaya enciklopediya», 2008. S. 371–381. *In Russian.*

АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ ЦЕРКОВНОЙ ЖИЗНИ

УДК 27-185.3:27-76 + 27-1:27-29

А. И. Солодков

ПРЕОДОЛЕНИЕ ОККУЛЬТНО-АСТРОЛОГИЧЕСКИХ ЗАБЛУЖДЕНИЙ В ПРОЦЕССЕ ЦЕРКОВНОЙ РЕАБИЛИТАЦИИ ЛИЦ, ОТПАВШИХ ОТ ПРАВОСЛАВИЯ

Аннотация: В статье рассматривается проблема преодоления оккультно-астрологических заблуждений в процессе церковной реабилитации лиц, отпавших от Православия. На основе анализа святоотеческого наследия, библейских текстов и современных научных данных автором предлагается комплексная методология аргументации, включающая четыре взаимосвязанных направления: библейскую герменевтику, патрологию, догматическое богословие и апологетику. Особое внимание уделяется раскрытию православного учения о свободе воли, природе зла и спасении, а также критике лженаучных оснований астрологии с привлечением данных астрономии и официальной позиции Российской академии наук. Статья предназначена для специалистов в области миссиологии, сектоведения, церковной реабилитации, а также для священнослужителей и катехизаторов, работающих с пострадавшими от оккультного влияния.

Ключевые слова: оккультно-астрологический фатализм, церковная реабилитация, библейское обоснование, свобода воли, Комиссия РАН по борьбе с лженаукой, чин присоединения.

Сведения об авторе: Солодков Андрей Иванович, старший преподаватель Сретенской духовной академии, Перервинской духовной семинарии, соискатель степени кандидата богословия, заведующий Школой православного миссионера Юго-Западного викариата г. Москвы, штатный миссионер храма прп. Иосифа Волоцкого, член Комиссии церковной реабилитации лиц, отпавших от Православия, при Епархиальном совете г. Москвы, эксперт группы противодействия неоязычеству при Синодальном отделе Русской Православной Церкви (Россия, Москва). E-mail: sai68@mail.ru

Цитирование: Солодков А. И. Преодоление оккультно-астрологических заблуждений в процессе церковной реабилитации лиц, отпавших от Православия // Вестник Оренбургской духовной семинарии. 2026. Вып. 1 (38). С. 220–238.

Поступила в редакцию: 03.12.2025. Принята к публикации: 02.03.2026.

Возродились язычество, астрология,
теософские и спиритические общества,
основанные некогда Еленой Блаватской,
претендовавшей на обладание некоей «древней мудростью,
сокрытой от непосвящённых...

Люди, разделяющие учения этих сект и движений,
а тем более способствующие их распространению,
отлучили себя от Православной Церкви.

Из определения Архиерейского собора 1994 г.

«О псевдохристианстве, неоязычестве и оккультизме»

Введение. Распространение оккультизма, фатализма и астрологии приобретает в современном обществе широкий размах и пропагандируется как в официальных СМИ, так и в сети интернет. Люди, попавшие под влияние астрологических прогнозов, незаметно вовлекаются в лжеучения оккультизма. Если позднее человек возвращается или впервые приходит в Церковь, ему необходима помощь. Человек, который ранее обращался к гороскопам, теперь ходит в православный храм и делится информацией со священно- или церковнослужителем о своём прежнем увлечении. При этом некомпетентный специалист может не придать этому должного значения, ассоциируя астрологию и гороскопы со сферой праздного любопытства, не имеющей своего мировоззренческого лжеучения. Однако мировоззрение адепта оккультно-астрологического фатализма включает целый синкретический набор оккультного лжеучения. В общении с заблуждающимися священнослужителю и, возможно, в дальнейшем специалисту церковной реабилитации необходимо выяснить степень погружения адепта оккультно-астрологического фатализма в лжеучение. При выявлении серьёзных оккультно-астрологических заблуждений, на начальном этапе подготовки к Чину присоединения к Русской Православной Церкви, в беседах с заблуждающимися необходимо рассмотреть главные вопросы – космологии, танатологии, сотериологии в сравнении с православным исповеданием веры.

Цель статьи заключается в теоретическом обосновании и систематизации комплексной методики церковной реабилитации лиц, подверженных оккультно-астрологическому фатализму, через раскрытие библейских, святоотеческих, догматических и научно-апологетических оснований.

Научная новизна. В работе предпринимается системный анализ феномена оккультно-астрологического фатализма как объекта церковной реабилитации на основе синтеза междисциплинарного подхода.

Теоретическая значимость. Работа расширяет понятийный аппарат православной миссиологии и сектоведения за счёт уточнения определений «оккультно-астрологический фатализм» и «оккультно-астрологические заблуждения».

Практическая значимость. Материалы и выводы исследования могут быть использованы в деятельности центров церковной реабилитации, в катехизической работе, в индивидуальной пастырской практике.

Методы исследования: сравнительно-сопоставительный, богословские методы: экзегетический (для истолкования библейских текстов), патрологический (для изучения святоотеческого наследия) и догматический (для раскрытия православного учения о свободе воли, природе зла и спасении).

Историография проблемы. Теме астрологии и связанного с ней идолопоклонства уделяется внимание в святоотеческой литературе. Святитель Афанасий Великий в беседе на Евангелие от Матфея обличает идолопоклонство, связанное с болезнью лунатизма, когда ради того, чтобы быть здоровым, воздаются почести и поклонения Луне¹. Святитель, обращаясь к дням творения, поясняет, зачем была сотворена Луна и обличает идолослужение.

Святитель Григорий Богослов в «Слове 14» вразумляет звездопоклонников следующими словами: «Другие придумали какое-то неразумное и неотклонимое владычество звёзд, которые по своему произволу сплетают или, лучше сказать, невольно принуждены сплетать судьбу нашу; придумали соединения и противостояния каких-то блуждающих и неблуждающих тел небесных и владычествующее над всем миром движение»².

У святителя Василия Великого в труде «Шестоднев» обличается фатально-магическое мировоззрение с его предопределением и судьбой, которые снимают ответственность за совершённое преступление:

¹Из Бесед на Евангелие от Матфея // Творения иже во святых отца нашего Афанасия Великого, архиепископа Александрийского. Сергиев Посад : Свято-Троицкая Сергиева Лавра собственной тип., 1902. Ч. 4. 1903. С. 423–444.

²Григорий Богослов, свт. Слово 14 // Творения в 2 т. Т. 1. Слова. М. : Сибирская благовонница, 2007. С. 193.

«Ибо где господствуют необходимость и судьба, там не имеет никакого места воздаяние по достоинству, что и составляет преимущество правосудия»³.

Подобные суждения мы находим также в «Точном изложении православной веры» преподобного Иоанна Дамаскина (Книга 2, Глава 7): «О свете, огне, светилах, как о солнце, так о луне и звёздах», он пишет о том, что светила небесные сотворены Богом и поставлены Им для определённого служения и никак не могут воздействовать на свободу воли человека⁴. Человек сотворён Богом особым способом – по «образу и подобию» (Быт. 1:26), стихии мира и космос – иначе и имеют другую природу, поэтому человек, хотя и микрокосмос, но не подчинён власти космоса, по промыслу Божию.

Астрологии и верованию в гороскопы посвящены работы современных православных авторов, которые не ставили целью проведение церковной реабилитации, а в большей мере уделяли внимание апологетике. В книге «Вера и магия» священник Валерий Духанин в главе: «Сбываются ли астрологические прогнозы?» рассматривает астрологические предсказания астролога Павла Глобы и его несбывшиеся прогнозы⁵. Также приводятся несколько библейских текстов, предостерегающих народ израильский от поклонения светилам и звёздам, и святоотеческие цитаты, разбирающие ложное учение астрологов, факты астрономов о несостоятельности астрологии.

В монографии «Путь оккультизма» прот. Николай Карасев в главах «Упадок христианства в Европе» и «Алхимики» рассматривает распространение астрологии как спутницы оккультизма. Приводятся цитаты магов и оккультистов XIV–XV вв. об астрологии как составляющей оккультно-астрологических заблуждений⁶.

В формате «Круглый стол» в центре Иринейя Лионского в Москве обсуждалась проблематика астрологии, её абсурдность и несостоятельная

³ *Василий Великий, свт.* Беседы на Шестоднев. Творения: в 2 т. Т. 1. Догматико-полемические творения; Экзегетические сочинения; Беседы. М. : Сибирская благовонница, 2008. С. 392–393.

⁴ *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. Книга 2, Глава 7. М. : Индрик, 2002. С. 194–201.

⁵ *Духанин В., свящ.* Вера и магия. М. : Вольный странник 2020. С. 230–259.

⁶ *Карасев Н., прот.* Путь оккультизма: историко-богословские исследования. М. : Пренса 2003. С. 170–183.

претензия на научность⁷. В докладах использовались работы зарубежных исследователей, интересные по своему содержанию, но не имеющие отношения к церковной реабилитации⁸.

В статье В. Г. Сурдина «Почему астрология – лженаука?» приводится несколько научно обоснованных фактов о том, что астрология – псевдонаука. Ещё одна статья этого автора «Глупая дочь мудрой астрономии» рассматривает историческую эволюцию астрологии и её уклонение в область магии и суеверия⁹.

В настоящей работе используются следующие термины:

окультно-астрологический фатализм – мировоззренческая установка, основанная на вере в предопределение жизни человека безличными космическими силами, что проистекает из учений гностицизма, теософии и возрождённого язычества;

окультно-астрологические заблуждения – совокупность ложных идей и практик, включающих веру в астрологию, теософию, спиритизм и «древнюю мудрость» (например, учения Е. Блаватской и Рерихов), которые несовместимы с христианством;

адепт окультно-астрологического фатализма – человек (часто крещёный, но не наученный основам православной веры), который усвоил указанные заблуждения, руководствуется в жизни верой в космическую предопределённость и следует учениям окультного синкретизма.

Обсуждение и результаты. По данным мониторинга, астрология и нумерология всегда занимали лидирующие позиции у коренных москвичей в группе молодёжи. В 2021 году эмпирические данные фиксируют, что коренные москвичи проявляют больше интерес к учениям, предсказывающим судьбу человека (астрология – 25% и нумерология – 19%) и духовным практикам индуизма (йога и медитация – 21%)¹⁰.

⁷ См.: Астрология: наука будущего или суеверие прошлого // Суевериям.нет : сайт. URL: <https://azbyka.ru/sueverie/astrologiya-nauka-budushhego-ili-sueverie-proshlogo.html> (дата обращения: 05.03.2026).

⁸ Священное Писание и Православная Церковь об астрологии // Информационно-консультационный центр религиозных исследований во имя свм. Ириней епископа Лионского : сайт. URL: <https://iriney.ru/okkultnyie/astrologiya/svyashhennoe-pisanie-i-pravoslavnaia-cerkov-ob-astrologii.html> (дата обращения: 02.03.2026).

⁹ Сурдин В. Г. Почему астрология – лженаука? // Наука и жизнь. 2000. № 11. С. 79–83; Сурдин В. Г. Глупая дочь мудрой астрономии // Вестник АН СССР. 1990. Т. 60. № 11. С. 17–36.

¹⁰ Лютитенко И. В. Интерес к нетрадиционным религиям московской молодёжи и мигрантов (сравнительный анализ 2021 г.) // Наука. Культура. Общество. 2022. № 4. С. 122–131.

В Московской епархии с 1994 г. проводится церковная реабилитация людей, попавших в различные секты. С 2018 г. по благословению Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла Комиссия по церковной реабилитации лиц, отпавших от Православия, работает при Епархиальном совете г. Москвы. Комиссия официально осуществляет приём пострадавших от оккультизма и сектантства, разработана специальная методология подготовки к Чину присоединения к Русской Православной Церкви. Подготовка проходит в течение 3–4 месяцев, готовящийся переосмысляет свои заблуждения, обращаясь к православному вероучению. Крайне важные аспекты подготовки связаны с приведением адепта оккультного-астрологического фатализма к покаянию в полном смысле этого слова.

