

СРЕТЕНСКАЯ  
ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

---

SRETENSKY  
THEOLOGICAL ACADEMY



Н А У Ч Н Ы Й Ж У Р Н А Л

СРЕТЕНСКОЕ  
СЛОВО



ОСНОВАН В 2022 ГОДУ

ВЫХОДИТ ЧЕТЫРЕ РАЗА В ГОД

4 (16)

СРЕТЕНСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ  
МОСКВА  
2025

ISSN 2782-6066 print

ISSN 2949-3587 online

Свидетельство о регистрации ПИ № ФС 77 - 82959 от 31.03.2022

**Рекомендовано к публикации Издательским советом  
Русской Православной Церкви ИС Р26-604-0113**

**Сретенское слово** : научный журнал / Сретенская духовная академия. — Москва : Издательство Сретенской духовной академии, 2025. — № 4 (16). — 216 с.

ISSN 2782-6066

«Сретенское слово» является научно-богословским журналом Сретенской духовной академии. Журнал создан с целью стать плодотворной средой для публикаций и обсуждения результатов современных исследований в области теоретической, исторической и практической теологии. В редакционный совет журнала вошли различные церковные и светские ученые, представители разных городов России и ряда иностранных государств.

Выходит четыре раза в год.

Специальности ВАК:

5.11.1. Теоретическая теология;

5.11.2. Историческая теология;

5.11.3. Практическая теология.

Статьи отбираются редакционным советом журнала на основе анонимного независимого двойного рецензирования.

**Журнал входит в перечень рецензируемых научных изданий Высшей аттестационной комиссии при Министерстве науки и высшего образования Российской Федерации, а также в «Белый список» Единого государственного перечня научных изданий, в которых публикуются основные научные результаты диссертаций на соискание ученых степеней кандидата наук и доктора наук.**

*Адрес редакции:* Сретенская духовная академия, 107031, г. Москва, ул. Большая Лубянка, д. 19, стр. 3.

*Эл. почта редакции:* journal@sdamp.ru

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

© Сретенская духовная академия, 2025

© Составление. Редакционный совет  
«Сретенское слово», 2025

T H E S C I E N C E J O U R N A L

SRETENSKY  
WORD  
(SRETENSKOE SLOVO)

FOUNDED IN 2022  
FOUR ISSUES PER YEAR

4 (16)

SRETENSKY THEOLOGICAL ACADEMY  
MOSCOW  
2025

ISSN 2782-6066 print

ISSN 2949-3587 online

Certificate of registration ПИ № ФС 77 - 82959 dated 03/31/2022

**The Edition is recommended by the Publishing Council  
of the Russian Orthodox Church IS R26-604-0113**

**Sretensky Word.** Sretensky Theological Academy. Moscow : Publishing House of Sretensky Theological Academy, 2025, no. 4 (16). 216 p.

**ISSN 2782-6066**

Sretensky Word is a scientific and theological journal of the Sretensky Theological Academy. The journal aims to become a fruitful medium for publishing and discussing the results of modern research in the field of Theoretical, Historical and Practical Theology. The editorial board of the journal includes various church and secular scholars and scientists, representatives of different cities of Russia and a number of foreign countries.

Four issues per year.

Research area (according to the List of Higher Attestation Commission of RF):

5.11.1. Theoretical Theology;

5.11.2. Historical Theology;

5.11.3. Practical Theology.

Articles are selected by the editorial board on the basis of double blind peer review process.

**The journal is included in the list of peer-reviewed scientific publications of the Higher Attestation Commission under the Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation, as well as in the “White List” of the Unified State List of Scientific Publications, which publishes the main scientific results of dissertations for the academic degrees of Candidate of Sciences and Doctor of Sciences.**

*Editorial office address:* Sretensky Theological Academy, Bolshaya Lubyanka street, 19, building 3, Moscow, 107031, Russia.

*Editorial office e-mail:* journal@sdamp.ru

*Website:* <http://journals.sdamp.ru>

© Sretensky Theological Academy, 2025

© Preparation. Editorial Board

«Sretensky Word», 2025

# Журнал СРЕТЕНСКОЕ СЛОВО

Главный редактор, председатель Редакционного совета	протоиерей Вадим Леонов, кандидат богословия, доцент, заведующий кафедрой богословия Сретенской духовной академии
Зав. редакцией	иеромонах Ириней (Пиковский), кандидат теологии, и.о. проректора по научной деятельности Сретенской духовной академии
Зав. отделами	протоиерей Вадим Леонов, В. М. Кириллин, Л. И. Маршева
Ответственный редактор	О. В. Антонова
Секретарь редакции	Е. А. Борисов

## Редакционный совет

Епископ Петергофский Силуан (Никитин)	кандидат богословия, кандидат исторических наук, доцент, ректор Санкт-Петербургской духовной академии
Епископ Звенигородский Кирилл (Зинковский)	доктор богословия, кандидат технических наук, ректор Московской духовной академии
Епископ Егорьевский Методий (Зинковский)	доктор богословия, кандидат технических наук, ректор Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета
Игумен Иоанн (Лудищев)	кандидат богословия, доцент, ректор Сретенской духовной академии
Протоиерей Вадим Суворов	доктор богословия, доцент, ректор Коломенской духовной семинарии
Протоиерей Олег Давыденков	доктор теологии, доктор богословия, кандидат философских наук, профессор, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
Архимандрит Сергей (Акимов)	доктор богословия, профессор Минской духовной академии
Протоиерей Алексей Марченко	доктор исторических наук, доктор церковной истории, профессор, начальник отдела докторантуры Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. св. равноап. Кирилла и Мефодия

<b>Протоиерей Валентин Васечко</b>	доктор теологии (Th.D.), доцент, первый проректор Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. св. равноап. Кирилла и Мефодия
<b>Протодиакон Владимир Василик</b>	доктор исторических наук, кандидат филологических наук, кандидат богословия, профессор Санкт-Петербургского государственного университета
<b>Иеромонах Тихон (Васильев)</b>	доктор философии (D.Phil. (Oxon)), Институт теологии Санкт-Петербургского государственного университета
<b>А. Ю. Виноградов</b>	доктор филологических наук, кандидат исторических наук, доцент, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»
<b>Протоиерей Дарко Джого</b>	доктор богословия, профессор православного богословского факультета имени святого Василия Острожского, Университет в Восточном Сараево
<b>В. М. Кириллин</b>	доктор филологических наук, профессор, главный научный сотрудник ИМЛИ им. А. М. Горького РАН, Московская духовная академия
<b>В. П. Лега</b>	кандидат богословия, доцент, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Московский физико-технический институт, Московский государственный лингвистический университет, Московская духовная академия
<b>Л. И. Маршева</b>	доктор филологических наук, профессор, заведующая кафедрой древних и новых языков Сретенской духовной академии
<b>О. В. Никитин</b>	доктор филологических наук, профессор, Московский государственный областной университет, Петрозаводский государственный университет
<b>Т. С. Оболевич</b>	доктор философии (Ph.D.), профессор Папского университета им. Иоанна Павла II, г. Краков
<b>М. А. Пильгун</b>	доктор филологических наук, профессор, Институт языкознания РАН
<b>Игумен Арсений (Соколов)</b>	доктор богословия, профессор Екатеринбургской духовной семинарии
<b>Л. Г. Чапаева</b>	доктор филологических наук, профессор, МПГУ

# Journal SRETENSKY WORD

**Editor-in-Chief,  
Chairman of the  
Editorial Board**

Archpriest Vadim Leonov,  
Head of the Department of Theology  
of the Sretensky Theological Academy

**Head of the Editorial Office**

Hieromonk Ireneus (Pikovsky), PhD in Theology,  
acting vice-rector for scientific activities  
of the Sretensky Theological Academy

**Heads of departments**

Archpriest Vadim Leonov, V. M. Kirillin, L. I. Marsheva

**Managing editor**

O. V. Antonova

**Editorial Secretary**

E. A. Borisov

## Editorial board

**Bishop Siluan (Nikitin)  
of Peterhof**

PhD in Theology, PhD in History, Associate Professor,  
Rector of the St. Petersburg Theological Academy

**Bishop Kirill (Zinkovsky)  
of Zvenigorod**

ScD in Theology, PhD in Technical Sciences,  
Rector of the Moscow Theological Academy

**Bishop Methodius  
(Zinkovsky) of Yegoryevsk**

ScD in Theology, PhD in Technical Sciences, Rector  
of Saint Tikhon's Orthodox University for the Humanities

**Hegumen Ioann  
(Ludishchev)**

PhD in Theology, Associate Professor,  
Rector of the Sretensky Theological Academy

**Archpriest Vadim Suvorov**

ScD in Theology, Associate Professor, Rector of the Kolomna  
Theological Seminary

**Archpriest Oleg Davydenkov**

Doctor of Theology, ScD in Theology, PhD in Philosophy,  
Professor, Orthodox Saint Tikhon's University  
for the Humanities

**Archimandrite Sergiy  
(Akimov)**

ScD in Theology, Professor of the Minsk Theological Academy

**Archpriest Alexei  
Marchenko**

Doctor of Historical Sciences, ScD in Church History,  
Professor, Head of the Doctoral Studies Department of the  
Saints Cyril and Methodius Institute for Postgraduate Studies

- Archpriest Valentin Vasechko** Doctor of Theology (Th.D.), Associate Professor, First Vice-Rector of the Saints Cyril and Methodius Institute for Postgraduate Studies
- Protodeacon Vladimir Vasilik** ScD in History, PhD in Philology, PhD in Theology, Professor of St. Petersburg State University
- Hieromonk Tikhon (Vasiliev)** DPhil (Oxon) in Philosophy, Institute of Theology of St. Petersburg State University
- A. Y. Vinogradov** ScD in Philology, PhD in History, Associate Professor, National Research University Higher School of Economics
- Archpriest Darko Djogo** ScD in Theology, Professor of Saint Basil Ostrogsky Orthodox Theological Faculty, University of East Sarajevo
- V. M. Kirillin** ScD in Philology, Professor, Chief Researcher at the A.M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Moscow Theological Academy
- V. P. Lega** PhD in Theology, Associate Professor, Saint Tikhon's Orthodox University for the Humanities, Moscow Institute of Physics and Technology, Moscow State Linguistic University, Moscow Theological Academy
- L. I. Marsheva** ScD in Philology, Professor, Head of the Department of Ancient and New Languages Sretensky Theological Academy
- O. V. Nikitin** ScD in Philology, Professor, Moscow State Regional University, Petrozavodsk State University
- T. S. Obolevich** PhD in Philosophy, Professor of Pontifical University of Ioann Paul II, Krakow
- M. A. Pilgun** ScD in Philology, Professor, Institute of Linguistics of the Russian Academy of Sciences
- Hegumen Arseniy (Sokolov)** ScD in Theology, Chief Researcher at the Sts Cyril and Methodius Institute of Post-Graduate Studies
- L. G. Chapaeva** ScD in Philology, Professor, Moscow Pedagogical State University

# СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие . . . . . 15

## I. Теоретическая теология

*Иерей Павел Сержантов*

Аскетика святителя Феофана Затворника как ключ  
к пастырским наставлениям архимандрита Иоанна (Крестьянкина)  
на примере одного письма . . . . . 19

*Иерей Вячеслав Войнов*

«Эксперимент Страстной Пятницы»:  
православный взгляд на психоделическое  
улучшение нравственности . . . . . 37

*Р. С. Киселев*

Богословское осмысление эпидемий  
в повествовательных памятниках Восточной  
и Юго-Восточной Европы XI–XVI веков . . . . . 65

## II. Историческая теология

*Н. Ю. Гвоздецкая, иеродиакон Тихон (Кусов)*

Место и роль раннехристианских святых  
Вселенской Церкви в «Церковной истории народа англос»  
Беды Достопочтенного . . . . . 91

*Г. С. Дмитриев*

Архимандрит Мелхиседек II (Минервин)  
в период наместничества его в Троице-Сергиевой лавре . . . . . 112

*Диакон Макарий Петухов*

Позднеантичная Палестина в условиях военных угроз:  
эпистолярные свидетельства  
блаженного Иеронима Стридонского .....136

### **III. Практическая теология**

*Иерей Серафим Алпатов*

Чинопоследование «12 тропарей»  
в основных Типиконах студийской традиции .....153

*Иеродиакон Василий (Немец)*

Проблема определения критерия аутентичности  
византийского богослужебного пения .....173

*Е. А. Савина*

Исследование духовной сферы выздоравливающих лиц  
с алкогольной и наркотической зависимостью  
методом глубинных интервью .....187

# CONTENTS

## I. Theoretical Theology

*Priest Pavel Serzhantov*

The asceticism of St. Theophan the Recluse as a key  
to the pastoral guidance of Archimandrite Ioann (Krestyankin)  
as exemplified by one letter ..... 19

*Priest Vyacheslav Voynov*

The “Good Friday experiment”:  
an Orthodox view of psychedelic moral enhancement ..... 37

*R. S. Kiselev*

Theological understanding of epidemics  
in narrative monuments of Eastern and South-Eastern Europe  
of the 11th–16th centuries ..... 65

## II. Historical Theology

*N. Yu. Gvozdetskaya, Hierodeacon Tikhon (Kusov)*

The place and role of early Christian saints  
of the Universal Church in the Venerable Bede’s  
“Ecclesiastical history of the English people” ..... 91

*G. S. Dmitriev*

Archimandrite Melchizedek II (Minervin)  
during his abbotship at the Trinity Lavra of St. Sergius ..... 112

*Deacon Makarii Petukhov*

Late Antique Palestine under military threats:  
epistolary testimony of Saint Jerome of Stridon . . . . . 136

### **III. Practical Theology**

*Priest Serafim Alpatov*

The office of the Twelve Troparia  
in the main Typica of the Studite Tradition . . . . . 153

*Hierodeacon Vasilii (Nemets)*

The problem of defining the criteria  
for the authenticity of Byzantine liturgical chant . . . . . 173

*E. A. Savina*

A study of the spiritual sphere of drug addicts  
and alcoholics in recovery using in-depth interviews . . . . . 187

## ПРЕДИСЛОВИЕ

**Д**орогие наши читатели! Вашему вниманию предлагается очередной номер — 4 (16) — научно-богословского журнала Сретенской духовной академии «Сретенское слово».