Главную идею оккультно-астрологического фатализма можно выразить тезисом – «всё предопределено судьбой и предназначено роком». Учение фатализма условно можно разделить на мифологический фатализм, теологический фатализм, рационалистический фатализм. Первый связан с языческими религиями, второй с некоторыми христианскими направлениями, например, кальвинизмом, и третий – со сторонниками механического детерминизма.

Идея судьбы в эсхатологическом контексте тесно связана с представлениями о ней в мировых религиях. Носоченко М. А. всесторонне рассматривает понимание судьбы в религиях разных народов мира, указывая, что впервые идея судьбы встречается в шумерских текстах III–II тысячелетий до н. э. Здесь понимание фатализма связано с пессимизмом и личным отношениям человека с языческим персонализированным богом, с противопоставлением судьбы, удачи и случая. В Египетской мифологии надежды фатализма возлагаются на персонифицированного бога, наделённого полномочиями сопровождения в загробный мир. В греческой мифологии фатализм имел обезличенный характер, и только у Гомера в *Элладе* встречается его персонализация в *мойр*. Таким образом, рок, судьба, фатализм понимались в древних мифах по-разному. Однако, даже рассматривая судьбу как некую безысходность, древние мыслители разрабатывали практики магического воздействия на судьбу¹¹.

Современный оккультно-астрологический фатализм прошёл своеобразную синкретическую эволюцию. Уходя корнями в мифологию Египта

¹¹ Носоченко М. А. Концепт судьбы в восточной и западной культурах // Учёные записки (Алтайская государственная академия культуры и искусств). 2022. № 2. С. 40–48.

и Вавилона, где зародились наблюдения за звёздами и связь небесных тел с судьбой, западная астрология получила своё философское обоснование через эллинский стоицизм с его идеей всеобщей взаимосвязи и фатализма, а окончательную систематизацию в виде учения о 12 знаках зодиака и их влиянии получила в трудах Клавдия Птолемея во II веке, объединившего эти знания в стройную систему, ставшую основой европейской астрологической традиции. По своей сути идеи современного оккультно-астрологического фатализма тесно связаны с языческими религиями, где нет Бога Творца, а весь мир и человек произошли в результате эманации безличностного начала. Спутницей фатализма была и остаётся астрология. Если фатализм учит о полной неизбежности судьбы, то обращение к астрологическим прогнозам – попытка по звёздам скорректировать свои действия, чтобы избежать неудач. Всё это делается ради достижения оккультного «счастья» – овладения сверхъестественными способностями для манипуляции стихиями и людьми в эгоистических и корыстных целях. Динамичное развитие оккультно-астрологический фатализм получил в период эпохи Возрождения (Ренессанса) XIV–XVI вв., где он благополучно вписался в смыслы данного исторического периода. В дальнейшем данный синкретизм, замешанный на базовом фатализме, стал представлять собой философско-психологическую практику, где есть две концепции безысходности. Первая – сформированная западной философией трагизма «неминуемой кончины». Вторая – восточными религиями и «трагедией бесчисленных перерождений». Неминуемая кончина, как безысходность и любовь к ней, выражена в философии Ф. Ницше. В отличие от фатализма неизбежности Ф. Ницше предлагает иной тип отношения – amor fati, «любовь к судьбе», что означает осознанное движение навстречу бездне и собственной гибели. Резюмируя такое стремление, можно сделать вывод – фатальный суицид неизбежен. Но с этим не желает примириться магизм. Трагедию бесчисленных перерождений декларируют в своих сочинениях оккультной кармической астрологии Е. П. Блаватская: «Каждый, кто изучает оккультизм, знает, что небесные тела во время каждой манвантары¹² тесно связаны с человечеством данного цикла; и имеются люди, верящие, что судьба каждой великой личности, родившейся в течение того периода – как каждого другого смертного, но только в значительно большей

¹² Манвантáра (санскр. मन्वन्तर, manvantara – «эпоха Ману» или «века Ману») – фундаментальная мера времени в космологии индуизма, обозначающая цикл правления Ману – прародителя человечества.

степени – начертана в соответствующем ей созвездии соответствующим Духом как само-пророчество или предопределённый жизненный путь. Человеческая монада в самом своём начале есть дух или душа этой же звезды (планеты)». Однако, рассматривая поклонения звёздам и планетам, Е. П. Блаватская поясняет, что «...вовсе не подразумевались планеты в их материальных телах, а их „Правители“, или „Души“ (Духи)». В данном оккультном контексте подразумевается, что через магическое воздействие на планетарных духов или божественных «Правителей» посвящённый может нарушить естественный кармический закон и обеспечить своей душе воплощение в представителе расы, превосходящей предыдущее воплощение биологически или духовно. Для этого надо стать адептом теософии, потому что только так можно получить «истинные» знания влияния на «Правителей»: «Астрология является такой же непогрешимой наукой, как и сама астрономия, однако при условии, что её интерпретация должна быть тоже непогрешимой... Все великие астрологи признавали, что человек может противодействовать влиянию звёзд»¹³. И конечно же, эта «непогрешимая» интерпретация содержится в теософском учении.

Критикуя теософский астрологический фатализм, русский философ Николай Бердяев характеризовал его как «дурную бесконечность»¹⁴, поскольку цикличность перерождений, даже будучи сопряжена с идеями сверхчеловека и избранной нации, не способна вырваться из замкнутого круга и неизбежно остаётся во власти греха и смерти, тогда как подлинный смысл, по Бердяеву, обретается лишь с концом этого мира, то есть в эсхатологической перспективе.

Наличие такого синкретизма признают и сами астрологи. В. А. Мишнев писал, что большинство современных астрологов, не являясь убеждёнными индуистами или буддистами, в своей теоретической и практической деятельности придерживаются так называемого кармического мировоззрения. Причина этого лежит не в области знания или веры, а диктуется возможностью использования «кармичности» для объяснения любого факта индивидуальной судьбы... Тем более что карма, как правило, здесь рассматривается не в её традиционном индуистском понимании,

¹³ Блаватская Е. П. Тайная доктрина. Т. 3. М. : Эксмо, 2025. С. 165–173.

¹⁴ Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М. : Правда, 1989. С. 219.

а в «уценённом» теософском варианте¹⁵. Л. Н. Кулакова излагает краткую концепцию антропософии Е. Блаватской – учения об эволюции «коренной расы»¹⁶.

Таким образом, современный оккультно-астрологический фатализм представляет собой эклектичное соединение разнородных эзотерических, магических и религиозных учений в единую систему, где элементы разных традиций смешиваются для достижения практической магической цели или создания универсального тайного знания, при этом их первоначальный исторический и догматический контекст часто игнорируется. Оккультно-астрологический фатализм практикуется адептами в гаданиях и предсказаниях. Носители идей оккультно-астрологического фатализма имеют весь вышеперечисленный набор лжеучений.

Специалисту по церковной реабилитации в работе с адептом оккультно-астрологических фатализма необходимо учитывать все различные проявления оккультно-астрологических заблуждений. По слову священномученика Ириней Лионского: «Тому же, кто желает обратить их, надлежит точно знать системы их учения. Ибо невозможно кому-либо лечить больных, когда он не знает болезни людей нездоровых. Поэтому предшественники мои, и притом гораздо лучше меня, не могли, однако, удовлетворительно опровергнуть последователей Валентина¹⁷, потому что не знали их учения»¹⁸.

Аргументация специалиста по церковной реабилитации в работе с адептом оккультно-астрологических фатализма строится на основе: Библейской герменевтики (разъяснение пророчеств и заповедей, запрещающих звездопоклонство); патрологии (изложение учения отцов Церкви о свободе воли и Промысле Божиим); догматического богословия (раскрытие православного учения о происхождении зла, спасении и природе человека); апологетики (опровержение лженаучных мифов астрологии и разбор типичных контраргументов, например, истории о волхвах)».

¹⁵ Мишинев В. А. Большой учебник сакральной астрологии. Киев : Спалах, 2002. С. 5.

¹⁶ Кулакова Л. Н. Фундаментальный учебник по астрологии: в 4 т. Т. 1. Новосибирск : Манускрипт, 2009. С. 315

¹⁷ Речь идёт о Валентине (гностике) – одном из самых известных ересиархов II века, основателе влиятельного гностического течения валентинианства.

¹⁸ Ириней Лионский, *сщ.мч.* Против ересей / перевод прот. П. Преображенского. Доказательство Апостольской проповеди / перевод проф. Н. И. Сагарды. Кн. 4. СПб. : Изд. Олега Обышко, 2008. С. 132.

Аргументация на основе Библейской герменевтики

Первым основанием аргументации служит само Священное Писание, прямо обличающее звездопоклонство как идолопоклонство. Пророки Ветхого Завета, обличая языческие культы, свидетельствовали о бессилии астрологов перед судом Божиим и призывали народ надеяться не на звёзды, а на Творца. Для опровержения оккультно-астрологических заблуждений необходимо обратиться к Священному Писанию и показать, что ещё пророки Ветхого Завета, жившие в то время и видевшие нарастание магического фатализма у языческих народов, предостерегали ветхозаветный Израиль от идолопоклонства и обличали звездопоклонников, указывая на Бога Творца и Его промысл о мире и человеке, призывая к покаянию. Так, пророк Иеремия увещевает народ израильский от лжи астрологов и прочих оккультистов того времени следующими словами: *«И вы не слушайте своих пророков и своих гадателей, и своих сновидцев, и своих волшебников, и своих звездочетов, которые говорят вам: не будете служить царю Вавилонскому. Ибо они пророчествуют вам ложь, чтобы удалить вас из земли вашей, и чтобы Я изгнал вас и вы погибли»* (Иер. 27:9–10).

Исаия, обращаясь к Вавилону (который в данной главе персонифицирован в образе «дочери Вавилона» или «дочери халдеев») с иронией говорит о тщетности надежды на астрологию и всякого рода магов: *«Оставайся же с твоими волшебствами и со множеством чародейств твоих, которыми ты занималась от юности твоей; может быть, пособишь себе, может быть, устоишь. Ты утомлена множеством советов твоих; пусть же выступят наблюдатели небес и звездочеты и предвещатели по новолуниям, и спасут тебя от того, что должно приключиться тебе. Вот они, как солома; огонь сожжет их; не избавили души своей от пламени...»* (Ис. 47:12–14).

В книге Нового Завета «Деяния апостолов» говорится о поклонении, что Бог не нарушает свободу воли человека, но отворачивается от того, кто поклоняется *«...воинству небесному...»* (Деян. 7:42), т. е. звёздам, солнцу и луне и звезде Ремфана (Деян. 7:43). Это не поущение Бога, а наказание за идолопоклонство и нарушение заповеди: *«Не сотвори себе кумира... того, что на небе вверху...»* (Исх. 20:4). Таким образом, Откровение Божие предостерегает от астрологии и фатализма, связанного с ним.

Аргументация на основе патрологии

Вторым источником аргументации является святоотеческое наследие. Отцы Церкви критиковали античный фатализм, защищая фундаментальный догмат о свободе воли человека. Они показали, что

вера в рок упраздняет нравственную ответственность и лишает человека возможности спасения, ибо отрицает его личное отношение с Богом. Святители Иоанн Златоуст, Григорий Богослов, преподобный Максим Грек, блаженный Августин, Тертулиан, Татиан уделяли много внимания критике фатализма и связанного с ним астрологического магизма. Преподобный Максим Грек писал: «Кто может быть признан наиболее чуждым и враждебным Богу и нам, как не те, которые утверждают и учат, что от влияния планет, зодиака и колеса счастья зависят и происходят все наши помыслы, и дела, и желания, и обстоятельства? Они не только лишают нас дара самовластия, коим мы были почтены Создателем нашим, по которому признаёмся быть созданными по образу и подобию Божию, но ещё оказываются весьма безбожно и по-бесовски хулящими Самого Того, Который есть высочайшая правда и благодать, признавая Его несправедливым и Творцом злых творений»¹⁹. Как видно из слов преподобного Максима Грека, если звёзды наделяют добрым и злым характером человека, то получается, что Бог сотворил зло и смерть. Мировоззрению адепта оккультно-астрологического фатализма присущ именно такой дуализм. И добро, и зло имеют своё начало. У прп. Иосифа Волоцкого в его книге «Просветитель» занятие астрологией называется отступничеством от Церкви и веры²⁰.

В статье «Критика фатализма в трактате „Против судьбы“ свт. Григория Нисского в контексте его учения о свободе воли» автор – священник Сергей Денисюк, делает следующий вывод: «Поэтому для святителя отказ от детерминизма основан прежде всего на идее о том, что свобода присуща человеку в силу онтологической связи с Божественной свободой. Эта человеческая свобода полностью реализуется путём устранения от пороков и укрепления связи с Богом. Ибо если бы жизнь человека была обусловлена судьбой, он не был бы ответствен за зло, как, впрочем, и за добро. По сути, сами понятия добра и зла абсолютно нивелируются»²¹.

Иоанн Златоуст в своём важнейшем полемическом труде «О судьбе и провидении» пишет: «Невозможно, невозможно, чтобы человек, придающий значение року, оказался в состоянии достигнуть небес, лучше

¹⁹ *Максим Грек, прп.* Творения: в 3 ч. Ч. 2. М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1996. С. 232–233.

²⁰ *Иосиф Волоцкий, прп.* Просветитель. М.: Институт русской цивилизации, 2011. С. 30.

²¹ *Денисюк С. В.* Критика фатализма в трактате «Против судьбы» свт. Григория Нисского в контексте его учения о свободе воли // Вестник Омской православной духовной семинарии. 2018. № 1 (4). С. 25–35.

же сказать: невозможно, чтобы он оказался в силах избежать геенны и наказания, так как рок повелевает всем верить вопреки догматам Божиим. Бог говорит: „Если захотите и послушаетесь Меня, то будете вкушать блага земли; если же отречётесь и будете упорствовать, то меч пожрёт вас: ибо уста Господни говорят“ (Ис. 1:19–20) ... Бог говорит: „предложил тебе огонь и воду, жизнь и смерть: на что хочешь, прострешь руку твою“ (Сир. 15:16–17); демон говорит, что не в твоей власти протягивание руки, но это зависит от некоторой необходимости и силы. И это тебе кажется заслуживающим большего доверия, и ты не размышляешь о том расстоянии, какое разделяет советников, о том, что один – Бог, а другой – демон; ты не оцениваешь различия совета, что один – спасительный и зовёт к добродетели, а другой – поистине демонский и зовёт к злу и пороку... Не будем, умоляю, неразумнее бессловесных существ, но поспешно убежим и не станем внимать своим слухом: „худые сообщества развращают добрые нравы“ (1 Кор. 15:33)»²².

Аргументация на основе догматического богословия

Третий этап аргументации раскрывает православное учение о человеке и спасении. Фатализм исходит из ложного представления о зле как самостоятельной силе и о человеке как пассивном элементе космического механизма. Церковь же учит, что человек – образ Божий, наделённый свободой, а зло есть следствие грехопадения, исцеляемое во Христе, а не предопределение звёзд.

В работе с адептами оккультно-астрологического фатализма необходимым условием является переосмысление природы зла. Им надлежит усвоить православное учение о том, что зло не обладает самостоятельным бытием (субстанцией) и не является независимой от Бога силой, но есть следствие повреждения свободной воли разумных тварей и удаления от Источника жизни. Надо обратить особое внимание готовящегося к чину присоединения на 3 главу книги «Бытие». Подробно рассмотреть историю грехопадения, причину появления зла (Иез. 28:17). Важно акцентировать внимание, что отпадение от Бога в лице первых людей Адама и Евы было не просто безнравственным поступком, но принесением смерти в природу человека и окружающий его мир. Наследовав смерть в связи с отпадением от Бога, человек сам, своим нравственным образом жизни, не способен восстановить отношения с источником

²² *Иоанн Златоуст, свт.* О судьбе и провидении шесть слов. Слово второе // Азбука веры : сайт. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/o_sudbe/#source (дата обращения: 22.11.2025).

жизни – Богом. Поэтому Вторая Ипостась Святой Троицы – Господь Иисус Христос, принимает смертную человеческую природу и воскрешает её через Голгофский крест Своим воскресением. Учреждает на земле Церковь, где через Таинства человек обретает освящение и жизнь: «Я пришёл для того, чтобы имели жизнь и имели с избытком» (Ин. 10:10). Несмотря на то, что смерть исказила природу человека, всё же у сотворённого по «образу и подобию» Божию (Быт. 1:26), всегда есть выбор. Лжеучение фатализма с его оккультной астрологией чуждо самому духу Священного Писания и Святоотеческому наследию Отцов Церкви. Человек не является безвольным элементом астрологического механизма и не подчинён бездушной материи: будучи образом Божиим, он призван к свободе и личному отношению с Творцом.

Аргументация на основе апологетики

В сочинении В. Мишнева, как и у большинства астрологов, не оставлена без внимания евангельская история о волхвах, следующих за Вифлеемской звездой. Этот эпизод рассматривается астрологами как библейское подтверждение значимости астрологии. Надо задаться вопросом, что это была за звезда и каковы были действия волхвов при встрече с Богомладенцем, а также какова была их жизнь после этой встречи. Святитель Дмитрий Ростовский описывает эту встречу и действия волхвов так: «Найдя Господа в пещере, волхвы поклонились Ему падши, т. е. не простым поклонением, но подобающим Богу, не только как человеку, но и как Богу, потому что, как говорят святой Иринея и папа Лев: «Те волхвы, таинственно просвещённые благодатью Господнею, увидев Младенца, познали и уверовали, что Он – Бог, и поэтому поклонились Ему не только как Царю, но и как Богу, – поклонением, приличествующим Богу. Поэтому и написано: *„падши и открывши сокровища свои, принесли Ему дары“* (Мф. 2:11), исполняя повеленное: *„пусть не являются пред лице Господа с пустыми руками“* (Исх. 23:15)»²³. Если адепты оккультно-астрологического фатализма указывают на этот пример из Евангелия и видят в волхвах положительный образ астрологов, то можно посоветовать поступить по их примеру, поскольку волхвы впоследствии принесли покаяние, были крещены апостолом Фомой и, согласно западной традиции,

²³ Дмитрий Ростовский, *свт. Жития святых*. Декабрь. М.: Синодальная типография, 1913. С. 714.

были им возведены и в епископы²⁴: *«Кто Мне служит, Мне да последует...»* (Ин. 12: 26).

Что же касается природы Вифлеемской звезды, то звезда могла быть как естественной, т. е. материальным телом – кометой, которая по промыслу Божию, как предлагает прп. Иоанн Дамаскин²⁵, указала место рождения Христа, так и сверхъестественным чудом или Ангелом. Как бы там ни было, и естественные, и сверхъестественные законы находятся в руках Божиих. Другой вопрос, откуда волхвы знали о явлении звезды и о том, что она укажет место рождения Мессии? Волхвы были жителями Месопотамии и имели там свои города, которыми правили. В столице этой местности, в Вавилоне, когда-то находился в плену народ Израильский и пророк Даниил, но промыслом Божиим был назначен: *«...начальником над всеми мудрецами вавилонскими»* (Дан. 2:48). Волхвы, будучи людьми учёными и приближёнными ко двору правителя, были знакомы с мессианскими пророчествами Ветхого Завета и пророчествами Даниила. Пророк Даниил с точностью до года предсказывал первое пришествие Христа и его чудное рождение (Дан. 9:24–25).

Однако адепты оккультно-астрологического фатализма нередко пытаются парировать богословскую аргументацию ссылками на «научность» астрологии, утверждая, что их учение основано на многовековых наблюдениях и точных расчётах. В связи с этим необходимо рассмотреть вопрос о статусе астрологии с точки зрения современной науки.

Российская Академия Наук в 2023 году сделала заявление, что научные исследования не подтверждают астрологические предсказания, которые сбываются с вероятностью случайного угадывания. При этом сами методы, которыми астрологи получают свои утверждения, находятся в противоречии с научной методологией – в астрологии отсутствуют требования воспроизводимости, нет поиска объяснительных моделей, положения астрологии принципиально непроверяемы: они сформулированы так, что никакой опыт не может их ни подтвердить, ни опровергнуть²⁶.

²⁴ Неклюдов К. В. Волхвы // Православная энциклопедия. Т. IX. М. : ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2005. С. 278–282.

²⁵ Кузенков П. В. Звезда волхвов // Православная энциклопедия. Т. XIX. М. : ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2008. С. 731–734.

²⁶ См.: Меморандум № 3 (Астрология) // Комиссия РАН по борьбе с лженаукой при Президиуме Российской академии наук : сайт. URL: klnran.ru/2023/12/memorandum-3-astrologija/ (дата обращения: 23.10.2025).

В. Г. Сурдин приводит следующее доказательство: «Итак, что же понимают традиционно под словом „астрология“? Коротко идея такова. Солнце, Луна и планеты обращаются на небе вдоль пояса Зодиака. Он разделён на 12 приблизительно равных частей – зодиакальных знаков. Их названия соответствуют зодиакальным созвездиям – Рыбы, Овен, Телец, Близнецы, Рак и т. д. Но положение знаков смещено относительно созвездий примерно на 30 градусов или на одно созвездие. Связано это с тем, что канонические правила астрологии установлены два тысячелетия назад в трудах древнегреческих учёных. С тех пор в результате перемещения земной оси относительно плоскости Солнечной системы (явление прецессии) система небесных координат сместилась относительно звёзд. Поэтому сейчас, когда Солнце находится в созвездии Тельца, астрологи считают, что оно в знаке Близнецов»²⁷. Современные астрологи игнорируют это научное наблюдение, и по этой причине сегодняшние гороскопы с научной точки зрения – ошибочны. Возможно, среди них есть люди, которые искренне уверовали в оккультный астрологический фатализм, но от искренности веры, ложь не становится истиной.

Заключение. В процессе церковной реабилитации лиц, отпавших от Православия под влиянием оккультно-астрологических заблуждений, необходим комплексный подход, учитывающий все аспекты данного лжеучения. Разработанная в статье методология аргументации, основанная на четырёх взаимосвязанных направлениях – библейской герменевтике, патрологии, догматическом богословии и апологетике – позволяет последовательно и убедительно раскрыть несостоятельность оккультно-астрологического фатализма.

Важным результатом исследования является систематизация историко-философских истоков оккультно-астрологического фатализма, позволяющая понять его синкретическую природу и преемственность с древними языческими культами и теософскими учениями. Критический анализ концепций Е. П. Блаватской и современных астрологов (В. Мишнева) выявляет внутреннюю противоречивость и мировоззренческую несостоятельность их построений.

Практическая значимость предложенной методологии подтверждается статистическими данными Комиссии по церковной реабилитации лиц, отпавших от Православия, при Епархиальном совете г. Москвы:

²⁷ Сурдин В. Г. Глупая дочь мудрой астрономии // Вестник АН СССР, Т. 60. № 11, 1990. С. 17–36.

за период 2018–2025 гг. к Православию присоединено 964 человека, более 70% из которых вышли из сект, связанных с оккультно-астрологическим фатализмом. Это свидетельствует об эффективности разработанного подхода и необходимости его дальнейшего внедрения в практику церковной реабилитации, катехизации и пастырского окормления²⁸.

Таким образом, преодоление оккультно-астрологических заблуждений возможно лишь при условии целостного подхода, сочетающего глубокое знание православного вероучения, святоотеческого наследия и современной научной аргументации, а также при неукоснительном соблюдении главного принципа церковной реабилитации – любви к заблуждающемуся человеку при неприятии самого заблуждения.