В соответствии с номенклатурой научных специальностей, утвержденной Приказом Министерства науки и высшего образования РФ от 24 февраля 2021 г. № 118, в рамках журнала «Сретенское слово» избраны три научных направления, которые имеют преимущественное значение в деятельности Сретенской духовной академии:

5.11.1. Теоретическая теология;

5.11.2. Историческая теология;

5.11.3. Практическая теология.

С первого номера журнала «Сретенское слово» все статьи учитываются в РИНЦ, каждой из них присваивается международный идентификатор DOI. Кроме того, все поступающие материалы проходят двойное «слепое» рецензирование, на основании которого принимается решение о дальнейшей публикации. С 27 мая 2024 г. журнал входит в перечень рецензируемых научных изданий Высшей аттестационной комиссии при Министерстве науки и высшего образования Российской Федерации, в которых публикуются основные научные результаты диссертаций на соискание ученых степеней кандидата наук и доктора наук, а также в «Белый список» Единого государственного перечня научных изданий.

С самого начала существования нашего журнала можно охарактеризовать общую позицию Редакционного совета как принцип открытости для всех исследователей — церковных и светских, чьи наработки будут соответствовать тематике данного издания и необходимому уровню научно-богословских публикаций. Поэтому в редакционный совет журнала вошли

различные церковные и светские ученые, представители разных городов России и ряда иностранных государств.

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

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

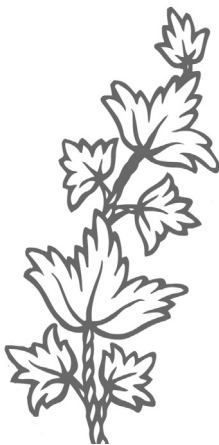
ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ  
ТЕОЛОГИЯ

---

I

---

THEORETICAL  
THEOLOGY





# АСКЕТИКА СВЯТИТЕЛЯ ФЕОФАНА ЗАТВОРНИКА КАК КЛЮЧ К ПАСТЫРСКИМ НАСТАВЛЕНИЯМ АРХИМАНДРИТА ИОАННА (КРЕСТЬЯНКИНА) НА ПРИМЕРЕ ОДНОГО ПИСЬМА

**Иерей Павел Борисович Сержантов**

*Кандидат философских наук, магистр богословия, доцент кафедры богословия, руководитель магистерского профиля «Пастырское душепопечение и миссия в современном мире» в Сретенской духовной академии (Россия)*  
serzhantov.p@sdampru ORCID: 0009-0006-9868-8684

DOI: 10.54700/qb7f4k67

**Аннотация.** В статье предпринята попытка комплексного анализа письма архимандрита Иоанна (Крестьянкина) к неустановленному иеродиакону. Письмо неизменно публикуется с 2004 г. в сборниках эпистолярного наследия архимандрита Иоанна. Новизна статьи состоит в том, что проработана тема датировки письма и установлено, что автор в несколько перефразированном виде цитирует доклад митрополита Крутицкого Ювеналия в день канонизации Преосвященного Феофана (Говорова), 6 июня 1988 г. Установлено, что письмо сопровождалось вложением машинописного текста святителя Феофана Затворника «Утешение в скорби». В письме и вложении кратко обсуждается тема вечных и временных мук, монашеского обета послушания, обетов Таинства хиротонии с акцентированием на исихастские упражнения в памяти смертной и откровении помыслов; в умной молитве, непрестанной, как дыхание; в акцентированной борьбе против страсти уныния. Отмечается важность духовного дара просвещения сердца и естественного созерцания. Также в письме встречается аллюзия на соотнесение событий духовной жизни с тремя этапами аскетического пути христианина, по словам архимандрита Иоанна, близким по смыслу к рассуждениям святителя Феофана. Рассматриваются разные типы духовного руководства в русской исихастской традиции. Также прослеживается, как скорби помогают человеку в духовном руководстве помимо духовника, о чем пишут

архимандрит Иоанн, преподобный Серафим (Романцов, духовник архимандрита Иоанна), святитель Феофан Затворник. Заключает статью вывод о том, что подобный комплексный анализ позволяет более фундаментально прочитывать пастырские письма архимандрита Иоанна (Крестьянкина), ставить их в необходимый историко-аскетический контекст, дающий дополнительные сведения, значимые для богословских исследований русского исихазма.

**Ключевые слова:** аскетика, теоретическая теология, исихазм, святитель Феофан Затворник, архимандрит Иоанн (Крестьянкин).

**Для цитирования:** *Сержантов Павел, свящ.* Аскетика святителя Феофана Затворника как ключ к пастырским наставлениям архимандрита Иоанна (Крестьянкина) на примере одного письма // Сретенское слово. Москва : Изд-во Сретенской духовной академии, 2025. № 4 (16). С. 19–36. DOI: 10.54700/qb7f4k67

## THE ASCETICISM OF ST. THEOPHAN THE RECLUSE AS A KEY TO THE PASTORAL GUIDANCE OF ARCHIMANDRITE IOANN (KRETTYANKIN) AS EXEMPLIFIED BY ONE LETTER

**Priest Pavel Serzhantov**

*PhD in Philosophy; Associate Professor, Head of the pastoral profile  
of the Master's degree program at the Sretensky Theological Academy (Russia)*  
serzhantov.p@sdamp.ru ORCID: 0009-0006-9868-8684

---

DOI: 10.54700/qb7f4k67

---

**Abstract.** The article attempts to comprehensively analyze the letter of Archimandrite Ioann (Krestyankin) to an unidentified hierodeacon. The letter has been regularly published since 2004 in collections of Archimandrite Ioann's epistolary legacy. The novelty of the article lies in the fact that the topic of the letter's dating has been examined and it has been estab-

lished that the author, in a slightly paraphrased form, quotes the report of Metropolitan Youvenaliy of Krutitsy on the day of the canonization of His Eminence Theophan (Govorov) on June 6, 1988. It has been established that the letter was accompanied by an enclosure of a typewritten text by St. Theophan “Consolation in Sorrows”. The letter and the enclosure briefly discuss the topic of eternal and temporal torment, the monastic vow of obedience, and the vows of the Sacrament of Ordination, with emphasis on the Hesychastic exercises in the remembrance of death and the revelation of thoughts; in mental prayer, unceasing as breathing; in the emphasized struggle against the passion of despondency. The importance of the spiritual gift of enlightenment of the heart and natural contemplation is noted. The letter also contains an allusion to the correlation of spiritual events with the three stages of a Christian's ascetic path, according to Archimandrite Ioann, similar in meaning to the reasoning of Saint Theophan. Various types of spiritual guidance in the Russian Hesychast tradition are considered. It also traces how sorrows assist a person in spiritual guidance beyond that of a spiritual father, as described by Archimandrite Ioann, St. Seraphim (Romantsov, Archimandrite Ioann's spiritual father), St. Theophan the Recluse. The author concludes that such a comprehensive analysis allows for a more fundamental reading of Archimandrite Ioann (Krestyankin's) pastoral letters, placing them in the necessary historical and ascetic context, providing additional information significant for theological research on Russian hesychasm.

**Keywords:** asceticism, theoretical theology, hesychasm, St. Theophan the Recluse, Archimandrite Ioann (Krestyankin).

**For citation:** *Pavel Serzhantov, priest. The asceticism of St. Theophan the Recluse as a key to the pastoral guidance of Archimandrite Ioann (Krestyankin) as exemplified by one letter // Sretensky Word. Moscow : Sretensky Theological Academy Publ., 2025. No. 4 (16). Pp. 19–36. DOI: 10.54700/qb7f4k67*

**И**сследователи пастырского опыта архимандрита Иоанна (Крестьянкина, 1910–2006) неоднократно обращали внимание, насколько высоко старец Иоанн ценил духовные советы и аскетические рассуждения святителя Феофана Затворника. Действительно, в наследии архимандрита Иоанна мы можем встретить цитаты из святителя Феофана, в том числе

цитируются его молитвы<sup>1</sup>. Своей пастве отец Иоанн советует внимательно познакомиться с трудами святителя Феофана, относиться к нему как к старцу-архиерею, в практических наставлениях которого надежно передается церковное учение. В настоящий момент есть все основания приступить к содержательному рассмотрению этих двух авторов вместе. Более предметное сопоставление их текстов будет содействовать углубленному изучению аскетического наследия этих выдающихся подвижников и, в целом, русского исихазма<sup>2</sup>. Для того чтобы добиться максимальной аналитичности рассмотрения, мы в данной статье сфокусируем внимание на одном из писем архимандрита Иоанна.

Приведем данное небольшое письмо полностью: «Дорогой отец иеродиакон! “Этого я не могу, этого не хочу, этого не буду!” И остается духовникам, выслушав Ваше откровение, только руками развести и заплакать о грядущем на Вас бедствии. И ведь оно уже и сейчас у Вас началось, и уже душит Вашу жизнь и живую душу, и она — душа — задыхается. Очнитесь сейчас хоть ради того, чтобы отступили нынешние Ваши муки. А я молиться о Вас буду, да прозреет сердце Ваше и устрасится вечных мук, которые труднее, чем нынешние Ваши страдания. Почитайте во утешение себе и вразумление святителя Феофана Затворника. У него все истинно, свято и безукоризненно канонически» [Иоанн (Крестьянкин) 2023: 457–458].

Необходимо признать, что едва ли когда-то представится возможность установить место служения, имя и фамилию иеродиакона — адресата архимандрита Иоанна. Сохранилось много подобных писем старца Иоанна, которые начинаются с приветствия — в публикациях указывается первая буква имени и обозначается статус священнослужителя, например: «Дорогой отец К.!» Но в данном случае мы не знаем инициала

---

<sup>1</sup> Слова святителя Феофана не раз перефразирует старец Иоанн в своих письмах: «Я всегда поминаю Вас в молитвах, но моя молитва только пособие, а не главная производительная сила. Сия в Ваших руках» [Летопись 2023: 138].

<sup>2</sup> Исследования, посвященные аскетическому наследию архимандрита Иоанна, постепенно активизируются. В 2025 г. силами Сретенской духовной академии были проведены I и II Научно-практические конференции «Пастырская аскетика архимандрита Иоанна (Крестьянкина)», недавно была защищена первая кандидатская диссертация по богословской тематике, напрямую связанной со старцем Иоанном, см. [Андрей (Коротков) 2024].

имени иеродиакона, зато известен его сан и принадлежность к иночеству, указанные как будто в напоминание ему о намерении и обете служить у Престола Божия в монашеском звании. Очевидно, что в задачи публикаторов сравнительно недавно написанных писем входило по возможности анонимизировать их авторов, поскольку в письмах часто рассматривался внутренний кризис и конфликтные отношения адресата с близкими ему людьми. В этих условиях лишь изредка представляется возможным установить авторство письма. По сравнению с проблемой адресата проблема датировки выбранного письма не представляется такой сложной. Начнем с нее и будем далее двигаться в линиях аскетической трактовки письма старца Иоанна, сопоставляя его с опытом духовного руководства, характерного для святителя Феофана.

### **Датировка письма**

На первый взгляд вопрос с датировкой легко разрешим: в письме старец Иоанн называет Преосвященного Феофана святителем, следовательно, письмо написано не раньше июня 1988 г. (время канонизации Преосвященного Феофана). Этого письма нет в сборнике писем архимандрита Иоанна, который был опубликован в 2000 г. Оно впервые появляется в сборнике писем, опубликованном в 2004 г. Это задает диапазон возможных дат написания письма — с 1988 по 2003 г. Однако есть нюансы: порой святителем могут называть архиерея задолго до канонизации, так было и с Преосвященным Феофаном [Летопись 2019: 626].

Для уточнения этого вопроса исследуем внимательнее концовку представленного в статье письма, старец Иоанн советует иеродиакону: «Почитайте во утешение себе и вразумление святителя Феофана Затворника. У него все истинно, свято и безукоризненно канонически». Совет читать святителя сопровождается комплиментарными словами в адрес Преосвященного Феофана. Что они означают? Напрашивается следующее предположение: истинность означает достоинства в догматических текстах Преосвященного Феофана, святость относится к его аскетике, безукоризненность каноническая связана с церковным правом, которое святитель не преподавал, но реализовывал его, когда служил правящим архиереем на Тамбовской и Владимирской кафедрах. Данное предположение нуждается в проверке, особенно поскольку у старца Иоанна не раз встречается

формула «истинно, свято и безукоризненно канонически», что нельзя считать спонтанной похвалой почившему епископу<sup>3</sup>.

Удалось установить, что слова старца Иоанна о святителе Феофане являлись приблизительной цитатой, из доклада, сделанного в день канонизации святителя Феофана, 6 июня 1988 г. Представил его митрополит Крутицкий и Коломенский Ювеналий на Освященном Поместном Соборе Русской Православной Церкви, посвященном тысячелетию Крещения Руси<sup>4</sup>. Делая обзор практики церковной канонизации, митрополит Ювеналий сказал об основаниях для причисления к лику святых: «В семнадцатом веке, по свидетельству Патриарха Нектария, три вещи признавались причиной истинной святости в людях: [α] православие безукоризненное; [β] совершение всех добродетелей, за которыми следует противостояние за веру, даже до крови; [γ] проявление Богом сверхъестественных знамений и чудес»<sup>5</sup>.