Источники и литература

1. Астрология: наука будущего или суеверие прошлого // Суевериям.нет : сайт. URL: <https://azbyka.ru/sueverie/astrologiya-nauka-budushhego-ili-sueverie-proshlogo.html> (дата обращения: 05.03.2026).
2. Бердяев Н. А. *Философия свободы. Смысл творчества*. М. : Правда, 1989. 607 с.
3. Блаватская Е. П. *Тайная доктрина. Эзотерическое учение*. Т. 3. М. : Эксмо, 2025. 752 с.
4. *Василий Великий, свт.* Беседы на Шестоднев // Творения в 2 т. Т. 1. Догматико-полемиические творения; Экзегетические сочинения; Беседы. М. : Сибирская благовонница, 2008. С. 319–460 с.
5. *Григорий Богослов, свт.* Слово 14 // Творения в 2 т. Т. 1. Слова. М. : Сибирская благовонница, 2007. С. 175–194.
6. Денисюк С. В. Критика фатализма в трактате «Против судьбы» свт. Григория Нисского в контексте его учения о свободе воли // Вестник Омской православной духовной семинарии. 2018. № 1 (4). С. 25–35.
7. *Дмитрий Ростовский, свт.* Жития святых. Декабрь. М. : Синодальная типография, 1913. 828 с.
8. *Духанин В., свящ.* Вера и магия. М. : Вольный странник 2020. 416 с.
9. Из Бесед на Евангелие от Матфея // Творения иже во святых отца нашего Афанасия Великого, архиепископа Александрийского. Сергиев Посад : Свято-Троицкая Сергиева Лавра собственная тип, 1902. Ч. 4. 1903. С. 423–444.
10. *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. Книга 2, Глава 7. М. : Индрик, 2002. С. 194–201.
11. *Иоанн Златоуст, свт.* О судьбе и провидении шесть слов. Слово второе // Азбука веры : сайт. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/o_sudbe/#source (дата обращения: 22.11.2025).

²⁸ Церковная реабилитация // Комиссия по церковной реабилитации при Епархиальном совете г. Москвы : сайт. URL: <https://svetfavora-komissiya.ru/> (дата обращения: 23.10.2025).

12. *Иосиф Волоцкий, прп.* Просветитель. М. : Институт русской цивилизации. 2011. 433 с.
13. *Иринея Лионский, сщмч.* Против ересей / перевод прот. П. Преображенского. Доказательство Апостольской проповеди / перевод проф. Н. И. Сагарды. Кн. 4. СПб. : Изд. Олега Обышко, 2008. 672 с.
14. *Карсев Н., прот.* Путь оккультизма: историко-богословские исследования. М. : Пренса, 2003. 335 с.
15. *Кузенков П. В.* Звезда волхвов // Православная энциклопедия. Т. XIX. М. : ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2008. С. 731–734.
16. *Кулакова Л. Н.* Фундаментальный учебник по астрологии: в 4 т. Т 1. Новосибирск : Манускрипт. 2009. 340 с.
17. *Лютитенко И. В.* Интерес к нетрадиционным религиям московской молодежи и мигрантов (сравнительный анализ 2021 г.) // Наука. Культура. Общество. 2022. № 4. С. 122–134.
18. *Максим Грек, прп.* Творения: в 3 ч. Ч. 2. М. : Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1996. 332 с.
19. Меморандум № 3 (Астрология) // Комиссия РАН по борьбе с лженаукой при Президиуме Российской академии наук : сайт. URL: klnran.ru/2023/12/memorandum-3-astrologija/ (дата обращения: 23.10.2025).
20. *Мишнев В. А.* Большой учебник сакральной астрологии. Киев : Спалах. 2002. 289 с.
21. *Неклюдов К. В.* Волхвы // Православная энциклопедия. Т. IX. М. : ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2005. С. 278–282.
22. *Носоченко М. А.* Концепт судьбы в восточной и западной культурах // Учёные записки (Алтайская государственная академия культуры и искусств). 2022. № 2. С. 40–48.
23. *Рерих Е. И.* Письма 1929–1939. Т. 1. Минск : Лотаць, 1999. 217 с.
24. Священное Писание и Православная Церковь об астрологии // Информационно-консультационный центр религиозно-богословских исследований во имя свм. Иринея епископа Лионского : сайт. URL: <https://iriney.ru/okkultnyie/astrologiya/svyashhennoe-pisanie-i-pravoslavnaya-cerkov-ob-astrologii.html> (дата обращения: 02.03.2026).
25. *Сурдин В. Г.* Глупая дочь мудрой астрономии // Вестник АН СССР. 1990. Т. 60. № 11. С. 17–36.
26. *Сурдин В. Г.* Почему астрология – лженаука? // Наук и жизнь. 2000. С. 79–83.
27. Церковная реабилитация // Комиссия по церковной реабилитации при Епархиальном совете г. Москвы : сайт. URL: <https://svetfavora-komissiya.ru/> (дата обращения: 23.10.2025).

OVERCOMING OCCULT-ASTROLOGICAL MISCONCEPTIONS IN THE PROCESS OF CHURCH REHABILITATION OF PERSONS WHO HAVE FALLEN AWAY FROM ORTHODOXY

Abstract: This article examines the problem of overcoming occult-astrological misconceptions in the process of church rehabilitation of persons who have fallen away from Orthodoxy. Based on an analysis of the patristic heritage, biblical texts, and modern scientific data, the author proposes a comprehensive argumentation methodology encompassing four interrelated areas: biblical hermeneutics, patrology, dogmatic theology, and apologetics. Particular attention is paid to the disclosure of Orthodox teachings on free will, the nature of evil, and salvation, as well as a critique of the pseudoscientific foundations of astrology, drawing on astronomical data and the official position of the Russian Academy of Sciences. This article is intended for specialists in missiology, cult studies, and church rehabilitation, as well as for clergy and catechists working with victims of occult influence.

Key words: occult-astrological fatalism, church rehabilitation, biblical justification, free will, Russian Academy of Sciences Commission for Combating Pseudoscience, rite of accession.

About the author: Solodkov Andrei Ivanovich, senior lecturer at the Sretensky Theological Academy and the Perervinsky Theological Seminary, Candidate for the Degree of Candidate of Theology, head of the School of Orthodox Missionaries of the Southwestern Vicariate of Moscow, staff missionary of the Church of St. Joseph of Volotsk, member of the Commission for the Church Rehabilitation of Persons Who Have Fallen Away from Orthodoxy under the Diocesan Council of Moscow, expert of the group for countering neopaganism under the Synodal Department of the Russian Orthodox Church (Russia, Moscow).

References

1. Astrologiya: nauka budushchego ili sueverie proshlogo // Sueveriyam.net : sajt. URL: <https://azbyka.ru/sueverie/astrologiya-nauka-budushhego-ili-sueverie-proshlogo.html> (access mode: 05.03.2026). *In Russian.*
2. *Berdyaev N. A. Filosofiya svobody. Smysl tvorchestva. M. : Pravda. 1989. 607 s. In Russian.*
3. *Blavatskaya E. P. Tajnaya doktrina. Ezotericheskoe uchenie. T. 3. M. : Eksmo, 2025. 752 s. In Russian.*
4. *Vasilij Velikij, svt. Besedy na SHestodnev // Tvoreniya v 2 t. T. 1. Dogmatiko-polemicheskie tvoreniya; Ekzegeticheskie sochineniya; Besedy. M. : Sibirskaya blagozvonnica, 2008. S. 319–460 s. In Russian.*
5. *Grigorij Bogoslov, svt. Slovo 14 // Tvoreniya v 2 t. T. 1. Slova. M. : Sibirskaya blagozvonnica, 2007. S. 175–194. In Russian.*
6. *Denisyuk S. V. Kritika fatalizma v traktate «Protiv sud'by» svt. Grigoriya Nisskogo v kontekste ego ucheniya o svobode voli // Vestnik Omskoj pravoslavnoj duhovnoj seminarii. 2018. № 1 (4). S. 25–35. In Russian.*
7. *Dmitrij Rostovskij, svt. ZHitiya svyatyh. Dekabr'. M. : Sinodal'naya tipografiya, 1913. 828 s. In Russian.*

8. *Duhanin V., svyashch. Vera i magiya. M. : Vol'nyj strannik 2020. 416 s. In Russian.*
9. *Iz Besed na Evangelie ot Matfeya // Tvoreniya izhe vo svyatyh otca nashego Afanasiya Velikogo, arhiepiskopa Aleksandrijskogo. Sergiev Posad: Svyato-Troickaya Sergieva Lavra sobstvennaya tip, 1902. CH. 4. 1903. S. 423–444. In Russian.*
10. *Ioann Damaskin, prp. Tochnoe izlozhenie pravoslavnoj verry. Kniga 2, Glava 7. M. : Indrik, 2002. S. 194–201. In Russian.*
11. *Ioann Zlatoust, svt. O sud'be i providenii shest' slov. Slovo vtoroe // Azbuka verry : sajt. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/o_sudbe/#source (access mode: 22.11.2025). In Russian.*
12. *Iosif Volockij, prp. Prosvetitel'. M. : Institut ruskoj civilizacii. 2011. 433 s. In Russian.*
13. *Irinej Lionskij, sshchmch. Protiv eresej / perevod prot. P. Preobrazhenskogo. Dokazatel'stvo Apostol'skoj propovedi / perevod prof. N. I. Sagardy. Kn. 4. SPb. : Izd. Olega Obyshko, 2008. 672 s. In Russian.*
14. *Karasev N., prot. Put' okkul'tizma: istoriko-bogoslovskie issledovaniya. M. : Prens, 2003. 335 s. In Russian.*
15. *Kuzenkov P. V. Zvezda volhvov // Pravoslavnyaya enciklopediya. T. XIX. M. : CNC «Pravoslavnyaya enciklopediya», 2008. S. 731–734. In Russian.*
16. *Kulakova L. N. Fundamental'nyj uchebnik po astrologii: v 4 t. T 1. Novosibirsk : Manuskript. 2009. 340 s. In Russian.*
17. *Ljutitenko I. V. Interes k netradicionnym religiyam moskovskoj molodezhi i migrantov (sravnitel'nyj analiz 2021 g.) // Nauka. Kul'tura. Obshchestvo. 2022. № 4. S. 122–134. In Russian.*
18. *Maksim Grek, prp. Tvoreniya: v 3 ch. CH. 2. M. : Svyato-Troickaya Sergieva Lavra, 1996. 332 s. In Russian.*
19. *Memorandum № 3 (Astrologiya) // Komissiya RAN po bor'be s lzhenaukoj pri Prezidiume Rossijskoj akademii nauk : sajt. URL: klnran.ru/2023/12/memorandum-3-astrologija/ (access mode: 23.10.2025). In Russian.*
20. *Mishnev V. A. Bol'shoj uchebnik sakral'noj astrologii. Kiev : Spalah. 2002. 289 s. In Russian.*
21. *Neklyudov K. V. Volhvy // Pravoslavnyaya enciklopediya. T. IX. M. : CNC «Pravoslavnyaya enciklopediya», 2005. S. 278–282. In Russian.*
22. *Nosochenko M. A. Koncept sud'by v vostochnoi i zapadnoi kul'turah // Uchënye zapiski (Altajskaya gosudarstvennaya akademiya kul'tury i iskusstv). 2022. № 2. S. 40–48. In Russian.*
23. *Rerih E. I. Pis'ma 1929–1939. T. 1. Minsk : Lotac', 1999. 217 s. In Russian.*
24. *Svyashchennoe Pisanie i Pravoslavnyaya Cerkov' ob astrologii // Informacionno-konsul'tacionnyj centr religiovedcheskih issledovanij vo imya svm. Irineya episkopa Lionskogo : sajt. URL: <https://iriney.ru/okkultnyie/astrologiya/svyashhennoe-pisanie-i-pravoslavnyaya-cerkov-ob-astrologii.html> (access mode: 02.03.2026). In Russian.*
25. *Surdin V. G. Glupaya doch' mudroj astronomii // Vestnik AN SSSR. 1990. T. 60. № 11. S. 17–36. In Russian.*
26. *Surdin V. G. Pochemu astrologiya – lzhenauka? // Nauk i zhizn'. 2000. S. 79–83. In Russian.*
27. *Cerkovnyaya rehabilitaciya // Komissiya po cerkovnoj rehabilitacii pri Eparhial'nom sovete g. Moskvy : sajt. URL: <https://svetfavora-komissiya.ru/> (access mode: 23.10.2025). In Russian.*

РАЗДЕЛ II. ПЕРЕВОДЫ

УДК 27-725.82Исидор

Л. Е. Ильина

ПЕРЕВОД СЕДЬМОЙ КНИГИ «ЭТИМОЛОГИЙ, ИЛИ НАЧАЛ» (ЛАТ. «ETYMOLOGIAE SIVE ORIGINES) ИСИДОРА СЕВИЛЬСКОГО «О БОГЕ, АНГЕЛАХ И ЧИНАХ ВЕРНЫХ» (ЛАТ. LIBER VII. DE DEO, ANGELIS ET FIDELIUM ORDINIBUS). ГЛАВЫ VII, IX

Аннотация: В публикации представлен первый русский перевод V главы «Об Ангелах» (Caput V. De angelis) и IX главы «Об Апостолах» (Caput IX. De apostolis) из VII книги «Этимологий, или Начал» Исидора Севильского. Данные главы являются ключевыми для понимания средневековой ангелологии и апостольской традиции. В переводе на русский язык, выполненном по оксфордскому изданию У. М. Линдси (1911), текст передаётся с сохранением этимологической аргументации автора: латинские термины приводятся в скобках для фиксации звуковых и смысловых связей между словами (например, Petrus – petra, Serphas – κεφαλή). Предисловие переводчика содержит анализ языковых особенностей памятника (орфография епископа Исидора, различение nomen/vocabulum, ordo/officium, употребление наречий quippe, Graece, Hebraice, Latine и др.). Перевод адресован историкам Церкви, филологам-классикам, медиевистам и всем интересующимся латинской патристикой и историей лингвистических учений.