Итак, в докладе мы читаем слова из письма: *истинная святость, безукоризненное православие*, — и все эти слова произнесены в докладе о канонизации, причем канонизировался именно Преосвященный Феофан. В этом и заключается причина, по которой архимандрит Иоанн писал, что у святителя Феофана все *истинно, свято и безукоризненно канонически*. Все четыре элемента, перечисленные архимандритом Иоанном, являются перифразой из доклада митрополита Ювеналия, опиравшегося на монографию Е. Голубинского, посвященную православной агио-

<sup>3</sup> Приведем еще пример: «На все Ваши недоумения, вопросы, заблуждения — ответит и поведет по жизни истинный старец и православный архиерей — святитель Феофан, Затворник Вышенский. Другого я указать Вам не могу. У святителя Феофана все кристально чисто, и по любви сердечной к людям — чадам Божиим, и все истинно, свято и безукоризненно канонически» [Иоанн (Крестьянкин) 2023: 369–370].

<sup>4</sup> Ювеналий, митр. Крутицкий и Коломенский. О канонизации святых в Русской Православной Церкви [URL: <https://orthodox.spbu.ru/kanoniza.htm> (дата обращения: 22.04.2025)].

<sup>5</sup> В докладе указан адрес цитаты: «Голубинский Е. История канонизации святых в Русской Церкви. М., 1903. С. 197». Это ошибка, искомая цитата находится на с. 28. Е. Голубинский на с. 28 также уточняет, что Патриарх Иерусалимский Нектарий (†1680) размышлял о канонизации в тексте *Περὶ τῆς ἀρχῆς τοῦ πάλα ἀντίρρησις*. Нектария, патриарха Иерусалимского, не следует путать с Нектарием, архиепископом Константинопольским (IV).

логии. Таким образом, слово *канонически* здесь не имеет отношения к тому, что святитель Феофан как архиерей руководствовался каноническим правом. Под статусом каноничности имеется в виду канонизация — безукоризненное православие святителя Феофана было причиной истинной святости его жизни и основанием для церковной канонизации в 1988 г. Так следует понимать слова из письма старца Иоанна. Предполагаемые даты написания письма — с 1988 по 2003 г. — мы подтвердили.

### **Вложение в письмо**

Следующий вопрос, который необходимо выяснить: почему старец Иоанн пишет иеродиакону о его конкретных проблемах, но советует читать святителя Феофана «вообще», не указывая конкретного текста? Следует учесть, что святитель Феофан принадлежит к числу самых плодотворных церковных авторов, чье собрание творений насчитывает десятки томов. Чтение святителя Феофана в целом заняло бы месяцы и годы у иеродиакона. Интересно, что в других письмах архимандрита Иоанна встречаются конкретизирующие указания — читать книгу святителя Феофана «Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться»<sup>6</sup> или читать конкретную молитву святителя, взятую из «Кратких мыслей на каждый день года»<sup>7</sup>. Как возможно было для иеродиакона без конкретизирующих указаний понять, что именно у святителя следует читать?

Сделаем предположение, что в письмо был вложен листок с «самиздатовским» текстом святителя Феофана, который и должен был стать тем конкретным текстом, утешающим иеродиакона. В сборнике писем старца

---

<sup>6</sup> Отец Иоанн писал, что различные обстоятельства нашей жизни с Божией помощью могут руководить нас: «Священник не всякий может сейчас стать надежным духовным руководителем, и на это наше внимание есть, наше понимание происходящего, и все это с Божией помощью... помощником Вам... сейчас мог бы быть святой святитель Феофан Затворник. Для начала почитайте его книгу “Что такое духовная жизнь и как на нее настроиться”. Да почаще причащайтесь» [Иоанн (Крестьянкин) 2023: 126].

<sup>7</sup> Архимандрит Иоанн делился своим опытом: «Нашел две молитовки у святителя Феофана и очень утешаюсь ими, при моей многозаботливости: “Господи! Тебе все ведомо; сотвори со мною, как изволишь”, а вторая: “Господи, Господи! помоги и даруй силы ходить в воле Твоей. Аминь”» [Иоанн (Крестьянкин) 2023: 486].

Иоанна, выпущенном в 2023 г., говорится о том, что отец Иоанн имел обыкновение вкладывать в письма листки, в книге приведено несколько таких примеров. Первый пример — это текст из книги «Утешение в скорби (из сочинений преосвященного епископа Феофана)». Тема «Утешения в скорби» совпадает с темой письма к иеродиакону. Значит, нам следует сравнить текст святителя Феофана с письмом архимандрита Иоанна, чтобы подтвердить или опровергнуть высказанное предположение. Для сравнения выберем из текста святителя Феофана и старца Иоанна то, что сближает эти тексты, и представим это в виде таблицы.

Святитель Феофан Затворник	Архимандрит Иоанн (Крестьянкин)
<p>Скажи еще, скорбящий: ты грешен или нет? Конечно, грешен. А если грешен, то радуйся, что пришел огонь скорби, пополюющий твой грех. Ты все смотришь на теперешнее горе, а перенесись-ка в другую жизнь, стань на суде Божиим и посмотри оттуда на свое горе. Если ты чувствуешь, что непременно будешь осужден, то что в сравнении с последствиями того осуждения все теперешние скорби и бедствия? Говори же: по грехам моим достается мне так, и я благодарю Господа Бога, что благодать Его ведет меня к покаянию. Когда расположишь себя так, то не будешь тяготиться горем, а скажешь &lt;...&gt; по грехам моим не того еще я стою [Феофан Затворник 2007: 425–426].</p>	<p>Дорогой отец иеродиакон!.. остается духовникам, выслушав Ваше откровение, только руками развести и заплакать о грядущем на Вас бедствии. И ведь оно уже и сейчас у Вас началось, и уже душит Вашу жизнь &lt;...&gt; Очнитесь сейчас хоть ради того, чтобы отступили нынешние Ваши муки. А я молиться о Вас буду, да прозреет сердце Ваше и устрашится вечных мук, которые труднее, чем нынешние Ваши страдания. Почитайте во утешение себе и вразумление святителя Феофана Затворника [Иоанн (Крестьянкин) 2023: 457–458].</p>

Из таблицы видно, что буквального совпадения двух текстов нет, тем не менее мысли, выраженные в текстах, определенно сходны. Объединяющей темой представленных двух текстов являются страдания и скорби христианина; пастырь хочет облегчить их, указывает на то, что безропотное перенесение временных страданий смиряет душу, очищает ее и помогает ей

избежать осуждения на Страшном Суде, избежать гораздо более тягостных вечных мук. Каждый из текстов имеет свою акцентуацию. У святителя Феофана — это осознание своей греховности и благодарность Богу за то, что Он попустил скорби для покаянного очищения от грехов. В отдельных случаях человеку нужно «утяжеление» жизни для того, чтобы он духовно пробудился и начал покаянные труды<sup>8</sup>.

Для отца Иоанна значение скорбей в жизни христианина представлялось настолько великим, что он считал: скорби могут в чем-то заменить человеку духовного руководителя. Эту же мысль высказывал духовник отца Иоанна преподобный Серафим (Романцов): «Как спастись, если нет старцев? — Все имеют скорби. Они заменяют старцев, так как их попускает Господь, зная сердце каждого. Никто не поможет и не изменит, если не менять себя. Начинать надо со внимания к языку и уму. И надо постоянно следить за тем, чтобы обвинять себя, а не других» [Глинская мозаика 1997: 212]. Эта мысль присутствует в письмах архимандрита Иоанна (Крестьянкина). Скорби содействуют духовному пробуждению, если их принимать как из руки Божией. Святитель Феофан пишет, что при таком настрое человек не будет тяготиться горем, отец Иоанн со своей стороны добавляет, что необходима молитва для того, чтобы сердце прозрело и посреди страданий человека посетило утешение. На основании вышесказанного можно сделать вывод: в высшей степени вероятно, что письмо к иеродиакону сопровождалось листком с произведением святителя Феофана «Утешение в скорби», и этот листок должен был объяснить иеродиакону то, что написал и чего не написал ему отец Иоанн.

Следующий вопрос связан с тем, что означает «прозрение сердца», о котором говорит отец Иоанн, — это не просто красивая метафора. Сердце может быть ослеплено страстью и потом прозреть, откроются очи сердечные, человек сердцем увидит, почувствует истинное свое положение, сердце подскажет ему. О прозрении сердца иеродиакону обещал молиться архимандрит Иоанн. Об этом же духовном даре для ефесян молился апостол Павел: *Непрестанно благодарю за вас Бога, вспоминая о вас в молитвах моих, чтобы Бог Господа нашего Иисуса Христа, Отец славы, дал вам Духа премудрости и откровения к познанию Его, и просветил очи сердца вашего*

<sup>8</sup> Читая строки святителя Феофана о страдании и покаянии, невольно вспоминаются те страницы Лествицы, в которых преподобный Иоанн описывает условия «Темницы», где проходят покаяние добровольные узники [Лествица 1997: 130–140].

(τοὺς ὀφθαλμοὺς τῆς καρδίας ὑμῶν), дабы вы познали, в чем состоит надежда призвания Его, и какое богатство славного наследия Его для святых... (Еф 1, 16–18). Очевидно, молитва отца Иоанна о просвещении сердца была вдохновлена Посланием и молитвой апостола Павла.

Святитель Феофан считал, что именно очищение сердца способствует отверзанию очей сердца, чтобы по благодати созерцать откровения и исполняться премудрости: «Сердце, как ни очищай (если можешь без благодати), не даст мудрости; а дух премудрости — не придет, если не уготовано ему в жилище чистое сердце» [Феофан Затворник 1998: 106]. Под сердцем имеется в виду внутренний человек, который хранит страх Божий, сознание полной зависимости от Бога, совесть, неудовлетворенность ничем тварным. С грехопадением очи сердца закрылись, зрение духа «человек хотел заменить <...> отвлеченнейшими построениями ума, идеальничанием» [Там же: 107]. Для того чтобы значительно изменить жизнь человека, недостаточно теоретизирования и усиленной мотивации, нужно воспользоваться методом синергии<sup>9</sup>, содействия Бога и человека: «Христос есть не только Великий Учитель. Он Спаситель мира, давший человечеству новые силы, обновивший человечество» [Иларион (Троицкий) 1992: 35].

Духовное зрение имеет степени: вначале оглашенные получают частичный очерк духовной жизни, потом этот очерк дополняется и проясняется по благодати через чтение Библии. Апостол Павел желает, чтобы ефесяне были возведены до высот — ясного зрения Божественного порядка вещей, икономии спасения [Феофан Затворник 1998: 109]<sup>10</sup>. Прозрение сердца в сильном смысле — это *естественное созерцание*, очистившийся ум поднимается к ступени исихии (безмолвия ума от страстных помыслов),

<sup>9</sup> О значении метода в науке проф. Белов пишет: «Для науки не столько важно, что именно мы узнаем, сколько как мы это делаем; научный метод не отменяет других форм познания, но в тех случаях, где его получается применить, придает ему глубину и делает полученное знание общечеловеческим достоянием» [Белов 2024: 20].

<sup>10</sup> Об этом говорится и в тексте «Утешение в скорбях»: «Тебе тяжело, да разве случай это устроил?.. Осмотрись же, и увидишь, может быть, благие о тебе намерения Божии в постигшей тебя скорби: или грех какой-нибудь очистить хочет Господь, или от дела греховного отвесть, или дать тебе случай показать свое терпение и верность Ему, или Он Сам желает потом удивить на тебе величие милосердия... приложи то к ране своей, и умалится жгучесть ее» [Феофан Затворник, свят. 2007: 424–425].

на молитве ум соединяется с сердцем. Апостол Павел желает, чтобы ефесяне просвещенными очами сердца созерцали: 1) что дается христианам после их обращения во все время их земной жизни; 2) какое славное достояние ожидает их в будущем; 3) как много Бог сделал для устройства спасения. — Был ли знаком отец Иоанн с толкованиями на Апостола Павла святителя Феофана? Да, он очень ценил эти толкования, даже был инициатором их переиздания<sup>11</sup>.

## Духовная ситуация в жизни адресата

Какие именно сложности в духовной жизни были у иеродиакона? Приходится признать, что из текста письма к иеродиакону это трудно определить. Впрочем, если обратиться к исихастской традиции как к методу, позволяющему лучше понять тексты архимандрита Иоанна и святителя Феофана, можно сделать предположение. Архимандрит Иоанн пишет о грядущем на иеродиакона бедствии: «Оно уже и сейчас у Вас началось, и уже душит Вашу жизнь и живую душу, и она — душа — задыхается. Очнитесь сейчас». *Дыханием души* в исихастской аскетике называется молитва, душа без молитвы не может быть живой, как тело — без дыхания, ср. Лествица 27: 61 [Лествица 1997: 428]. Душа задыхается без молитвы, верный показатель наличия духовной жизни у человека — это живая усердная молитва. Архимандрит Иоанн знал это на опыте, он проходил школу молитвы в условиях жестоких гонений, ежедневно в заключении молясь предсмертной молитвой. Затем были молитвы в общежительном Печерском монастыре среди многочисленной паствы. За последние годы жизни по немощи старец почти не принимал паломников, но это способствовало исихастскому деланию старца: «Молитва и моление в уединении обретают иное качество» [Архимандрит Иоанн 2025: 440].

Также отметим, что врагом молитвы в исихастской традиции считается страсть уныния<sup>12</sup>. Возможно, иеродиакон страдал от уныния: «Не могу совершать келейное правило. Не хочу идти на всенощное бдение. Не буду

<sup>11</sup> Помимо этого, архимандрит Иоанн советовал издать календарь с цитатами из святителя Феофана [Иоанн (Крестьянкин) 2023: 394–395].

<sup>12</sup> Уныние — это весьма своеобразная страсть, с IV в. прописанная среди восьми основных страстей и с трудом вписывающаяся в учение о корневых страстях (самовозношение, своекорыстие и чувственность) [Сержантов 2024: 48–49].

оставаться в этом монастыре, вернусь домой». Сопротивляться унынию необходимо, понуждая себя на молитву, через отсечение воли. Этому деланию монах обучается через послушания. Начало письма к иеродиакону показывает, что у него, видимо, с послушанием также были серьезные проблемы, имело место неумение-нежелание отсекал свою волю.

Иеродиакон обращался к духовникам с «откровением», ища совета, помощи, ходатайственной молитвы. О чем идет речь в данном случае? Это может быть обычный откровенный разговор, но под откровением исихасты понимают не только духовное созерцание и пророчества, но и специфический исихастский опыт — *откровение помыслов*, то есть аскетическую монашескую практику, на базе которой в свое время сформировалась практика регулярной приходской исповеди. Также под «откровением» в традиции понимают «видение», которого сподобился иеродиакон и впоследствии рассказал о нем духовнику, тогда, учитывая «непослушливое самолюбие» адресата, старцу Иоанну нужно бы ставить вопрос о том, что адресат находится в прелести, и иеродиакону не следует думать о видениях и рассказывать о них. Архимандрит Иоанн обязательно предупредил бы отца иеродиакона о прелести, как он делал это в других своих письмах. Но предупреждения в данном случае не последовало. Следовательно, речь идет об исихастском понятии «откровение помыслов» в широком смысле слова<sup>13</sup>.

Напоминание о вечных муках в письме является также очень распространенной исихастской практикой *памяти смертной* и *памяти о Страшном Суде*. Об этих духовных упражнениях, пробуждающих нас от греховного сна, много писал святитель Феофан и, вслед за ним, — старец Иоанн.

## Ремарка о духовном руководстве

Нам представляется, что тема руководства писаниями святителя Феофана должна быть поставлена в более *общий контекст духовного руководства*, тем более что иеродиакон в своем обращении к старцу Иоанну искал тех или иных форм руководства от него. Итак, в греческой традиции сформировалось несколько форм духовного руководства, укажем на главные:

---

<sup>13</sup> Откровение помыслов старцу, рассуждение о помыслах со старцем, отсечение страстных помыслов и подвиг послушания преподобный Дорофей Газский считал самым кратким путем к ступени священного безмолвия (исихии).

1) руководство духовного отца (не любой священник имеет благословение принимать исповедь, становиться духовным отцом); 2) руководство старца (осуществляется в пространстве монастырской жизни, где ежедневно общаются наставник-старец и послушник, открывающий помыслы старцу).

Русский исихазм и в целом русская духовная традиция добавила сюда еще несколько форм руководства и преобразовала бытовавшие у греков формы руководства:

1) это духовная жизнь монахов вдвоем-втроем, с единомысленными братьями, взаимное откровение помыслов и рассуждение о них, на основе руководства Священным Писанием и святоотеческими книгами (об этом пишет преподобный Паисий (Величковский), также об этом свидетельствуют поздние письма святителя Феофана)<sup>14</sup>;

2) руководство у исповедального священника («дежурный священник», «священник, помогающий служащему священнику» — это наиболее распространенная форма приходского душепопечения);

3) руководство у духовного отца (такому пастырю в его духовном руководстве словесными овцами может помогать «подпасок», об этом упоминал священномученик Сергей Мечёв);

4) руководство у старца, пекущегося о монастырских послушниках и, порой, — о паломниках (святитель Феофан в затворе не общался с паломниками, при этом он уподоблял отношения старца и послушника догматическому понятию *περιχώρησις* (греч. — «взаимопроникновение»), «у отца и сына образуется неразрывная связь, так что отец и сын, а равно сын и отец духовно объединены друг с другом (*wzajemnie zjednoczeni*), срастворены не только во время делания, но и на всю вечность» [Saszko 2021: 74]; старцы Оптиной пустыни имели послушников и принимали паломников).

Сравним то, что мы выше сказали о формах духовного руководства, с тем, что находим у старца Иоанна. В письме к Л. отец Иоанн отвечает на поиски духовного руководства: «Я духовником уже стать не могу никому по своей старческой немощи. А Вы для начала начните руководствоваться книгами святителя Феофана, Затворника Вышенского. Это надежнее.

<sup>14</sup> Здесь еще раз подчеркнем, что у архимандрита Иоанна (Крестьянкина) посетившие человека скорби рассматриваются как «исполняющие обязанности духовного руководителя», аналогичным образом у святителя Феофана рассматривается руководство человека духовником и духовное руководство совестью [Черный 2024: 53].

И молитесь Господу о даровании Вам духовника. Но не спешите первого встречного священника назвать духовным отцом. Ходите в церковь, исповедуйтесь, спрашивайте о волнующих Вас вопросах у многих, и только когда поймете, что из многих — один самый близкий душе Вашей, будете обращаться только к нему» [Иоанн (Крестьянкин) 2023: 182–183].

В приведенной цитате мы видим:

1) все начинается с молитвы о даровании духовника и *руководства по книгам святителя Феофана*, понимания скорбей как знамений, которые являются руководящими указаниями на христианском пути;

2) продолжается исповедью у разных священников (не спешить первого встречного священника, исповедального священника, называть духовным отцом);

3) затем появляется духовный отец (человек обращается за исповедью и духовным советом «только к нему»);

4) сам архимандрит Иоанн воспринимается адресатом как старец (в ответе отец Иоанн с некоторой иронией говорит, что у него старческие — немощи, по этим причинам он не может стать духовником всех, кто об этом просит).

В вышеприведенном кратком рассуждении отца Иоанна о духовном руководстве заметно влияние преподобного Паисия (Величковского), Оптиных старцев, святителя Феофана Затворника.

## **Период испытаний на аскетическом пути**

Вернемся к предмету нашего изначального рассмотрения: архимандрит Иоанн в письме призывает иеродиакона очнуться, «чтобы отступили нынешние <...> муки». То есть иеродиакон находится в «духовном сне, забытьи», он тяготится своим текущим положением, видимо, он стал забывать, зачем пришел в монастырь, с чего начиналась монашеская жизнь.

Святитель Феофан в Тамбовский период напоминал пастве, что новопостриженные монахини, как апостол Петр, вдохновенно идут по воде к Христу, — затем у них начинается период испытаний, страхов, сомнений, опасности утонуть, здесь нужно взывать ко Спасителю, чтобы Он помог и вывел на берег, дал обрести твердую почву под ногами рядом с Собой. Это представление о трех этапах кратко отражено в «Утешении в скорби».

Святитель пишет скорбящему: «Тебе тяжело теперь, а прежде разве не видал ты веселых дней? Конечно, видал. Бог даст, и еще увидишь. Перетерпи же, и прояснится над тобою небо. В жизни, как в природе: то светлые, то мрачные дни. Мрачные говорят тебе, что ты в изгнании и под гневом, а светлые дают мысль, что ты не совсем заброшен, что тебя хотят щадить и миловать. Помни это и терпи, подкрепляя себя упованием» [Феофан Затворник 2007: 424].

Итак, в письмо иеродиакону архимандрит Иоанн вложил Феофаново рассуждение о трех этапах: 1) веселые дни новоначальной жизни в прошлом, 2) тяжелые дни сейчас чередуются со светлыми (небо часто закрыто тучами<sup>15</sup>; мрачных дней больше, чем светлых, человек сознает себя то изгнанником из рая, над которым справедливо действует гнев Божий, то, в моменты просветления, — не покинутым милостью Божией), 3) в будущем наступит момент, когда небо прояснится над человеком (этот помысел делает человека сильнее, дает ему надежду во мраке). Это не теория, не книжное знание, отмеченное печатью древности, святитель Феофан хотел «богословствовать не для удовлетворения нашего интеллектуального любопытства <...> но <...> чтобы иметь жизнь избыточную в Истине» [Гаврюшин 2011: 311]. Подобные взгляды, разделенные на три этапа, мы находим у архимандрита Иоанна в одном из писем [Письма 2004: 67–68]. У архимандрита Иоанна используется образ духовного взросления, но при этом мы читаем у него и то, о чем писал святитель Феофан: не следует забывать, что за вражьими тучами прячется солнце, — это упование укрепляет человека и помогает выдержать испытания, сохранив верность Христу.

## Заключение

Мы рассмотрели письмо архимандрита Иоанна (Крестьянкина) к некоему иеродиакону; удалось выяснить, что в письме цитируется доклад митрополита Ювеналия, произнесенный в день канонизации Преосвященного Феофана Затворника (1988). Это позволило уточнить смысл той части

<sup>15</sup> В слепопленной библейской традиции слово «небо» используется как эвфемизм, благочестивая замена слову «Бог». Таким образом, «небо, скрытое тучами» означает, что Бог в это время скрывает Свое присутствие от человека, и это временно делает мрачной жизнь человека.

письма архимандрита Иоанна, где приводится доклад. Также было установлено, что совет читать святителя Феофана для наставления и утешения сопровождался листком, который был вложен в данное письмо, однако никогда не публиковался с ним. И письмо при публикациях не снабжалось комментарием о самом факте такого вложения. Листок с текстом «Утешение в скорби» представляет собой отдельное произведение, оно было написано святителем Феофаном для журнала «Домашняя беседа», в судьбе которого он активно участвовал. Все вышесказанное позволило получить содержательный контекст рассуждений архимандрита Иоанна о временных и вечных муках.

Данный контекст был дополнительно обогащен иными темами: исихастскими духовными упражнениями на тему памяти смертной и памяти о Страшном Суде; опытом духовного пробуждения и покаяния, умной молитвы, непрестанной, как наше дыхание, переходящей в сердце; темой прозрения сердца и естественного созерцания, духовного чтения, понимания скорбей в контексте трех этапов аскетического пути. Нам представляется, что подобное рассмотрение открывает более широкий контекст советов из пастырского наследия старца Иоанна (Крестьянкина).

## Источники

Глинская мозаика. Воспоминания паломников о Глинской пустыни 1942–1961 / Сост. Г. Пыльнева. Москва : Паломник. 1997. 224 с.

*Иоанн (Крестьянкин), архим.* Письма разных лет. Москва : Вольный Странник, 2023. 592 с.

Лествица, возводящая на небо, преподобного отца нашего Иоанна, игумена Синайской горы. Москва : Правило веры, 1997. 671 с.

Летопись жизни и творений святителя Феофана, Затворника Вышенского. 1815–1894: В 6 т. Т. II.: 1859–1863. Москва : Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2019. 680 с.

Летопись жизни и творений святителя Феофана, Затворника Вышенского. 1815–1894: В 6 т. Т. VI: 1889–1894. Кн. 2: 1892–1894. Москва : Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2023. 760 с.

Письма архимандрита Иоанна (Крестьянкина). Издание Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря, 2004. 496 с.

Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника. Толкование посланий апостола Павла. Послание к ефесеям. Москва : Паломник, Правило веры, 1998. 498 с.

*Феофан Затворник, свят.* Утешение в скорби // Созерцание и размышление. Москва : Правило веры, 2007. С. 422–426.

## Литература

*Андрей (Коротков), иером.* Методология создания богослужебного последования преподобноисповеднику на церковнославянском языке (на примере службы архимандриту Иоанну (Крестьянкину)) / Дис... канд. богословия. Москва, 2024. 289 с.

Иоанн (Крестьянкин), архимандрит. Биография в документах и фактах / Сост. А. Г. Горюнова. Москва : Вольный странник, 2025. 480 с.

*Белов А. М.* Основы филологии. Москва : Русский Миръ, 2024. 512 с.

*Гаврюшин Н. К.* Русское богословие: Очерки и портреты. Нижний Новгород : Нижегородская духовная семинария, 2011. 672 с.

*Голубинский Е.* История канонизации святых в Русской Церкви. Москва, 1903. 600 с.

*Иларион (Троицкий), архим.* Христианства нет без Церкви. Москва : Православная беседа, 1992. 144 с.

*Сержантов П., свящ.* Древо страстей и аскетическая стратегия святителя Феофана Затворника // Сретенское слово. Москва : Изд-во Сретенской духовной академии, 2024. № 4 (12). С. 42–55.

*Черный А., иер.* «Бог в душе»: совесть в структуре духовного руководства в наследии святителя Феофана Затворника // Богословско-исторический сборник. 2024. № 2 (33). С. 50–62.

*Saszkó I.* Przewodnictwo duchowe w świetle nauczania św. Teofana Pustelnika // Roczniki Teologiczne. T. LXVIII. 2021. № 1. S. 69–83.