Ключевые слова: Исидор Севильский, «Этимологии», VII книга, ангелы, апостолы, этимология, латинский язык, средневековая богословская традиция, перевод, ангелология, апостольские имена, Вульгата, латинская патристика.

Перевод осуществлён по источнику: Isidori Hispalensis Episcopi Etymologiarum sive Originum libri XX. ed. W. M. Lindsay, Oxford 1911. Versio digitalis: Angus Graham, Sultan Qaboos University, Oman. URL : https://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost07/Isidorus/isi_eto0.html (дата обращения: 31.03.2026).

Сведения об авторе: Ильина Лариса Евгеньевна, доктор филологических наук, кандидат педагогических наук, доцент, научный сотрудник, доцент кафедры филологических дисциплин, Оренбургская духовная семинария (Россия, Оренбург). E-mail: nerol2620@mail.ru, ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1765-8610>.

Цитирование: Ильина Л. Е. Перевод седьмой книги «Этимологий, или Начал» (лат. «Etymologiae sive Origines) Исидора Севильского «О Боге, ангелах и чинах верных» (лат. Liber VII. De deo, angelis et fidelium ordinibus). Главы VII, IX // Вестник Оренбургской духовной семинарии. 2026. Вып. 1 (38). С. 239–255.

Поступила в редакцию: 13.02.2026. Принята к публикации: 26.03.2026.

Предисловие переводчика

Исидор Севильский, или Исидор Гиспальский (исп. San Isidoro de Sevilla, лат. Isidorus Hispalensis, годы жизни: между 560 и 570–636) – один из самых выдающихся деятелей раннего Средневековья, последний латинский отец Церкви¹, составитель мосарабского богослужебного обряда. Архиепископ Севильи, богослов, писатель и учёный, он оставил неизгладимый след в истории европейской мысли.

Значимыми работами епископа Исидора являются «Сентенции» (Sententiae), другое название «О высшем благе» (De summo bono) – систематическое изложение догматического, нравственного и социального учения Церкви в виде кратких изречений, трактат в двух книгах «О церковных служениях» (De ecclesiasticis officiis), написанный по просьбе брата Исидора Севильского – епископа Фульгенция, трактат «О природе вещей» (De natura rerum), объясняющий устройство мироздания и явления природы, и словарь-справочник «Различия» (Differentiae), разграничивающий смыслы близких по значению слов, что было важно для точности богословского языка².

Главным его трудом, ставшим настоящей энциклопедией на многие столетия, являются «Этимологии, или Начала» (лат. Etymologiae sive Origines) – труд, в котором епископу Исидору удалось систематизировать и сохранить накопленные античностью знания и сделать их доступными для своих современников³. Лингвистически это памятник средневековой этимологии как богословской дисциплины, где филологическая точность уступает место нравоучительной игре слов. «Этимологии» состоят из двадцати частей, каждая из которых посвящена определённой теме: от грамматики и риторики до права, медицины, астрономии, сельского хозяйства. К 800 г. «Этимологии» Исидора Севильского были во всех крупных библиотеках⁴.

¹*Bat-sheva Albert.* Isidore of Seville : His Attitude Towards Judaism and His Impact on Early Medieval Canon Law // *The Jewish Quarterly Review.* 1990. № 3/4. Vol. 80. P. 207–220.

²*Фокин А. Р.* Исидор Севильский // *Православная энциклопедия.* М. : ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2011. Т. XXVII. С. 224–238.

³*Зайцев Д. В., Солопов А. И., Цытлёва Е. С.* Исидор Севильский // *Большая Российская Энциклопедия* : сайт. URL: https://old.bigenc.ru/religious_studies/text/5367730 (дата обращения: 31.03.2026).

⁴*Воронцов С. А.* Исидор Севильский в историко-философском контексте : дис. канд. филос. наук. М. : МГУ им. М. В. Ломоносова, 2015. 230 с.

Заглавие его труда обусловлено тем, что епископ Исидор уделял особое внимание этимологии – науке о происхождении слов. Он верил, что понимание истинного значения слов через их происхождение позволяет глубже постичь суть вещей. Подобная методология, основанная на народных аналогиях и догадках, была прогрессивной для своего времени и оказала огромное влияние на дальнейшее развитие лингвистики и философии. Благодаря работе епископа Исидора многие идеи Платона, Аристотеля и других мыслителей, а также научные достижения древности не были забыты. «Этимологии» оставались настольной книгой для интеллектуалов, монахов и образованных людей Европы на протяжении всего Средневековья, являясь источником сведений об античном наследии и основой для средневековой схоластики. В «Этимологиях» епископ Исидор проводит идею, что мудрость неотделима от красноречия (*eloquentia*)⁵.

Исидор Севильский, будучи выдающимся церковным деятелем и мыслителем, стремился представить и богословские концепции, основываясь на Священном Писании, трудах Отцов Церкви, таких как Августин Блаженный и Иероним Стридонский, а также на античной философии, в особенности на неоплатонизме.

Наиболее авторитетным научным изданием «Этимологий» Исидора Севильского в настоящее время остаётся оксфордское издание Уоллеса Мартина Линдси (*W. M. Lindsay*), выпущенное в 1911 году. Этот труд, озаглавленный «*Isidori Hispalensis Episcopi Etymologiarum sive Originum Libri XX*», стал первой современной критической редакцией текста⁶.

Из двадцати книг «Этимологий» на русский язык полностью или частично переведены десять. Переводы книг осуществлялись разными исследователями в разное время, вероятно, с учётом интересующей исследователей тематики⁷.

⁵Эта двойственная на первый взгляд позиция епископа Севильи разъясняется в работе: *Марей Е. С. Sapientiam Sine Eloquentia Prodesse Non Est Dubium: взаимосвязь мудрости и красноречия в произведениях Исидора Севильского // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. 2013. Вып. 1 (45). С. 7–19.*

⁶*Isidori Hispalensis Episcopi Etymologiarum sive Originum libri XX. ed. W. M. Lindsay, Oxford 1911. Versio digitalis: Angus Graham, Sultan Qaboos University, Oman. URL: https://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost07/Isidorus/isi_et00.html (дата обращения: 31.03.2026).*

⁷*Ильина Л. Е. Перевод седьмой книги «Этимологий, или Начал» (лат. «Etymologiae sive Origines») Исидора Севильского «О Боге, ангелах и чинах верных» (лат. Liber VII. De deo, angelis et fidelium ordinibus). Главы 1–2. // Богослов.ру : сайт. URL: <https://bogoslov-journal.ru/> (дата обращения: 31.03.2026).*

Седьмая книга «Этимологий» Исидора Севильского, озаглавленная «О Боге, ангелах и чинах верных» (Liber VII: De Deo, angelis et fidelium ordinibus), представляет собой богословско-философский трактат, состоящий из четырнадцати глав.

Пятая глава седьмой книги «Этимологий» «Об ангелах» (Caput V. De angelis) расположена между учением о Троице и историей спасения, разворачивающейся через этимологии терминов и имён пророков, апостолов, мучеников. В этой главе епископ Исидор обращается к ангельскому воинству, чью природу и роль в божественном порядке он стремится раскрыть. Он опирается на Священное Писание и труды Отцов Церкви, чтобы дать определение ангелам, исследовать их служение и иерархию.

Девятая глава седьмой книги «Этимологий» «Об апостолах» (Caput IX. De apostolis) – это энциклопедический портрет апостольского корпуса, написанный на стыке библейской экзегезы, церковного предания и филологии. За кажущейся простотой скрывается глубокая богословская основа: в этой главе епископ Исидор утверждает примат Петра, защищает мариологию, моделирует обращение через переименование и вписывает предательство Иуды в ветхозаветный прообраз.

Обе главы представляют собой образцы средневекового богословско-филологического метода, где имя определяет сущность, а служение раскрывается через этимологию. В седьмой главе епископ Исидор определяет ангелов через их функцию вестников (греч. ἄγγελος = лат. nuntius), подчёркивая их роль передачи (донесения) посланий, и помещает их сразу после учения о Троице, открывая нисходящую иерархию священной истории. В девятой главе Исидор переводит *апостол* как *посланный* (*missus*), а затем разбирает имена двенадцати учеников. Если глава об ангелах лишь задаёт принцип этимологического анализа в богословии, то глава об апостолах представляет не филологически точные переводы, а символические и моральные этимологии. Автор не столько объясняет происхождение имени, сколько вкладывает в него богословский смысл, связанный с миссией, добродетелями или, в случае с Иудой Искариотом, с осуждением апостола. Эти толкования отличаются от общепринятых историко-лингвистических значений (например, греческих или арамейских корней) тем, что исходят из принципа «имя соответствует делу».

Вместе эти главы иллюстрируют главный замысел VII книги: представить всю небесную и земную иерархию – от Бога и ангелов

до апостолов и святых – через этимологию имён как ключ к божественному замыслу.

Особенностью языка епископа Исидора является нехарактерная для его времени орфография, он стремился вернуться к латинскому языку доклассического периода, в частности, он использует приставки без ассимиляции *ad-testantibus*, *ad-nuntiandum*, *ad-nuntiant*, *con-plectitur*, *con-probare*, вместо *at-testantibus*, *an-nuntiandum*, *an-nuntiant*, *com-plectitur*, *comprobare*. Для современного читателя такое написание непривычно, поэтому в тексте некоторые латинские формы, приведённые в скобках, даны в виде классических словарных форм.

Необходимо отметить языковые особенности, которые вызывали трудности при переводе.

Поскольку речь идёт об именах ангелов и апостолов, то в тексте часто встречаются слова *vocabulum* и *nomēn*. В латинской грамматической традиции *vocabulum* чаще используется для характеристики нарицательного имени существительного, *nomēn* – для имени собственного. У Исидора Севильского встречается различие: *nomēn* – личное имя человека или родовое имя сущности; *vocabulum* – обозначение, термин, название вещи по её свойству или функции.

В седьмой главе используются слова *ordo* и *officiū*. В латинском языке *ordo* означает *порядок*, *чин*, *разряд*, *последовательность* или *сословие*. У епископа Исидора это слово подчёркивает иерархическое положение, место в ряду или структуре. *Officiū* означает *обязанность*, *долг*, *служба*, *функция* или *служебная роль*. В седьмой главе это слово подчёркивает не положение, а то, как та или иная задача должна выполняться. В церковном контексте *ordo* – это степень священства (епископ, пресвитер, диакон), а *officiū* – это функция или служебное обязательство, связанное с этой степенью.

Епископ Исидор, указывая на происхождение слов для указания языка, использует наречия Graece, Hebraice, Latine (на греческом / по-гречески / с греческого, и, соответственно, на еврейском, на латинском) без использования слова *lingua*. В девятой главе чаще использует *sermo*, а не *lingua*, возможно, потому, что он даёт устные, народные этимологии, существующие в разговорных наречиях (например, в сирийском языке, на котором говорили апостолы. Это соответствует патристической традиции различать *lingua* (*язык как система*) и *sermo* (*речь, наречие, идиома*). Отметим, что он использует слово *lingua* в выражении *in lingua nostra* (в нашем языке).

В девятой главе дважды встречается наречие *quippe* – это усиленная причинная частица, которая вводит очевидное, само собой разумеющееся пояснение; её основные значения: *ведь, ибо* (причина, которую слушатель должен знать сам), *а именно, то есть* (уточнение). На русский *quippe* чаще всего передаётся добавлением слов *ведь, как нетрудно догадаться, естественно*, заменой на интонацию уверенности или опущением с сохранением логической связки. В отличие от нейтрального *enim*, *quippe* добавляет оттенок очевидности и авторской уверенности.

По поводу греческого языка отметим, что в рукописях епископа Исидора греческие буквы отсутствуют. Однако У. Линдси предположил, что в оригинале они могли использоваться, но наряду с латинскими кальками. Исходя из этого, мы следуем принципу, применённому Л. А. Харитоновым: поскольку для аудитории епископа Исидора латынь была родным языком, а греческий – чуждым, то все латинские слова следует передавать по-русски, тогда как греческие – оставлять в оригинале⁸.

В предлагаемом переводе латинские слова приводятся в скобках для сохранения этимологической аргументации автора и обеспечения терминологической точности. Поскольку Исидор Севильский строит свои толкования на звуковом и корневом сходстве слов (*например, Кифа – Serphas – κεφαλή – caput; Кананит – Cananeus – Кана – Cana*), русский перевод, лишённый латинских форм, утратил бы логическую связь между именем (словом) и его толкованием. Скобки позволяют читателю видеть латинский оригинал, не нарушая построение русского текста. Кроме того, в скобках приводятся устоявшиеся богословские термины (*angeli, archangeli, cherubim, seraphim*) и имена собственные в латинской транслитерации (*Bar-Iona, Thaddaeus, Zelotes*), чтобы соотнести перевод с западной традицией и Вульгатой.

Относительно постраничных комментариев поясним, что в данной работе они выполнялись только в случае достаточно сложной конструкции фразы на латинском языке, допускающей двойное толкование. В нескольких местах оставлены два варианта перевода через ИЛИ (заглавными буквами), поскольку учёт грамматической формы латинского слова допускает различные интерпретации, каждая из которых возможна и значима для понимания текста.

⁸ Харитонов Л. А. «Исидор Севильский». Историко-философская драма // *Исидор Севильский. Этимологии, или Начала* : в 20 книгах. Кн. 1–3. Семь свободных искусств / пер. Л. А. Харитонova. СПб. : Евразия, 2006. С. 160–227.

Глава V. Об Ангелах

[1] По-гречески [они] называются *angeli*, по-еврейски – *malachoth*, по-латыни же переводятся как вестники (*nuntii*), потому что они возвещают (*nuntiant*) народам волю Господню⁹.

[2] Называя их ангелами, обозначают их служение (*officii nomen*), а не природу¹⁰. Ибо всегда они – духи, но когда они несут послание, называются посланниками.

[3] Поэтому художники по своей вольности (*licentia pictorum*)¹¹ приделывают им крылья, чтобы обозначить их стремительное движение повсюду, подобно тому, как и по сказаниям поэтов, ветры, очевидно, имеют крылья по причине скорости. Об этом и Священное Писание говорит (Пс. 103:3): «[Тот], кто шествует на крыльях ветров»¹².

[4] Что чинов (*ordines*)¹³ ангельских существует девять, о том свидетельствует Священное Писание, а именно: Ангелы (*angeli*), Архангелы (*archangeli*), Престолы (*throni*), Господства (*dominationes*), Силы (*virtutes*), Начала (*principatus*), Власти (*potestates*), Херувимы (*cherubim*) и Серафимы (*seraphim*). Почему они так названы, мы излагаем через истолкование наименований [выполняемых ими] обязанностей ИЛИ истолкование наименования [их] служения (*officiorum vocabula*).

[5] Ангелы (*Angeli*) называются так потому, что они посылаемы с небес возвещать людям. Ибо греческое *Angelus* по-латыни толкуется вестник (*nuntius*).

[6] Архангелы (*Archangeli*) с греческого языка истолковываются как высшие вестники. Ибо те, кто возвещает малое или незначительное,

⁹ Епископ Исидор даёт этимологию через функцию: ангелы называются вестниками, потому что *nuntiant* (возвещают).

¹⁰ ...*officii nomen, non naturae* – имя служения, а не природы» – епископ Исидор воспроизводит здесь классическую патристическую формулу (которая встречается у Григория Богослова и Августина): ангел – это обозначение функции, а не сущности. По природе они – духи (*spiritus*).

¹¹ Епископ Исидор поясняет, что изображение крыльев – не догмат, а художественный приём.

¹² «Кто полагает облако восхождением (лестницей своею) Своим, Кто шествует на крыльях ветров» – отрывок из Псалма 103 (в славянской и западной нумерации – 104). Этот псалом написан как прямое обращение к Богу: «Благослови, душа моя, Господа... Ты простираешь небеса... устрояешь над водами... делаешь облака... Ты шествуешь...». Поэтому в латинском тексте мы видим 2-е лицо: *extendis, extruisti, ponis, ambulas*. Возможно, епископ Исидор воспроизводит эту цитату по памяти, и, передавая смысл, изменяет грамматическое лицо на 3-е: *Qui ambulat* (кто шествует).

¹³ Если *principes* – это кто (глава, первый), то *ordo* – это как (строй, порядок, чин, по которому этот *principes* действует).

именуются ангелами; те же, кто возвещает высшее, называются архангелами. Архангелами называются потому, что они главенствуют среди ангелов; ибо греческое ἄρχος по-латыни истолковывается как первый по достоинству (princeps). Ибо они суть вожди и предводители, под чьим чином ИЛИ под чьим началом ИЛИ в подчинении у которых каждому из ангелов распределены служения.

[7] Ибо о том, что архангелы начальствуют над ангелами, свидетельствует пророк Захария, говоря (Зах. 2:3): «Вот ангел, который говорил во мне, выходил, и другой ангел выходил навстречу ему, и сказал ему: беги, скажи отроку сему, говоря: без стены будет обитаем Иерусалим»¹⁴.

[8] Ибо если бы самими служениями низших ангелов высшие власти никоим образом не управляли, то никак не могло бы случиться, чтобы ангел узнал от ангела то, что он сказал бы человеку.

[9] Некоторые же из архангелов называются собственными именами (privatis nominibus), чтобы через сами эти имена (vocabula ipsa) было обозначено, что они могут в деле своём.

[10] Гавриил (Gabriel) с еврейского [языка] переводится на наш язык как «крепость Божия». Ибо туда, где [требуется] явление Божественной силы или крепости, [Богом] посылается Гавриил.

[11] Оттого и в то время, когда Господу предстояло родиться и одержать победу над миром, Гавриил пришёл к Марии, чтобы возвестить Того, Кто смиренным соизволил прийти, чтобы победить воздушные силы (debellandas aerias potestates)¹⁵.

[12] Михаил (Michael) истолковывается как «Кто как Бог». Ибо когда в мире совершается нечто, исполненное дивной силы, посылается этот архангел. И его имя [происходит] от самого служения, потому что никто не может сделать то, что может сделать Бог.

[13] Рафаил (Raphael) переводится как «врачевание» или «лекарство Божие»¹⁶. Ибо везде, где есть необходимая потребность врачевать и исцелять,

¹⁴ 3-й и 4-й стихи 2-й главы книги пророка Захарии: ecce angelus qui loquebatur in me egrediebatur et angelus alius egrediebatur in occursum eius et dixit ad eum curre loquere ad puerum istumicens absque muro habitabitur Hierusalem.

¹⁵ *Debellare* буквально – довести войну до конца, победить в войне, усмирить силой. *Aeriae potestates* – воздушные власти / силы / могущества (ср.: Еф. 2:2: «князь, господствующий в воздухе»). Епископ Исидор здесь отсылает к демоническим силам, над которыми Христос одержал победу Своим смиренным пришествием (воплощением).

¹⁶ Имя Рафаил значит «Бог исцелил» (евр. רַפָּאֵל), и имя уже предсказывает его миссию – исцелить слепого Товита.

этот архангел посылается от Бога; и потому называется «лекарством Божиим».

[14] И потому тот же архангел был послан к Товиту, даровал исцеление его глазам и, удалив слепоту, возвратил ему зрение. Ибо толкованием имени [Рафаила] обозначается и служение ангела.

[15] Уриил (Uriel) истолковывается как «огонь Божий». Мы читаем, что огонь явился в терновом кусте (in rubo)¹⁷. Читаем также, что огонь был послан свыше и исполнил то, что было велено.

[16] Престолы (Throni) же, и Господства (dominationes), и Начала (principatus), и Власти (potestates), и Силы (virtutes), которыми Апостол объемлет всё небесное сообщество – понимаются как чины ангелов и достоинства; и согласно самому распределению служений одни называются Престолами, другие – Господствами, иные – Началами, иные – Властями, по определённым достоинствам, которыми они взаимно (in vicem) различаются.

[17] Ангельские силы (Virtutes angelicae) считаются некоторыми служениями, через которые в мире совершаются знамения и чудеса; потому и называются Силами.

[18] Власти (Potestates) суть те, которым подчинены противоборствующие силы, и потому они называются именем Властей, что злые духи сдерживаются их властью, дабы не вредили миру столько, сколько желают.

[19] Начала (Principatus) суть те, кто предстоят во главе ангельских воинств. И поскольку они направляют подчинённых ангелов к исполнению Божественного служения, они получили название Начал. Ибо одни служат, другие – предстоят, как и через Даниила говорится: «Тысячи тысяч служили Ему, и тьмы тем предстояли Ему»¹⁸.

[20] Господства (Dominiones) суть те, которые также превосходят Силы и Начала. И поскольку они главенствуют над прочими ангельскими воинствами, они называются Господствами.

[21] Престолы (Throni) – это воинства ангелов, которые на латинском языке называются седалищами; и названы Престолами потому, что на них восседает Творец и через них суды Свои распределяет.

¹⁷ In rubo (rubus, i) – отсылка к явлению Бога Моисею в неопалимой купине.

¹⁸ ...decies milies centena milia (Дан. 7:10) (досл. десять раз тысяча сотен тысяч – идиоматическое выражение для обозначения огромного числа; в синодальном переводе: «тьмы тем»).

[22] Херувимы (Cherubin) же и сами почитаются как высокие небесные власти и ангельские служения, которые с еврейского на наш язык переводятся как «множество знания (scientiae multitudo)». Ибо они суть более высокие воинства ангелов, и поскольку они, находясь ближе [к Богу]¹⁹, более других исполнены Божественным ведением, они называются Херувимами, то есть «полнотой знания (plenitudo scientiae)».

[23] [Херувимы] и есть те два изваяния (animalia)²⁰ на крышке Ковчега, сделанные из металла для обозначения присутствия ангелов, посреди которых является Бог.

[24] Серафимы [Seraphin] также, подобно [Херувимам], суть множество ангелов, которые с еврейского на латынь переводятся как пылающие или воспламеняющие. Они потому называются пылающими, что между ними и Богом не стоят никакие ангелы; и потому, чем ближе они предстанут пред Ним, тем более воспламеняются ясностью Божественного света.

[25] Оттого они и закрывают лицо и ноги Сидящего на престоле Бога; и потому прочее множество ангелов не может в полноте видеть сущность Бога, поскольку Херувимы закрывают Её.