## References

- Andrei (Korotkov), ierom. *Metodologiya sozdaniya bogoslužhebnogo posledovaniya prepodobnoispovedniku na tserkovnoslavyanskom yazyke (na primere sluzhby arhimandritu Ioannu (Krest'yankinu))*. Diss. kand. bogosloviya. [Methodology for creating a liturgical sequence for a monk confessor in Church Slavonic (based on the example of the service for Archimandrite Ioann (Krest'yankin)). Cand. of Theology diss.] Moscow, 2024. 289 p.
- Belov A. M. *Osnovy filologii* [Fundamentals of Philology]. Moscow, Russkii Mir Publ., 2024. 512 p.
- Chorni A., ier. [‘God in the Soul’: Conscience in the Structure of Spiritual Guidance in the Legacy of St. Theophan the Recluse]. *Bogoslovsko-istoricheskii sbornik* [Theological and Historical Collection]. 2024, no. 2 (33), pp. 50–62. (In Russ.)
- Gavryushin N. K. *Russkoe bogoslovie: Oчерki i portrety* [Russian Theology: Essays and Portraits.]. Nizhnii Novgorod, Nizhnii Novgorod Theological Seminary Publ., 2011. 672 p.
- Golubinskii E. *Istoriya kanonizatsii svyatykh v Russkoi Tserkvi* [History of the Canonization of Saints in the Russian Church]. Moscow, 1903. 600 p.
- Ilarion (Troitskii), arhim. *Khristianstva net bez Tserkvi* [There is no Christianity without the Church]. Moscow, Pravoslavnyaya Beseda Publ., 1992. 144 p.
- Ioann (Krest'yankin), arhimandrit. Biografiya v dokumentakh i faktakh*. Sost. A. G. Goryunova [Ioann Krestyankin, Archimandrite. Biography in Documents and Facts. Compiled by A. G. Goryunova]. Moscow, Vol'nyi Strannik Publ., 2025. 480 p.
- Saszko I. [Spiritual guidance in the light of the teaching of St. Theophan the Recluse]. *Roczniki Teologiczne* [Theological Annals.], 2021, vol. LXVIII, no. 1, pp. 69–83. (In Polish)
- Serzhantov P., svyashch. [The Tree of Passions and the Ascetic Strategy of St. Theophan the Recluse]. *Sretenskoye slovo* [Sretensky Word]. Moscow, Sretensky Theological Academy Publ., 2024, no. 4 (12), pp. 42–55. (In Russ.)

# «ЭКСПЕРИМЕНТ СТРАСТНОЙ ПЯТНИЦЫ»: ПРАВОСЛАВНЫЙ ВЗГЛЯД НА ПСИХОДЕЛИЧЕСКОЕ УЛУЧШЕНИЕ НРАВСТВЕННОСТИ

**Иерей Вячеслав Вячеславович Войнов**

*Кандидат технических наук, заместитель директора НИИ «Технобиомед»*

*Российского Университета Медицины (Россия),*

*аспирант Сретенской духовной академии*

vyacheslav.voynov@gmail.com ORCID: 0009-0007-0179-1827

DOI: 10.54700/dc4jbm24

**Аннотация.** В условиях стремительного развития науки и техники в начале XXI в. в западном научном дискурсе возникла идея совершенствования нравственного состояния человека посредством различных технологических средств. Впоследствии за этой идеей закрепилось устойчивое название «моральное улучшение» (moral enhancement). Одним из ключевых аргументов в защиту развития данной идеи стал тезис о неспособности человечества адекватным образом пользоваться достижениями научно-технического прогресса без угрозы дальнейшему существованию окружающего мира, а также самого человека. При этом причина такой неадекватности, по мнению сторонников «морального улучшения», обусловлена непрерывной деградацией нравственного состояния человечества. Методы формирования нравственности, опирающиеся на такие традиционные источники, как культура и религия, сегодня зачастую признаются малоэффективными и не способными обеспечить сдерживание на пути использования плодов прогресса не по назначению. В качестве одной из альтернатив традиционным формам укрепления нравственности рассматривается идея использования различных биохимических средств и фармацевтических препаратов, способных влиять на поведение человека посредством воздействия на определенные участки центральной нервной системы. В рамках данной статьи рассматривается и богословски анализируется одна из подобных идей, апробация которой была осуществлена в рамках т. н. Эксперимента Страстной

Пятницы в США в 1962 г. Уникальность этой идеи заключается в попытке изменения (улучшения) нравственного состояния человека через переживание «мистического» опыта под действием психоделических веществ. В статье приводится богословская оценка данной идеи морального улучшения с позиций православной антропологии.

**Ключевые слова:** улучшение человека, моральное улучшение, психоделические вещества, галлюциногены, мистицизм, аскетика, прелесть, православная антропология, богословская оценка, богообщение, мораль, нравственность, измененные состояния сознания.

**Для цитирования:** Войнов Вячеслав, священник. «Эксперимент Страстной Пятницы»: православный взгляд на психоделическое улучшение нравственности // Сретенское слово. Москва : Изд-во Сретенской духовной академии, 2025. № 4 (16). С. 37–64. DOI: 10.54700/dc4jbm24

## THE “GOOD FRIDAY EXPERIMENT”: AN ORTHODOX VIEW OF PSYCHEDELIC MORAL ENHANCEMENT

**Priest Vyacheslav Vyacheslavovich Voynov**

*PhD in Technical Sciences, Deputy Director of Research Institute “Technobiomed”  
of Russian University of Medicine (Russia),*

*postgraduate student at the Sretensky Theological Academy*

*vyacheslav.voynov@gmail.com ORCID: 0009-0007-0179-1827*

---

DOI: 10.54700/dc4jbm24

---

**Abstract.** With the rapid advancement of science and technology in the early 21st century, the idea of improving human morality through various technological means emerged in Western scientific discourse. This idea subsequently acquired the stable name ‘moral enhancement’. One of the key arguments in support of this idea was the thesis of humanity’s inability to adequately utilize the achievements of scientific and technological progress without threatening the continued existence of the surrounding world,

as well as humanity itself. Moreover, according to proponents of ‘moral enhancement’, the cause of this inadequacy is the continuous degradation of humanity’s moral state. Methods of moral development based on traditional sources such as culture and religion are today often considered ineffective and unable to prevent the misuse of the fruits of progress. The use of various biochemical agents and pharmaceuticals capable of influencing human behavior by acting on specific areas of the central nervous system is being considered as an alternative to traditional forms of moral enhancement. This article examines and theologically analyzes one such idea, which was tested during the so-called ‘Good Friday Experiment’ in the United States in 1962. The uniqueness of this idea lies in its attempt to change (improve) a person’s moral state through a ‘mystical’ experience under the influence of psychedelic substances. The article provides a theological assessment of this idea of moral improvement from the perspective of Orthodox anthropology.

**Keywords:** human enhancement, moral improvement, psychedelics, hallucinogens, mysticism, asceticism, delusion, Orthodox anthropology, theological assessment, communion with God, morality, altered states of consciousness.

**For citation:** *Vyacheslav Voynov, priest. The “Good Friday experiment”: an Orthodox view of psychedelic moral enhancement // Sretensky Word. Moscow: Sretensky Theological Academy Publ., 2025. No. 4 (16). Pp. 37–64. DOI: 10.54700/dc4jbm24*

## Введение

**В** Страстную пятницу, 20 апреля 1962 г., в американском городе Бостон состоялся эксперимент, вошедший в историю под названиями «Эксперимент Страстной Пятницы» или «Эксперимент в капелле Марша». Организатором эксперимента выступил протестантский священник, врач и теолог Уолтер Панке, занимавшийся диссертационным исследованием в области психологии религии, посвященным оценке влияния психоделических веществ на религиозные переживания человека. Научное руководство У. Панке осуществлялось Тимоти Лири и Ричардом Альпертом, ставшими впоследствии ведущими идеологами и лидерами психоделической революции. Панке был одним из многих ученых того времени, увлеченных идеями применения галлюциногенов

или психоделических веществ для изменения психического состояния человека. 1950–1960-е гг. ознаменовались расцветом исследований таких веществ.

Как правило, стремительное развитие этого направления связывают с открытием швейцарским исследователем Альбертом Хоффманом в 1943 г. галлюциногенных свойств диэтиламида лизергиновой кислоты, известной в мире под аббревиатурой ЛСД. К моменту сделанного открытия Хоффман, являясь сотрудником фармацевтической компании «Sandoz», уже несколько лет занимался исследованием ЛСД, синтезированного им в 1938 г. в лабораторных условиях из алкалоидов спорыньи. Спорынья представляет собой грибок, паразитирующий на злаковых растениях. Следует отметить, что спорынью зачастую относят к так называемым энтеогенам.

Термин «энтеоген» был впервые введен в 1979 г. группой ученых (Карл Рук и др.) из области этноботаники и исследования мифологии в качестве альтернативы терминам «психоделик» и «галлюциноген», которые, по их мнению, недостаточно корректно отражали одно из ключевых свойств веществ, заключающееся в усилении переживания человеком религиозных или мистических чувств. Термин «энтеоген» происходит от слияния двух греческих слов: *ἔνθεος* («обожествленный», «с богом внутри») и *γυνέσθαι* («достигать», «становиться»). Таким образом, дословно этот термин можно понимать как то, что содействует переживанию специфического опыта соприкосновения с «божественностью» внутри человека. Сам Рук и его коллеги дали такое определение энтеогену: «В строгом смысле энтеогенами можно назвать только те вещества, вызывающие видения, которые использовались в шаманских или религиозных обрядах, но в более широком смысле этот термин можно применять и к другим веществам, как натуральным, так и искусственным, которые вызывают изменения сознания, аналогичные тем, что наблюдаются при ритуальном употреблении традиционных энтеогенов» [Ruck 1979: 145–146].

Зачастую в научной литературе, посвященной исследованиям в области психоделических веществ, выделяются еще несколько природных веществ — энтеогенов, предшествовавших появлению синтетических галлюциногенов и известных благодаря их применению на протяжении многих веков в различных религиозных культурах. Так, согласно открытию археологов, следы кактуса пейот (лат. *Lophophora*), содержащего психоактив-

ное вещество мескалин, были обнаружены в одном из регионов Мексики в местах обитания, возраст которых составляет 5700 лет [Bruhn 2002]. Это вещество до сих пор используется коренными народами Америки в рамках религиозных церемоний. Еще одним распространенным природным веществом является псилоцибин, содержащийся в ряде грибов, произрастающих в различных местах планеты. И наконец, также можно упомянуть «лиану духов» (лат. *Banisteriopsis saari*), растение, используемое аборигенами Амазонии для изготовления галлюциногенного напитка аяуаска, используемого шаманами в ритуальных целях.

В начале XX в. американский философ и психолог, один из основателей психологии религии Уильям Джеймс связал возможность изменения состояния сознания и появления «мистического» опыта с употреблением таких веществ, как оксид азота («веселящий газ»), хлороформ, эфир и др. [Джеймс 2022: 374–377]. Впоследствии в XX в. многие исследователи религиозного опыта, такие как Роберт Чарльз Занер, Хьюстон Смит, Уильям Стейс и др., обращались к истории энтеогенов и опирались на идеи Джеймса при формировании новых гипотез о возможности влияния на религиозность человека средствами природных веществ и различных искусственных химических соединений. Как отмечает Т. Н. Малевич, «психоделические препараты стали считать “химическим ключом” к мистическим опытам» [Малевич 2014: 10].

В приведенном выше определении энтеогенов следует обратить внимание еще на одно явление, имеющее значение в рамках рассматриваемой темы. Речь идет об изменении сознания человека под воздействием энтеогенов или психоделических веществ. В психологии такие состояния получили название «измененные состояния сознания» — состояния, «в которых он (индивид. — *B. B.*) ясно чувствует характерные качественные изменения паттерна своего ментального функционирования, то есть он чувствует не только количественные изменения (большая или меньшая бдительность, увеличение или уменьшение количества визуальных образов, больше четкости или размытости и т. д.), но также что некоторые качества его ментальных процессов становятся другими. Ментальные функции оперируют совсем не так, как обычно, проявляются такие качества восприятия, аналогов которых нет в нормальном состоянии, и т. д.» [Тарт 2003: 4]. Впоследствии исследование подобных состояний привело к появлению специальных научных исследований, основным предметом которых является

трансформация или измененное состояние сознания человека. При этом к методам изменения сознания относят широкий спектр инструментов, в числе которых немалую роль играет применение психоделических веществ. По сути, описанные выше психоделические вещества стали одним из инструментов исследования сознания человека в различных научных сферах, в частности в трансперсональной психологии, «сделавшей своим предметом психологическое измерение религиозного и мистического опыта, экстатического состояния, опыта умирания и рождения» [Майков. URL: <https://old.bigenc.ru/philosophy/text/4199856>].

Детальное рассмотрение вопросов, связанных с экспериментальным исследованием физической природы духовного или мистического опыта человека, выходит за рамки данной статьи. Предметом нашего анализа является опыт, полученный Уолтером Панке в ходе «Эксперимента Страстной Пятницы», по искусственной стимуляции религиозного чувства, и богословская оценка этого опыта с точки зрения возможности и допустимости его использования для нравственного совершенствования человека.

### **«Эксперимент Страстной Пятницы»**

Основным документальным источником, содержащим подробную информацию об «Эксперименте Страстной Пятницы», является рукопись диссертации Уолтера Панке, доступная для изучения в сети Интернет [Pahnke. URL: [http://www.en.psilocology.info/pdf/drugs\\_and\\_mysticism\\_\(psilocology.info\).pdf](http://www.en.psilocology.info/pdf/drugs_and_mysticism_(psilocology.info).pdf)]. Сам Панке определил целью эксперимента сбор эмпирических данных о состоянии сознания испытуемых, употребивших псилоцибин как средство стимуляции религиозного чувства. Проводимое эмпирическое исследование было направлено на выявление сходств и отличий между естественным мистическим опытом и опытом, вызываемым различными психоделическими веществами (ЛСД, мескалин, псилоцибин). При этом Панке отмечает, что в подобных экспериментах с приемом психоделических веществ, проводимых ранее другими исследователями, было выявлено, что в основе сходства между естественным и синтетическим (искусственно вызванным) мистическим опытом лежит частое использование испытуемыми т. н. мистических или религиозных понятий в описании пережитых ими состояний. Выбор псилоцибина, а не других психоделических веществ (ЛСД или мескалина) был обусловлен меньшей продолжи-

тельностью его действия (4–5 часов), позволившей провести эксперимент в течение одного дня.