[26] Итак, эти названия ангельских воинств являются настолько свойственными для каждого из чинов, что в некоторой степени они являются общими для всех. Ибо хотя Престолы как седалища Божии обозначаются специально в чине некоторых ангелов, однако через Псалмопевца говорится: «Восседающий на Херувимах» (Пс. 79:2).

[27] Но потому эти чины ангелов называются особыми именами, что именно это служение они приняли в полной мере в своём собственном (proprie) чине. И хотя служения являются общими для всех, тем не менее в собственном смысле эти имена присваиваются соответствующим чинам²¹.

¹⁹ Еврейское слово כְּרֻבִּים (keruvim) традиционно переводится как «Херувимы», но его этимология не вполне ясна. В святоотеческой традиции (через греч. Χερουβίμ) его возводили к значению «множество знания» или «полнота ведения» (от корня כָּרַב — быть многим, обильным). См.: Cherubim meaning // ABARIM Publications : сайт. URL: <https://mail.abarim-publications.com/Meaning/Cherubim.html>.

²⁰ Епископ Исидор использует *animalia* в богословско-символическом значении. Здесь речь идёт об украшении Ковчега Завета (Исх. 25:18–20) – двух золотых херувимах с простёртыми крыльями. В библейском латинском языке *animalia* – стандартный перевод для ζῷα (zōa) – живые существа в видениях пророка Иезекииля и Откровении Иоанна Богослова.

²¹ *Proprie* (от proprius – собственный, особенный, характерный) означает, что имя принадлежит данному чину по преимуществу, в строгом смысле, как своё собственное, даже если в переносном или частичном смысле оно может быть отнесено и к другим.

[28] Ибо каждому, как было сказано прежде, свои собственные служения вверены, которые ангелы заслужили в начале мира. Ибо что ангелы начальствуют и над местами, и над людьми, через Пророка свидетельствует ангел, говоря: «Князь царства Персидского противостал мне»²².

[29] Отсюда явствует, что нет места, которое бы ангелы не оберегали. Ибо они заботятся и над начинаниями всех дел.

[30] Вот порядок и различие ангелов, которые после падения недобрых (*post lapsum malorum*) [ангелов] устояли в небесной крепости. Ибо после того, как ангелы-отступники пали, эти утвердились через постоянство вечного блаженства. Оттого и после сотворения неба в начале читается (Быт. 1:6, 8): «Да будет твердь, и названа была твердь небом»²³.

[31] Разумеется, [это] показывает, что после падения недобрых ангелов, те, которые оставались [верными], достигли твёрдости вечного постоянства, уже не отвращаясь никаким падением, не ниспадая никакой гордостью, но пребывая непоколебимо в любви и созерцании Бога, не имея ничего иного сладостного, кроме Того, Кем они сотворены.

[32] Что же касается того [места], что у Исаии (Ис. 6:2) читается о двух Серафимах, то они образно указывают на значение Ветхого и Нового Заветов. А то, что они закрывают лицо и ноги Бога, [означает], что мы не можем знать прошедшее прежде мира и будущее после мира, но созерцаем лишь среднее [настоящее] через их свидетельство.

[33] Каждый [из Серафимов] имеет по шесть крыльев, потому что мы в нынешнем веке знаем лишь о строении мира, которое было совершенно в шесть дней. А то, что один взывает к другому, говоря трижды «Свят (Sanctus)», показывает тайну Троицы в едином Божестве.

Глава IX. Об Апостолах

[1] Апостолы (*Apostoli*) переводятся как посланные (*missi*). Ибо таково значение этого имени. Ведь как греческое ἄγγελοι толкуется

²²Этот текст в латинской Вульгате (Дан. 10:13): *Princeps autem regni Persarum restitit mihi viginti et uno die; et ecce Michael, unus de principibus primis, venit in adiutorium meum, et ego remansi ibi iuxta regem Persarum.* Синодальный перевод (Дан. 10:13): Но князь царства Персидского стоял против меня двадцать один день; но вот, Михаил, один из первых князей, пришёл помочь мне, и я остался там при царях Персидских.

²³Этот фрагмент в Вульгате (Быт. 1:6, 8): *Dixit autem Deus: Fiat firmamentum in medio aquarum, et dividat aquas ab aquis. ... Vocavitque Deus firmamentum caelum.* Синодальный перевод (Быт. 1:6, 8): И сказал Бог: да будет твердь посреди воды, и да отделяет она воду от воды. ... И назвал Бог твердь небом.

на латыни вестники (nuntii), так греческое апостолы на латыни именуются посланные (missi)²⁴. Именно их Христос послал проповедовать Евангелие по всему миру, так что некоторые из них проникали к персам и индам (Persas Indosque), уча народы и творя во имя Христа великие и невероятные чудеса, чтобы через свидетельства знамений и чудес люди верили тому, что [апостолы] говорили и что видели. Впрочем, большинство апостолов имеют собственные объяснения своих имён (suorum vocabulorum).

[2] Пётр (Petrus) принял имя от скалы (petra), то есть от Христа, на котором основана Церковь. Ибо не от Петра скала, а Пётр от скалы получил имя, как не Христос от христианина, но христианин называется от Христа; поэтому Господь говорит (Мф. 16:16–18): «Ты – Пётр, и на сей скале Я создам Церковь Мою», потому что Пётр сказал: «Ты – Христос, Сын Бога живого». Затем Господь ему: «На сей, – говорит, – скале, которую ты исповедал ИЛИ признал (confessus es)²⁵, Я создам Церковь Мою». Ибо Скалой был Христос, на Котором как на основании и сам Пётр был построен.

[3] Кифа (Cephas) назван так потому, что был поставлен во главе апостолов; ибо κεφαλῆ по-гречески означает голова (caput), а само это имя у Петра – сирийское (арамейское).

[4] Симон Вар-Иона (Simon Bar-ionas) на нашем языке означает «сын голубя»; это имя одновременно сирийское и еврейское. Ибо *Bar* означает сын, что естественно (quippe), ведь это сирийское слово, а *Iona* по-еврейски – голубь; так обоими языками и образуется Вар-Иона.

[5] Другие понимают [это имя] просто, что Симон, то есть Пётр, – сын Иоанна, согласно вопросу [Господа] (Ин. 21:15): «Симон Иоаннов! любишь ли ты Меня?», и полагают, что [имя] было искажено по вине переписчиков: вместо Bar-Iohannem, то есть сын Иоанна, было написано Bar-Iona, с опущением одного слога. Iohanna же толкуется как «благодать Господня».

[6] И [было установлено], что Пётр трёхимённый: Пётр, Кифа и Симон Бариона. Симон же по-еврейски толкуется как слышащий.

²⁴Епископ Исидор демонстрирует типичный для средневековой этимологии принцип перевода через смысловое заимствование, а не фонетику. Важно, что он не использует транслитерацию (*angelus, apostolus* уже были в латинском обиходе), а объясняет исконное значение корней. Это образец экзегетического приёма, при котором имя раскрывает миссию.

²⁵...ты исповедал ИЛИ признал (confessus es) – дополнение из сочинений латинских богословов (возможно, Руфина Аквилейского), интерпретирующих Мф. 16:16–18. Глагол *confiteor, confiteri, confessus sum* – признавать, сознаваться (в чём-либо), перестать скрывать факт или ошибку. В религиозном смысле – исповедовать, главное слово в церковной латыни для Таинства Покаяния.

[7] Савл (Saulus) на еврейском языке называется преследование (temptatio), потому что прежде он участвовал в преследованиях (in temptatione)²⁶, творил бедствие для Церкви. Ибо он был гонителем (persecutor) – и он получил это имя, когда преследовал христиан.

[8] Впоследствии, с переменной имени, он из Савла стал Павлом, что истолковывается как дивный (mirabilis) или избранный (electus). Дивный – либо потому, что сотворил многие знамения, либо потому, что от востока до запада проповедал Евангелие Христово у всех народов.

[9] Избранный (electus) – как в Деяниях апостолов говорит Дух Святой (13:2): «Выделите Мне Варнаву и Савла на дело, к которому Я избрал их». На латинском же языке Paulus происходит от малого (modico), об этом он сам говорит (1 Кор. 15:9): «Ибо я наименьший из апостолов». Ибо когда [он был] Савлом – [он был] гордым, надменным; когда [он стал] Павлом – [стал] смиренным, малым.

[10] Поэтому мы говорим: после недолгого [времени] (paulo post) увижу тебя – то есть «вскоре после». Ибо так как он стал малым, он сам говорит: «Я последний из апостолов» и (Еф. 3:8): «Мне, наименьшему из всех святых»²⁷. Кифа же и Савл были призваны [к апостольскому служению] с переменной имени, чтобы и самим именем стать новыми, как Авраам и Сарра.

[11] Андрей (Andreas) – брат Петра по плоти и сонаследник благодати. Согласно еврейской этимологии, он истолковывается как благообразный (decorus) или ответствующий (respondens); по-гречески же он называется мужественным (virilis) от слова муж (vir).

[12] Иоанн (Iohannes) по некоему пророчеству получил имя *сообразно* заслугам [которые были предвидены Богом]. Ибо его имя толкуется как в котором благодать или благодать Господня. Ибо Иисус возлюбил его больше других апостолов.

[13] Иаков [сын] Зеведея (Iacobus Zebedaei) получает прозвание по отцу, которого он вместе с Иоанном, оставил, чтобы последовать за истинным Отцом. Это – сыны громовы, которые названы Воанергес (Boanerges)

²⁶В этом фрагменте *in temptatione* означает *в гонении, в преследовании* (как во внешнем агрессивном действии), а не *в искушении* (как во внутреннем соблазне). В данном контексте это синоним к *persecutor*.

²⁷Епископ Исидор связывает латинское *Paulus* с *modicus* (малый), цитируя 1 Кор. 15:9 – апостол сознательно именуется наименьшим.

за твёрдость и величие веры. Это тот Иаков, сын Зеведея, брат Иоанна, который, как известно, после вознесения Господня был убит Иродом.

[14] Иаков Алфеев (Iacobus Alphaei) назван так для отличия от первого; как тот называется сыном Зеведея, так этот – сыном Алфея.

[15] Итак, оба получили прозвание от отца. Это – Иаков меньший, который в Евангелии называется братом Господним, потому что Мария, жена Алфея, была сестрой Матери Господней; её евангелист Иоанн именует Марией Клеоповой (Maria Cleophae), давая ей имя или от отца, или от родства семьи, или по какой-либо иной причине. Еврейское же Алфей на латыни выражается как тысячный (millesimus) или учёный (doctus).

[16] Филипп (Philippus) – уста светильников (os lampadarum) или уста рук (os manuum)²⁸. Фома – бездна (abyssus) или близнец (geminus), отчего и по-гречески называется Дидим (Didymus)²⁹. Варфоломей (Bartholomeus) – сын подвешивающего воды (filius suspendentis aquas) или сын подвешивающего меня (filius suspendentis me)³⁰. Это имя сирийское, не еврейское³¹.

[17] Матфей (Matthaeus) на еврейском языке означает дарованный (donatus). Он же был назван Левий (Levi) от колена (ex tribu), из которого происходил. А на латинском языке он получил имя от своего занятия мытаря, потому что из мытарей был избран и переведён в апостольство.

[18] Симон Кананит (Simon Cananeus) – для отличия от Симона Петра – [назван] от селения Кана Галилейская, где Господь превратил воду в вино. Это тот, который в [работе] другого евангелиста пишется

²⁸ Φιλίππος: обычно возводится к φίλος (друг) + ἵππος (конь) – «любящий коней». Епископ Исидор даёт *os lampadarum* (уста светильников) – возможно, от φῶς (свет) или неверное прочтение коптских/сирийских этимологий, образ светоносного слова *os manuum* (уста рук), скорее всего, искажение, невозможная этимология.