Учитывая религиозную направленность проводимого опыта, в качестве места проведения эксперимента была выбрана капелла Марша при Университете Бостона. Эксперимент проходил во время богослужения Страстной Пятницы, которое длилось 2,5 часа. Чтение молитв, Священного Писания и песнопения во время службы сопровождалась органной музыкой, что должно было содействовать духовному настрою испытуемых. В качестве испытуемых выступило 20 студентов-добровольцев из местной богословской семинарии, не употреблявших ранее психоделических веществ. Следует отметить, что все участники эксперимента относили себя к протестантизму различных деноминаций: к баптистам — 9 чел., к Объединенной церкви Христа — 7 чел., к конгрегационалистам — 1 чел. и к сведенборгианам — 3 чел. При этом добровольцам не сообщалось, какое вещество им предстоит принять в рамках эксперимента. Проведению эксперимента предшествовали индивидуальные интервью студентов с Уолтером Панке и анкетирование каждого из них. В рамках анкетирования перед экспериментом добровольцам предлагалось заполнить медицинскую анкету, содержащую вопросы о физическом и ментальном здоровье, и опросный лист, направленный на описание имеющегося религиозного жизненного опыта. В частности, испытуемому предлагалось ответить на вопросы о том, где и когда он стал членом церкви, ездил ли он когда-либо в молодежные церковные лагеря, кто из родителей был наиболее активным членом церкви, стесняется ли он называть себя христианином, какой богословской позиции он придерживается (ортодоксальной, нео-ортодоксальной, либеральной), какое значение имеет для него богослужение в публичной религиозной жизни, был ли в жизни внезапный приход к вере и при каких условиях. Отдельная группа вопросов была посвящена наличию религиозного опыта переживания мистических моментов в жизни, таких как ощущение присутствия Бога, молитвенного опыта, опыта переживания состояния радости, наслаждения, блаженства и др. Полученная из опросных листов информация использовалась для дальнейшего выявления на подготовительном этапе наиболее ярких моментов религиозных переживаний, имевших место в жизни испытуемого. На основании ранжированных данных опросных листов все двадцать участников эксперимента были разделены на пять групп, за каждой из которых были закреплены два

лидера, знавшие о характерных особенностях псилоцибина и проявлениях его влияния на состояние человека. Основной задачей лидеров групп было создание доверительной и спокойной атмосферы в группах.

При проведении эксперимента использовался двойной слепой метод исследования. Перед экспериментом студенты были проинформированы, что часть из них, включая одного из лидеров каждой группы, получают псилоцибин, а оставшаяся часть составит контрольную группу. Оба лидера каждой из пяти групп знали, что один из них и двое испытуемых в их группе получают действующее вещество. В 10.30 все участники эксперимента получили на руки капсулы с веществом (псилоцибин и плацебо — никотиновую кислоту) и приняли их, запив водой, под контролем руководителя эксперимента. В 12.00 в капелле началось богослужение, которое продлилось до 14.30. Практически в течение всей службы все находились в капелле, находясь под воздействием принятых веществ. После завершения службы озвученные впечатления каждого из участников эксперимента были индивидуально записаны на магнитную пленку. Затем состоялись коллективный обмен впечатлениями и обсуждение пережитого опыта, также зафиксированные на аудионоситель. И около 16.30 все участники эксперимента покинули капеллу.

На следующее утро У. Панке обзвонил всех студентов для оценки их физического и психологического состояния. В последующие дни каждый из участников эксперимента изложил свои уникальные переживания и впечатления в письменном виде и направил их по почте руководителю эксперимента. Также в течение нескольких дней после эксперимента проводилось интервьюирование испытуемых с использованием специально разработанных опросных листов, состоявших из 147 пунктов, основанных на типовых критериях мистического опыта, а также отражающих физическое и эмоционально-психическое состояние (например: страх, ужас, тревога, одиночество, депрессия или ненависть). Каждую позицию опросного листа испытуемый должен был оценить по пятибалльной шкале (от 0 до 4).

Через шесть месяцев после эксперимента его участник должен был заполнить еще один опросный лист, состоящий из трех частей. В первой части испытуемый должен был в свободной форме описать наиболее значимые изменения, которые произошли в нем после эксперимента и которые можно было уверенно отнести к последствиям участия в эксперименте. При этом каждое из таких изменений испытуемый должен был оценить

с позиции степени полезности или вреда — также с использованием заданной шкалы оценок. Вторая часть анкеты, состоящая из 52-х вопросов, представляла собой сокращенный и более уточненный вариант анкеты, предложенной для заполнения ранее, в первые дни после эксперимента. И наконец, третья часть анкеты содержала 93 вопроса для оценки положительных и негативных изменений в поведении, относимых к последствиям участия в эксперименте. На основании анкетирования и проведенных интервью У. Панке был сделан ключевой вывод о воспроизводимости мистического опыта, близкого к естественным религиозным переживаниям, посредством психоделических веществ: «Экспериментальные данные убедительно свидетельствуют о том, что при описанных условиях псилоцибин может вызывать состояния сознания, которые, по-видимому, неотличимы, если не идентичны, от тех, которые испытывали мистики, согласно их собственным описаниям. Этот вывод подтверждает утверждения других людей, которые использовали те же или похожие наркотики, такие как ЛСД или мескалин, чтобы вызвать подобные переживания» [Pahnke 1966: 295–313].

## **Анализ результатов эксперимента**

Прежде чем перейти к рассмотрению результатов эксперимента, представляющих интерес в рамках поставленного ранее вопроса о возможности нравственного совершенствования, следует кратко представить теоретический научный базис, на основании которого осуществлялась оценка полученных результатов. Панке отмечает, что в подобных исследованиях с применением психоделических веществ, как правило, испытуемые достаточно часто используют для описания пережитых состояний терминологию, характерную для религиозной и мистической сферы. При этом из общего числа свойств, характеризующих мистические состояния сознания, можно выделить несколько наиболее распространенных. В своем эксперименте У. Панке взял за основу типологию категорий состояний, предложенную британским ученым Уолтером Стейсом, внесшим значительный вклад в изучение мистицизма. Стейс считал, что «в мистическом опыте существуют определенные фундаментальные характеристики, которые являются универсальными и не ограничены какой-либо конкретной религией или культурой (хотя конкретные культурные, исторические или

религиозные условия могут влиять как на интерпретацию, так и на описание этих основных явлений)» [Pahnke. URL: [http://www.en.psilocosy.info/pdf/drugs\\_and\\_mysticism\\_\(psilocosy.info\).pdf](http://www.en.psilocosy.info/pdf/drugs_and_mysticism_(psilocosy.info).pdf)]. Именно такой подход и стал определяющим в типологии характеристик мистического опыта Уолтера Панке в «Эксперименте Страстной Пятницы», включающей в себя следующие девять категорий: 1) единение (внутреннее и внешнее); 2) выход за пределы времени и пространства; 3) глубоко ощущаемое положительное настроение; 4) ощущение святости; 5) объективность и реальность; 6) парадоксальность; 7) невыразимость; 8) скоротечность; 9) устойчивые позитивные изменения в отношениях и/или поведении.

Влияние пережитого «мистического» опыта на нравственное состояние человека было охарактеризовано У. Панке как «устойчивые позитивные изменения в отношениях и/или поведении». При этом данные изменения, наблюдаемые под действием этого опыта, были разделены на четыре группы: 1) по отношению к себе, 2) по отношению к другим, 3) по отношению к жизни и 4) по отношению к самому мистическому опыту.

На основании проведенного анкетирования были получены результаты, свидетельствующие, по мнению У. Панке, о положительных изменениях. В частности, произошли изменения по отношению к другим людям, проявились такие качества, как чувствительность к нуждам других людей, искренность, аутентичность, терпимость и любовь. Одним из проявлений изменения отношения к жизни или жизненным ориентирам явилось возникновение или усиление потребности служить другим людям.

Спустя четверть века, в период с 1986 по 1989 г., американский ученый в области психоделических исследований Рик Доблин провел интервьюирование 16 из 20 участников «Эсперимента Страстной Пятницы» на предмет оценки устойчивости полученных результатов спустя длительный период времени [Doblin 1991]. Проведенное Добином исследование отчасти подтвердило результаты эксперимента У. Панке. Все участники, принимавшие псилоцибин, спустя годы по-прежнему считали, что их первоначальный опыт содержал в себе «мистические» элементы и внес уникальный вклад в их личную жизнь. Каждый из испытуемых признал, что пережитый психоделический опыт существенно повлиял на его жизнь.

Большинство эффектов, о которых говорилось в ходе интервью, были связаны с более глубоким пониманием жизни, более сильным чувством радости, более глубокой приверженностью христианскому служению или

другим призваниям, которые выбрали испытуемые, более высокой толерантностью к другим религиям, устойчивостью перед лицом сложных жизненных кризисов, а также чувством большей солидарности с другими народами, национальными меньшинствами, женским полом и окружающим миром. Однако важно отметить, что большая часть испытуемых в ходе интервью связала эти изменения с пережитой за время действия псилоцибина, как им показалось, «встречей со Христом».

Следует отметить, что подобные эксперименты и вызванные ими психологические состояния не остались без внимания со стороны западной религиозной мысли. В частности, британский ученый-религиовед Роберт Чарльз Занер в своей работе «Мистицизм, сакральный и профанный» [Zaehner 1957] подчеркивает и обосновывает существенную разницу между «профанными» мистическими переживаниями (по мысли автора — ложными), возникающими под действием психоделических веществ, и реальным духовным опытом богообщения с позиций католицизма.

## **Влияние психоделических веществ на психику и сознание человека**

Начиная с 90-х гг. XX столетия на Западе наблюдается устойчивый рост числа исследований влияния психоделических веществ на человека, проливающих свет на понимание основных нейрофизиологических механизмов и выявляющих ключевые проявления воздействия подобных веществ на мозг и психику человека. В частности, для более подробного знакомства с данным направлением исследований можно обратиться к обзорной статье американского ученого Линка Свенсона «Unifying Theories of Psychedelic Drug Effects» [Swanson 2018].

Согласно его концепции, весь спектр влияний психоделических веществ на человека может быть разделен на три основные группы [Там же: 3–5].

В первую группу т. н. перцептивных эффектов входят проявления, связанные с изменениями в восприятии действительности. К таким изменениям можно отнести иллюзии, галлюцинации (простые и сложные), искажения реальности, возникновение различных ментальных образов, а также усиление слухового и визуального восприятия внешнего мира.

К следующей группе относятся эффекты эмоционального характера, проявляющиеся в повышении интенсивности чувственного восприятия,

появлении различных — в большинстве случаев положительных — эмоций. Отмечается, что в определенных условиях психоделические вещества могут способствовать возникновению различных позитивных чувств по отношению к другим людям, таких как доверие, сопереживание, привязанность, нежность, прощение и др.

И наконец, третья группа объединяет в себе т. н. когнитивные эффекты, отражающие изменения в познавательных способностях человека, его мышлении. Как правило, психоделические вещества нарушают процесс линейного мышления, проявляясь в снижении внимания и ухудшении памяти. При этом на фоне приема таких веществ наблюдается повышение умственных способностей в части генерации множества решений для реализации тех или иных задач, проблем или идей.

Из приведенной классификации форм влияния психоделических веществ на человеческое сознание очевидным является их трансформирующий характер, искажающий восприятие реальности и выводящий человека за границы естественного бытия. Именно такой характер воздействия психоделических веществ позволяет говорить о переходе от нормального к т. н. измененным состояниям сознания (ИСС), способным привести человека не только к последствиям психического и духовного характера, но и стать причиной «смерти души», проявляющейся в полном отчуждении от Бога и богооставленности [Попов. URL: <https://psyheo.by/transformatsiya-soznaniya-teoriya-i-praktika-transpersonalnoj-psihologii-ieromonah-maksim-porov/>].

## **Богословское осмысление психоделического опыта изменения сознания**

Чтобы ответить на вопрос о возможности переживания подлинного мистического опыта или духовного состояния под действием внешних биохимических средств, следует в первую очередь раскрыть содержание понятия «духовное состояние» с точки зрения православной антропологии, которое формулируется в разных православных сочинениях и в обобщенном виде выражено в специальной работе прот. Вадима Леонова, где говорится: «В традиционном христианском понимании духовность — это не процесс самопознания, не самосовершенствование, не рефлексивность сознания, не творчество, не нравственная жизнь сама по себе и даже не жизнь ради

ближних. Все перечисленное, несомненно, содействует духовному росту, но по сути духовность — это состояние человека, находящегося в живом личном общении с Богом. **Духовность — это жизнь в Духе Святом.** В таком человеке господствует Дух Божий, формируя принципиально иной тип существования, как сказал об этом апостол Павел: *“Вы храм Божий, и Дух Божий живет в вас”* (1 Кор 3, 16). В той мере, насколько глубоко человек соединен с Богом, наполнен Божественной благодатью, настолько он и именуется духовным. В этом плане уже не столь важен объем личных способностей и качеств человека, важен сам факт его жизни в единстве с Богом. В Православии категория “духовность” устремлена к категории “святость”, и вне Бога она столь же абсурдна, как море без воды, как солнечный свет без солнца, как человек без души» [Леонов 2018: 68–69]. Таким образом, вне реального общения человека с Богом категория «духовность» лишается своего онтологического основания и может быть охарактеризована как ложная, иллюзорная, как духовная прелесть (в православно-аскетическом понимании).

В ходе рассматриваемого эксперимента было, как казалось участникам и руководителю исследования, много «позитивных» переживаний, но не было самого главного — реального, личного, осознанного общения с Богом в благодати, что сопровождается очищением от страстей и существенным изменением мировоззрения [Леонов 2023: 89–90]. О переживании какого-то мистического единения с высшим началом участники высказывались, но о какой осознанности здесь можно говорить, если они находились под явным воздействием психоделических веществ. Несомненно, что приятные для участников психоэмоциональные ощущения возможно стимулировать с помощью психоактивных веществ, которые затрагивают не только телесную, но и душевную сферу человека. Нет сомнений, что эти вещества могут вызывать даже ощущение «божественного присутствия», но ошибочность этого «мистического» опыта очевидна из того, что смысл этого искусственно смоделированного события заключается не во встрече с Богом, а в приятных ощущениях.

Кроме того, психоактивные вещества, издревле употребляемые в языческих, шаманистских и оккультных практиках, позволяют преодолеть духовный барьер «кожаных риз» и делают человека духовно беззащитным. Вне этого «покрова бесчувствия» падшим духам предоставляется прямая возможность вводить в заблуждение таких людей. Святоотеческое учение

по данному вопросу подробно раскрыл свт. Игнатий (Брянчанинов) в своем «Слове о смерти»: «Премудрость и благость Божия положила преграду между человеками, низверженными на землю из рая, и духами, низверженными на землю с неба — грубую вещественность тела человеческого. Духи падшие действуют на людей, принося им греховные помыслы и ощущения; до чувственного видения духов достигают весьма немногие человеки <...> Душа, облеченная в тело, закрытая и отделенная им от мира духов, постепенно образует себя изучением закона Божия, или, что то же, изучением христианства, и стяжевает способность различать добро от зла. Тогда даруется ей духовное видение духов и, если то окажется сообразным с целями руководящего ею Бога, чувственное, так как обман и обольщение для нее уже гораздо менее опасны, а опытность и знание полезны» [Игнатий (Брянчанинов) 2010: 25].

Таким образом, указанные факторы (стремление к получению наслаждения и деформация природы человека с помощью психоактивных веществ, предоставляющая доступ для воздействия падших духов) не дают никаких оснований смотреть на результаты данного эксперимента с оптимизмом. С точки зрения святоотеческой антропологии и аскетики здесь имеет место искусственно смоделированное состояние прелести, которое повреждает людей, как правило, надолго, если не навсегда.

### **Антропологические аспекты взаимодействия с духовным миром**

Согласно У. Панке, наиболее важной характеристикой мистического опыта, проявленной в «Эксперименте Страстной Пятницы», стало чувство «единения» с божественным началом, пережитое большинством участников эксперимента. Это явление вполне соответствует наиболее распространенным определениям мистического опыта, содержащимся в работах ведущих западных секулярных исследователей мистицизма [Малевич 2014: 15]. В Священном Предании понятие или концепция «единения» обнаруживается у многих святых отцов, писателей и учителей Восточной Церкви. В качестве примера можно отметить концепцию «единения» и связанные с ней концепции «растворения» и «обожения», раскрываемые в трудах прп. Максима Исповедника [Фокин 2017: 31]. Несмотря на кажущееся наличие похожего мистического опыта в проведенном экс-

перименте, следует более внимательно разобраться, что же на самом деле пережили участники эксперимента и о чем могут говорить проявленные признаки. Учитывая то, что автор эксперимента осознанно апеллирует именно к христианскому опыту богообщения, является логичным рассмотрение того, каким образом реализуется такое единение человека со своим Творцом с позиций православной аскетики.

При трехчастном рассмотрении человеческого естества ключевым элементом, отвечающим за взаимодействие со сверхчувственным миром, является высшая часть души — человеческий дух. Именно через этот элемент своей природы человек способен к принятию благодати Божией. Связующую с Богом функцию здесь выполняет ум, являющийся созерцательным органом человеческой природы. Перводанное состояние человека может быть охарактеризовано незамутненностью этого душевного «ока», созерцающего «таинства Божества, духа и мира вещественного» [Феофан Затворник 2010: 288]. В учении святых отцов такое зрение разделяется на две способности [Коржевский 2004: 362]. Первая — естественное созерцание, реализуемое через способность ума самостоятельно или посредством рассудка познавать сущность вещей не без участия чувственного аппарата человеческой природы. Вторая способность — сверхъестественное созерцание, предусматривающее познание через Божественную благодать, получаемую непосредственно в богообщении. Именно через естественное созерцание Премудрости Божией, запечатленной в окружающем мире, ум человека должен был постепенно достичь сверхъестественного созерцания, открывающего возможность совершенствования человека и этого тварного мира. Процесс восхождения к такому сверхъестественному созерцанию требует от человека немалых духовных усилий для освобождения ума от всего чувственного и телесного. Свт. Григорий Нисский усматривает параллель между таким просвещением ума и восхождением пророка Моисея на священную гору Синай. Освобождение ума от всего чувственного прообразуется здесь запрещением присутствовать любой живой твари в этом святом месте [Григорий Нисский 1999: 62]. Под воздействием же психоделических веществ ум не только не очищается от всего греховного и чувственного, но, наоборот, наполняется иллюзиями, миражами, галлюцинациями. Поэтому и сопоставление православного аскетического опыта созерцания и переживаний участников разбираемого эксперимента абсолютно невозможно.

Прародительский грех разрушил взаимодействие человека с Богом через повреждение человеческого естества, изменив характер созерцательной способности ума, поставив ее в противоестественное состояние. Грехопадение привело человека к духовной слепоте, сделало его бесчувственным, неспособным к непосредственному богообщению. «Вместе с отпадением от Бога дух наш отпал от всего Божественного и духовного, не входит с Богом в непосредственное сношение, не видит Его, не созерцает, стал слеп для Него» [Феофан Затворник 2010: 290]. При таком состоянии духовной слепоты можно говорить о неестественном или противоестественном созерцании ума, которое прп. Исаак Сирийский именует «голым ведением, потому что исключает всякое попечение о Божественном, и по причине преобладания тела вносит в ум неразумное бессилие, и все попечение его совершенно о сем только мире» [Исаак Сирийский 2008: 162]. Это созерцание сделало объектом своего внимания предметы исключительно чувственного восприятия, оставляя за гранью познания духовную составляющую собственного бытия и не раскрывая в себе потребность богообщения и богопознания. Все чувственное и телесное становится центром притяжения для падшего человека, изменяя вектор теоцентричной ориентации на вектор антропоцентричности. Созерцание ума, главенствовавшее до грехопадения, уступило место мышлению, в определенной степени имеющему противоположную направленность своей деятельности и опирающемуся на восприятие чувственного мира. В основе механизма познания чувственного мира лежит интеллектуально-рассудочная способность человека. Эта способность реализуется через «душевный аппарат мышления» — рассудок [Леонов 2011: 38]. И именно через этот душевный аппарат ум человека нисходит до неразумных сил души, попадая под их влияние под действием чувственных образов воспринимаемых предметов тварного мира и возбуждающих воображение различными иллюзорными картинками, ум человека обретает мечтательность, характеризуемую забвением Бога, духовного мира и вводящую человека в состояние самообмана. Ложь, порождаемая мечтательностью и принимаемая за истину, становится жизненной реальностью падшего человека. Будучи обманутым дьяволом в Эдемском саду, человек и сегодня зачастую продолжает находиться в состоянии бесовской прелести, открывающей перед ним перспективу псевдопознания Бога и сверхъестественного мира без стяжания Божественной благодати в чистоте своего духа и ума.

Таким образом, очевидно бесплодными являются попытки проникнуть в тайны сверхчувственного мира исключительно силами человеческого разума, в том числе за счет внешней стимуляции человеческого мозга различными психоделическими веществами. «Дух Божий, глаголющий Священными Писаниями, поучающий и освящающий Священным Преданием Вселенской Церкви, не может быть постигнут одним человеческим разумом. Он доступен только полноте человеческого духа под наитием благодати. Попытка проникнуть в область веры и в ее тайны, преднося перед собою один светильник разума (человеческого), есть дерзость в глазах христианина, не только преступная, но в то же время безумная. Только свет, с неба сходящий и проникающий всю душу человека, может указать ему путь; только сила, даруемая Духом Божиим, может вознести его в те неприступные высоты, где является Божество» [Хомяков 1994: 46].

### Святоотеческое учение о прелести

Как было отмечено выше, характерной чертой воздействия психоделических веществ является искажение восприятия человеком действительности. По сути, человек внешними средствами вводит себя в состояние самообмана. При этом такие средства с уверенностью можно отнести к инструментам дьявольского воздействия для низведения человека в состояние прелести. Подтверждение этому можно найти у многих святых отцов Церкви. Ложь изначально была использована дьяволом для «погубления человеческого рода» [Игнатий (Брянчанинов) 2021. Т. 1: 261]. И сегодня логическим итогом таких психоделических состояний остается гибель души человека, а в ряде случаев и его тела. «Начало зол — ложная мысль! <...> Прелесть действует первоначально на образ мыслей; будучи принята и извратив образ мыслей, она немедленно сообщается сердцу, извращает сердечные ощущения; овладев сущностью человека, она разливается на всю деятельность его, отравляет самое тело, как неразрывно связанное Творцом с душою. Состояние прелести есть состояние гибели или вечной смерти» [Там же: 261].

Оценка многообразия прелестных переживаний, характерных для психоделического опыта, приводится в трудах святых отцов Церкви. «Находясь в искушении, чувствовал я радость, слезы и утешения и по младенчеству думал, что это плод духовный, а это была прелесть вражия» [Иоанн

Лествичник 2010: 508]. «Ты ищешь жару в молитве — по безумию. Если и подумаешь, что получила, то будь уверена, что это прелесть» [Макарий Оптинский 1863: 476]. Также святые отцы однозначно предостерегают от прелестных явлений Господа, Богородицы или святых угодников Божиих. «Видения, бывшие тебе и представлявшиеся, не истинны, как-то: видение воскресшего Господа, видение Божией Матери и другое прочее подобное. Вперед не верь ни снам, ни видениям. Все это опасно и обольстительно и не увенчивается добрым концом» [Амвросий Оптинский 2009: 152].

Один из наиболее структурированных и системных подходов к оценке этой греховной страсти можно найти у свт. Игнатия (Брянчанинова), имеющего прелесть «повреждением естества человеческого ложью» [Игнатий (Брянчанинов) 2021. Т. 1: 260], «усвоением человеком лжи, принятой им за истину» [Там же: 262]. Уяснению явно выраженного прелестного состояния людей, переживших опыт приема психоделических веществ, способствует рассмотрение критериев прелести, обозначенных свт. Игнатием на страницах своих трудов аскетической направленности. Несмотря на то что такие произведения, как «Аскетические опыты» или «Советы относительно душевного иноческого делания», в первую очередь можно считать наставлением монашествующим, вставшим на путь богообщения и умного делания, предостережения, сделанные свт. Игнатием, вполне могут быть отнесены к любому человеку, стремящемуся правильным образом устроить свою духовную жизнь.

Как правило, стремление к богообщению у верующего человека сопровождается определенной степенью ревности о Боге или духовного рвения, особенно ярко проявляющихся у новоначальных христиан, не имеющих достаточного опыта в постепенном устроении своей духовной жизни и духовного возрастания. Если обратиться к идее стремительного переживания т. н. мистического опыта богообщения посредством психоделических веществ в отсутствии реального опыта постепенного восхождения по духовной лестнице, то очевидным становится плотский характер такого опыта. Разгоряченность духа и возбужденное состояние, сопровождающее человека в таких сеансах получения мистического опыта, говорят об истинной страстной природе возникающих переживаний. Истинная духовная ревность должна, по мнению свт. Игнатия, содействовать успокоению человека и освобождению от прелестной мечтательности. «Божественная ревность есть огонь, но не разгорячающий крови! Он погашает в ней разго-

рячение, приводит в спокойное состояние» [Игнатий (Брянчанинов) 2021. Т. 5: 289]. Однако, как было показано ранее, опыт тех, кто пережил подобные психоделические состояния, говорит об обратном. «Ревность плотского мудрования всегда сопряжена с разгорячением крови, с нашествием многочисленных помыслов и мечтаний» [Там же: 289].

Детальное знакомство с результатами интервьюирования участников «Эксперимента Страстной Пятницы» в ряде случаев может сформировать у читателя мнение о благотворности пережитого испытуемыми опыта. В первую очередь такой взгляд может возникнуть после прочтения воспоминаний о появлении у человека сильного желания к совершенствованию своего внутреннего нравственного состояния и совершению различных добрых дел по отношению к окружающим. Однако, обращаясь к духовному опыту свт. Игнатия, в подобных случаях можно констатировать, что дело нравственного улучшения требует постепенного и глубокого изменения духовной жизни человека. И никакая стремительность в стремлении достичь духовных высот не может быть оправдана с позиции богоугодного возрастания. «Падший ангел старается обмануть и вовлечь в погибель иноков, предлагая им не только грех в разных видах его, но и предлагая несвойственные им, возвышеннейшие добродетели» [Там же: 57]. Святитель предостерегает человека, не утвержденного в вере и находящегося в начале духовного пути, от доверия «помыслам, разумениям, мечтам, влечениям, хотя бы они казались вам самыми благими» [Там же]. Подобное стремление к добродетелям падшего мира способно, по мнению святителя, взрастить в человеке самообольщение, высокоумие, самомнение и гордость.

Важно отметить, что среди чувств, пережитых участниками эксперимента, отсутствует покаяние. Но именно покаяние является фундаментальной основой очищения души человека, открывающей возможность принятия Божией благодати. В отсутствии покаяния, положенного в основу молитвенного делания, свт. Игнатий видит причину проявления различных видов бесовской прелести. Очевидно, что в случае описанного «Эксперимента Страстной Пятницы» мы можем наблюдать не только отсутствие предшествующих ему «покаяния, сокрушения духа, плача» [Игнатий (Брянчанинов) 2021. Т. 1: 264], но и самой молитвы, что говорит о проявлении «уклонения в ложное направление» [Там же] и являет собой «признак самообольщения, прелести или бесплодия» [Там же].