²⁹ Θωμᾶς: араб. نڤيڤ (близнец) – лат. *geminus*, греч. Δίδυμος. Но епископ Исидор добавляет *abyssus* (бездна) – это редкая аллюзия на апокрифические предания (например, «Евангелие Фомы»), где Фома назван «близнецом» и «тем, кто проникает в бездну» (возможно, из-за его путешествия в Индию). Здесь зафиксирована маргинальная традиция, не входящая в канонические тексты См.: Рощеня Д. Имя Фома // Фома : сайт. URL: <https://foma.ru/imya-foma.html> (дата обращения: 31.03.2026).

³⁰ Bartholomeus: «сын подвешивающего воды» – от арамейского «ܒܪ» (бар, сын) и искажённого «ܚܘܠܡܝ» (толами, борозды/пахарь), но переосмыслено через еврейский корень «חלל» (гала, вешать); указание, что имя сирийское (арамейское), верно – это патроним «бар Толмай» (сын Толмая), еврейского аналога нет. См.: *McIntyre Thomas J. St. Bartholomew (Nathaniel bar Tolmai) // Catholic365.com – а «New Evangelization» : сайт. URL: <https://www.catholic365.com/article/20671/st-bartholomew-nathaniel-bar-tolmai.html> (дата обращения: 31.03.2026).*

³¹ Арамейский (сирийский) был разговорным языком Палестины времён Иисуса. Еврейский (библейский иврит) был языком Писания и богослужения.

как Зилот (Zelotes). Ибо Кана как раз и означает (quippe), истолковывается как ревность (zelus).

[19] Иуда Иаковлев (Иуда Иакова) (Iudas Iacobi), который в другом месте называется Леввей (Lebbaeus), имеет образное имя от сердца (cor); мы могли бы назвать его уменьшительно сердечко (corculum). У другого евангелиста он пишется как Фаддей (Thaddaeus); церковное предание говорит, что он был послан в Эдессу к царю Авгарю.

[20] Иуда Искариот (Iudas Iscariotes) получил имя либо от селения, в котором родился, либо от колена Иссахарова, [в этих именах уже] есть некое предзнаменование того, что он сам же себя осудит. Ибо Иссахар истолковывается как награда ИЛИ плата (merces), чтобы обозначить цену [полученную] предателем, за которую он продал Господа, как написано (Мф. 27:9): «И взяли плату Мою, тридцать сребреников, цену, в которую Я был оценён ими».

[21] Матфий (Matthias), который среди апостолов считается единственным без прозвания, истолковывается как дарованный (donatus) – следует подразумевать, вместо Иуды (Iuda). Ибо он был избран апостолами на его место, когда был брошен жребий между двумя [кандидатами].

[22] Марк (Marcus) [толкуется как] возвышенный повелением (excelsus mandato), конечно, ради Евангелия Всевышнего, которое он проповедовал.

[23] Лука (Lucas) – сам восстающий (ipse consurgens) или сам возвышающий (ipse elevans), потому что возвысил проповедь Евангелия [став проповедником] после ИЛИ позже других.

[24] Варнава (Barnabas) – сын пророка или сын утешения (filius consolationis)³².

Источники и литература

1. *Воронцов С. А.* Исидор Севильский в историко-философском контексте : дис. канд. филос. наук. М. : МГУ им. М. В. Ломоносова, 2015. 230 с.
2. *Зайцев Д. В., Солопов А. И., Цытилёва Е. С.* Исидор Севильский // Большая Российская Энциклопедия : сайт. URL: https://old.bigenc.ru/religious_studies/text/5367730 (дата обращения: 31.03.2026).

³²Епископ Исидор включает в главу об апостолах имена *Марка, Луки, Варнавы и Матфия* – последний формально входит в число двенадцати апостолов вместо Иуды, а первые трое принадлежат к «семидесяти». Таким образом, Исидор не различает строго двенадцать и семьдесят апостолов, включая всех значимых миссионеров в единый апостольский корпус, что характерно для раннесредневековой экклезиологии.

3. *Ильина Л. Е.* Перевод седьмой книги «Этимологий, или Начал» (лат. «*Etymologiae sive Origines*») Исидора Севильского «О Боге, ангелах и чинах верных» (лат. *Liber VII. De deo, angelis et fidelium ordinibus*). Главы 1–2 // Богослов.ру : сайт. URL: <https://bogoslov-journal.ru/> (дата обращения: 31.03.2026).
4. *Марей Е. С.* *Sapientiam Sine Eloquentia Prodesse Non Est Dubium*: взаимосвязь мудрости и красноречия в произведениях Исидора Севильского // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. 2013. Вып. 1 (45). С. 7–19.
5. *Роцень Д.* Имя Фома // Фома : сайт. URL: <https://foma.ru/imya-foma.html> (дата обращения: 31.03.2026).
6. *Фокин А. Р.* Исидор Севильский // Православная энциклопедия. М. : ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2011. Т. XXVII. С. 224–238.
7. *Харитонов Л. А.* «Исидор Севильский». Историко-философская драма // *Исидор Севильский*. Этимологии, или Начала : в 20 книгах. Кн. 1–3. Семь свободных искусств / пер. Л. А. Харитонова. СПб. : Евразия, 2006. С. 160–227.
8. *Bat-sheva Albert.* *Isidore of Seville : His Attitude Towards Judaism and His Impact on Early Medieval Canon Law* // *The Jewish Quarterly Review*. 1990. № 3/4. Vol. 80. P. 207–220.
9. *Isidori Hispalensis Episcopi Etymologiarum sive Originum libri XX.* / ed. W. M. Lindsay. Oxford, 1911. Versio digitalis: Angus Graham, Sultan Qaboos University, Oman. URL : https://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lsposto7/Isidorus/isi_et00.html (дата обращения: 31.03.2026).
10. *McIntyre Thomas J.* *St. Bartholomew (Nathaniel bar Tolmai)* // *Catholic365.com* – a «New Evangelization» : сайт. URL: <https://www.catholic365.com/article/20671/st-bartholomew-nathaniel-bar-tolmai.html> (дата обращения: 31.03.2026).

L. E. Ilyina

**TRANSLATION OF THE SEVENTH BOOK OF ISIDORE OF SEVILLE'S
“ETYMOLOGIES OR ELEMENTS”
(LATIN: “ETYMOLOGIAE SIVE ORIGINES”),
“ON GOD, ANGELS, AND THE ORDERS OF THE FAITHFUL”
(LATIN: LIBER VII. DE DEO, ANGELIS ET FIDELIUM ORDINIBUS).
CHAPTERS VII, IX**

Abstract: This publication presents the first Russian translation of Chapter V “On Angels” (*Caput V. De angelis*) and Chapter IX “On the Apostles” (*Caput IX. De apostolis*) from Book VII of Isidore of Seville’s “*Etymologies or Elements*.” These chapters are key to understanding medieval angelology and the apostolic tradition. The Russian translation, based on W. M. Lindsay’s Oxford edition (1911), preserves the author’s etymological argumentation: Latin terms are given in parentheses to indicate the sound and semantic connections between words (e.g., *Petrus* – *petra*, *Cephas* – *κεφαλή*). The translator’s preface contains an analysis of the linguistic features of the text (Bishop Isidore’s spelling, the distinction between *nomen/vocabulum*, *ordo/officium*, the use of the adverbs

quippe, Graece, Hebraice, Latine, etc.). The translation is addressed to Church historians, classical philologists, medievalists, and anyone interested in Latin patristics and the history of linguistic doctrines. Keywords: Isidore of Seville, Etymologies, Book VII, angels, apostles, etymology, Latin, medieval theological tradition, translation, angelology, apostolic names, Vulgate, Latin patristics.

Translated from: *Isidori Hispalensis Episcopi Etymologiarum sive Originum libri XX.* ed. W. M. Lindsay, Oxford 1911. Digital version: Angus Graham, Sultan Qaboos University, Oman. URL: https://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lsposto7/Isidorus/isi_etoo.html (mode of access: 31.03.2026).

About the author: Ilyina Larisa Evgenievna, Doctor of Philological Sciences, Candidate of Pedagogical Sciences, Associate Professor, Research Fellow, Associate Professor of the Department of Philological Disciplines of the Orenburg Theological Seminary (Russia, Orenburg).

References

1. *Voroncov S. A.* Isidor Sevil'skij v istoriko-filosofskom kontekste : dis. kand. filos. nauk. M. : MGU im. M. V. Lomonosova, 2015. 230 s. *In Russian.*
2. *Zajcev D. V., Solopov A. I., Cypilyova E. S.* Isidor Sevil'skij // Bol'shaya Rossijskaya Enciklopediya : sajt. URL: https://old.bigenc.ru/religious_studies/text/5367730 (mode of access: 31.03.2026). *In Russian.*
3. *Il'ina L. E.* Perevod sed'moj knigi «Etimologij ili Nachal» (lat. «Etymologiae sive Origines) Isidora Sevil'skogo «O Boge, angelah i chinah vernyh» (lat. Liber VII. De deo, angelis et fidelium ordinibus). Glavy 1-2. // Bogoslov.ru : sajt. URL : <https://bogoslov-journal.ru/> (mode of access: 31.03.2026). *In Russian.*
4. *Marej E. S.* Sapientiam Sine Eloquentia Prodesse Non Est Dubium: vzaimosvyaz' mudrosti i krasnorechiya v proizvedeniyah Isidora Sevil'skogo // Vestnik PSTGU I: Bogoslovie. Filosofiya. 2013. Vyp. 1 (45). S. 7–19. *In Russian.*
5. *Roshchenya D.* Imya Foma // Foma: sajt. URL : <https://foma.ru/imya-foma.html> (mode of access: 31.03.2026). *In Russian.*
6. *Fokin A. R.* Isidor Sevil'skij // Pravoslavnaya enciklopediya. M. : CNC «Pravoslavnaya enciklopediya», 2011. T. XXVII. S. 224–238. *In Russian.*
7. *Haritonov L. A.* «Isidor Sevil'skij». Istoriko-filosofskaya drama // Isidor Sevil'skij. Etimologii, ili Nachala : v 20 knigah. Kn. 1–3. Sem' svobodnyh iskusstv / per. L. A. Haritonova. SPb. : Evraziya, 2006. S. 160–227. *In Russian.*
8. *Bat-sheva Albert.* Isidore of Seville : His Attitude Towards Judaism and His Impact on Early Medieval Canon Law // The Jewish Quarterly Review. 1990. № 3/4. Vol. 80. P. 207–220. *In English.*
9. *Isidori Hispalensis Episcopi Etymologiarum sive Originum libri XX.* / ed. W. M. Lindsay. Oxford, 1911. Versio digitalis: Angus Graham, Sultan Qaboos University, Oman. URL: https://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lsposto7/Isidorus/isi_etoo.html (mode of access: 31.03.2026). *In Latin.*
10. *McIntyre Thomas J.* St. Bartholomew (Nathaniel bar Tolmai) // Catholic365.com – a «New Evangelization» : sajt. URL <https://www.catholic365.com/article/20671/st-bartholomew-nathaniel-bar-tolmai.html> (mode of access: 31.03.2026). *In English.*

Учредитель:

Религиозная организация –
духовная образовательная организация высшего образования
«Оренбургская духовная семинария Оренбургской Епархии
Русской Православной Церкви»
Журнал учреждён в 2014 году

**Вестник
Оренбургской духовной семинарии.
Вып. 1 (38) 2026**

Научное издание
Выходит 4 раза в год

Над выпуском работали:

Перевод на англ. язык: У. С. Баймуратова
Макет и вёрстка: Т. А. Новикова
Технический редактор: Н. А. Воронина
Корректор: И. А. Калугина

Адрес редакции и издателя:
460014, г. Оренбург, ул. Челюскинцев, 17
Тел./факс: +7 (3532) 43-13-24
E-mail: vestnik.orends@mail.ru

Мнение редакции может не совпадать с мнением авторов.

Дата выхода в свет 24.04.2026.
Бумага офсетная. Формат 70x100/16.
Гарнитура Georgia, Orium.
Печать офсетная. Усл. печ. л. 20,8.
Тираж 300 экз.
Свободная цена

Отпечатано
в ООО «Типография «Южный Урал»
Адрес: 460000, г. Оренбург, пер. Свободина, 4