Еще одной особенностью психоделической мистической практики является появление у человека под действием галлюциногенных веществ визуальных образов Господа Иисуса Христа, Пресвятой Богородицы, святых угодников, ангельских сил бесплотных и пр. Несмотря на то что подобные явления рассматриваются свт. Игнатием в контексте употребления молящимся силы воображения, они также вполне могут быть соотнесены и с психоделическим опытом, с поправкой на то, что эта мечтательность обусловлена воздействием химических элементов на мозг человека. Важным в данном случае является очевидное сходство в обоих случаях проявлений прелести: «все, сочиняемое мечтательностью нашей падшей природы, извращенной падением природы, не существует на самом деле, — есть вымысел и ложь, столько свойственные, столько возлюбленные падшему ангелу» [Там же: 265]. Находясь под впечатлением от подобных «встреч», человек лишь «льстит своему самомнению, своему тщеславию, своему высокоумию, своей гордости, обманывает себя» [Там же].

Следует отметить, что рассмотренные признаки прелестного состояния свт. Игнатий (Брянчанинов) относит к сфере деятельности ума и называет их прелестью первого рода. Однако не менее важными видятся признаки прелести второго рода, возникающей в границах духовной деятельности сердца. Не будучи готовым к принятию Божественной благодати, сердце человека, стремящегося внешними средствами ввести себя в состояние восприятия духовного мира, «усиливаясь вкусить Божественную сладость и другие Божественные ощущения, и не находя их в себе, сочиняет их из себя, ими льстит себе, обольщает, обманывает, губит себя, входя в область лжи, в общение с бесами, подчиняясь их влиянию, порабощаясь их власти» [Там же: 278]. Признавая такие ощущения, возникающие в сердце, истинными и благодатными, человек формирует на их основе ложные понятия, приводящие к самообольщению и бесовской прелести, именуемой у святых отцов «мнением» [Там же: 280]. Свт. Игнатий сравнивает такого человека с фарисеями, имевшими неправильное «душевное настроение» [Там же], приведшее их к непринятию Господа и совершению богоубийства. В отсутствии покаяния человек, «усиливающийся возбуждать в сердце любовь к Богу, усиливающийся ощущать наслаждение, восторг <...> развивает свое падение, соделывает себя чуждым Бога, вступает в общение с сатаной, заражается ненавистью к Святому Духу» [Там же: 280]. Итогом пребывания в таком духовном состоянии является растрепанность ума и сердца человека.

Несомненно, эти два вида прелести, описанные святителем Игнатием, тесно связаны между собой. В основе этой связи лежит разрушенное грехопадением единство ума и сердца человека, призванное к богопознанию. «Ум Адама, преисполненный божественными созерцаниями, наполнял сердце духовной радостью; а оно, наполненное благодатным чувством, поддерживало ум в непрерывном богообщении» [Леонов 2023: 103–104]. Первородный грех разорвал это единство и открыл возможность использования этих инструментов богопознания для бесовского обольщения человека. «Сочиняющий обольстительные образы при посредстве естественной способности воображения, сочетавающий при посредстве мечтательности эти образы в очаровательную картину, подчиняющий все существо свое обольстительному, могущественному влиянию этой живописи, непременно, по несчастной необходимости, “мнит”, что живопись эта производится действием Божественной благодати, что сердечные ощущения, возбуждаемые живописью, суть ощущения благодатные» [Игнатий (Брянчанинов) 2021. Т. 1: 284].

Таким образом, из рассмотрения святоотеческого взгляда на прелесть становится очевидным, что проявление в опытах, подобных «Эксперименту Страстной Пятницы», т. н. духовных добродетелей далеко отстоит от истинно духовных состояний, характеризующихся покаянным чувством, «глубоким смирением и смиренномудрием <...> евангельской любовью ко всем ближним, стремлением к неизвестности и удалению от мира» [Там же: 286]. Впадая в прелесть, даже под действием таких внешних средств, как психоделические препараты, человек «присваивает себе достоинства, данные Богом <...> сочиняет для себя достоинства несуществующие» [Там же: 287], в конечном итоге «прославляя Бога ради прославления себя самого» [Там же], максимально реализует в себе гордыню, будучи обманутым князем мира сего.

## **Заключение**

Сегодня наука рассматривает возможность использования психоделических веществ в качестве потенциального инструмента улучшения нравственности человека. Существуют исследования, демонстрирующие, как кажется исследователям, положительное влияние таких веществ на поведение человека, его отношения к людям, окружающему миру. Несмотря на

то что результаты проводимых исследований преподносятся как подтверждение возможности совершенствования человека, многие исследователи, занимающиеся биоэтикой и философией, неоднозначно относятся к перспективам такого использования психоделических веществ [Earp 2018: 438–439]. Как правило, определенные позитивные изменения связывают с пережитым религиозно-мистическим опытом, вызванным приемом энтеогенов. Однако, как было показано в данной статье, такая оценка кардинальным образом противоречит учению Церкви об истинном улучшении человека, реализуемом посредством Божественной благодати через достижение подобия Божиего. Представленная попытка психоделического улучшения нравственного состояния человека представляет собой очередную утопическую идею торжества человеческого разума, дерзнувшего в данном случае силами своих знаний и научных достижений преодолеть ограниченность своей природы, поврежденной прародительским грехом, и смоделировать ощущение «святости» с помощью определенных средств и технологий.

Обращаясь к рассмотренному в статье «Эксперименту Страстной Пятницы», а также другим экспериментам, проводимым Уолтером Панке [Pahnke 1971], следует отметить, что сам исследователь считал весьма перспективной возможность использования психоделических веществ не только для исследования религиозных чувств человека, но и для применения в терапевтических целях. В частности, им одним из первых было предложено использовать псилоцибин для устранения негативных переживаний у умирающих онкобольных. Однако, согласно результатам проведенных экспериментов, и в этом случае положительные эффекты приема препарата достигались за счет переживания «мистического» опыта, характеризующегося встречей человека якобы с «высшими силами».

Знакомство с публикациями, описывающими подобные эксперименты, проводимые не только У. Панке, но и другими западными исследователями, позволяет сделать следующий вывод: отсутствие корректного понимания устройства, повреждения и возможностей развития человеческой природы (что разработано в православной антропологии), проявляющееся у инициаторов данного эксперимента в игнорировании реального, личного, осознанного, трезвенного, покаянного опыта восхождения к общению с Богом, создало иллюзию возможности достижения духовных состояний через воздействие психоактивных веществ на человека. Внимательное

рассмотрение результатов «Эксперимента Страстной Пятницы» с позиций святоотеческого учения позволяет отчетливо увидеть в них проявления прелестных состояний, обусловленных стремлением к легкодоступным наслаждениям, что говорит о завуалированной инфернальной природе наблюдаемых явлений. В этой связи невозможно говорить о каком-либо истинном нравственном совершенствовании человека под действием психоделических веществ, поскольку в данном случае человек в очередной раз становится жертвой обмана со стороны «отца лжи», предлагающего человеку сегодня, как и когда-то в Раю, без духовных усилий над собой вкушать «запретный плод» и стать подобным Богу, но без Бога.

## Источники

- Амвросий Оптинский, прп.* Прелесь // Симфония по творениям преподобных оптинских старцев: в 2 т. Т. 2. Москва : Дарь, 2009. 608 с.
- Григорий Нисский, свт.* О жизни Моисея Законодателя или о совершенстве в добродетели. Москва : Храм свв. Космы и Дамиана на Маросейке, 1999. 112 с.
- Душеполезные поучения преподобного Макария Оптинского. Козельск : Введенская Оптина Пустынь, 2023. 831 с.
- Игнатий (Брянчанинов), свт.* Аскетические опыты // Собрание сочинений. Т. 1. Москва : Ковчег, 2021. 672 с.
- Игнатий (Брянчанинов), свт.* Советы относительно душевного иноческого делания // Собрание сочинений. Т. 5. Москва : Ковчег, 2021. 528 с.
- Игнатий (Брянчанинов), свт.* Слово о смерти. Москва : Отчий дом, 2010. 448 с.
- Иоанн Златоуст, свт.* К враждующим против тех, которые привлекают к монашеской жизни // Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе: в 12 т. Т. 1. Санкт-Петербург : С.-Петербургская духовная академия, 1895. 883 с.
- Иоанн Лествичник, прп.* О борьбе с восемью главными страстями // Добротолюбие. Т. 2. Москва : Изд-во Сретенского монастыря, 2010. 736 с.

Исаак Сириин, прп. Слова подвижнические. Сергиев Посад : Свято-Троицкая Сергиева лавра, 2008. 632 с.

Макарий Оптинский, прп. Письма к монахиням. Ч. 4 // Собрание писем блаженных памяти Оптинского старца иеросхимонаха Макария. Козельск : Изд. Козельской Введенской Оптиной Пустыни, 1863. 780 с.

Феофан Затворник, свт. Начертание христианского нравоучения. Москва : Правило веры, 2010. 688 с.

## Литература

Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. Москва : АСТ, 2022. 576 с.

Коржевский Вадим, прот. Пропедевтика аскетике: компендиум по православной святоотеческой психологии. Москва : Центр информационных технологий, информатики и информации, 2004. 648 с.

Леонов В., прот. Понятия «Ум», «Разум», «Рассудок» в святоотеческой традиции // Психологическая наука и образование. [www.psyedu.ru](http://www.psyedu.ru). 2011. № 3. С. 31–40 (дата обращения: 04.10.2025).

Леонов В. А. Основы православной антропологии : Учебник / 3-е изд., испр. и доп. Москва : Изд-во Сретенского монастыря, 2023. 544 с.

Леонов Вадим, прот. Категория «духовность» в христианской традиции и светском гуманитарном дискурсе: особенности прочтения и перспективы взаимодействия // Духовно-нравственные проблемы современной личности. Москва : Изд-во «Институт психологии РАН», 2018. С. 66–82.

Майков В. В. Трансперсональная психология // Большая Российская Энциклопедия. URL: <https://old.bigenc.ru/philosophy/text/4199856> (дата обращения: 17.10.2025).

Максим (Попов), иером. Трансформация сознания: теория и практика трансперсональной психологии. URL: <https://psyheo.by/transformatiya-soznaniya-teoriya-i-praktika-transpersonalnoj-psihologii-ieromonah-maksim-popov/> (дата обращения: 17.10.2025).

Малевич Т. В. Теория мистического опыта: историография и перспективы. Москва : ИФРАН, 2014. 175 с.

Тарт Ч. Измененные состояния сознания. Москва : Эксмо, 2003. 288 с.

Фокин А. Р. Концепции «единения», «растворения» и «обожения» в мистике св. Максима Исповедника // Философия религии: аналитические исследования. 2017. Т. 1. № 1. С. 30–45.

Хомяков А. С. Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях // Сочинения в 2-х т. Т. 2. Москва : Медиум, 1994. С. 25–71.

Bruhn J. G., De Smet P. A. G. M., El-Seedi H. R., Beck O. Mescaline use for 5700 years // The Lancet. 2002. Vol. 359. URL: [https://www.researchgate.net/publication/11329645\\_Mescaline\\_use\\_for\\_5700\\_years](https://www.researchgate.net/publication/11329645_Mescaline_use_for_5700_years) (дата обращения: 17.10.2025).

Doblin R. Pahnke's "Good Friday Experiment": A Long-Term Follow-Up and Methodological Critique // The Journal of Transpersonal Psychology. 1991. Vol. 23. No. 1. Pp. 1–28. URL: <https://etoipi.fr/doblin.htm> (дата обращения: 17.10.2025).

Earp B. D. Psychedelic Moral Enhancement // Royal Institute of Philosophy Supplement. 2018. No. 83. Pp. 438–439. URL: [https://www.academia.edu/33771413/Psychedelic\\_moral\\_enhancement](https://www.academia.edu/33771413/Psychedelic_moral_enhancement) (дата обращения: 17.10.2025).

Pahnke W. N. Drugs and Mysticism: An Analysis of the Relationship Between Psychedelic Drugs and the Mystical Consciousness. URL: [http://www.en.psilosophy.info/pdf/drugs\\_and\\_mysticism\\_\(psilosophy.info\).pdf](http://www.en.psilosophy.info/pdf/drugs_and_mysticism_(psilosophy.info).pdf) (дата обращения: 17.10.2025).

Pahnke W. N. Drugs and Mysticism // The International Journal of Parapsychology. Spring 1966. Vol. VIII. No. 2. Pp. 295–313. URL: <https://psychedelic-library.org/pahnke.htm> (дата обращения: 17.10.2025).

Pahnke W. N. The Psychedelic Mystical Experience in the Human Encounter With Death // Psychedelic Review. No. 11. 1971. URL: <https://psychedelic-library.org/pahnke2.htm> (дата обращения: 17.10.2025).

Ruck C. A. P., Bigwood J., Staples D., Ott J., Wasson R. G. Entheogens // Journal of Psychedelic Drugs. 11: 1–2, 1979. P. 145–146. URL: [https://www.researchgate.net/publication/22620454\\_Entheogens](https://www.researchgate.net/publication/22620454_Entheogens) (дата обращения: 17.10.2025).

Swanson Link R. Unifying Theories of Psychedelic Drug Effects // *Frontiers in Pharmacology*. March 2018. Vol. 9. Art. 172. P. 9. URL: <https://www.frontiersin.org/journals/pharmacology/articles/10.3389/fphar.2018.00172/full> (дата обращения: 17.10.2025).

Zaehner R. C. *Mysticism, Sacred and Profane*. New York : Oxford University Press, 1961. 256 p. URL: <https://archive.org/details/mysticismsacredp00zaeh> (дата обращения 17.10.2025).

## References

Bruhn J. G., De Smet P. A. G. M., El-Seedi H. R., Beck O. Mescaline use for 5700 years. *The Lancet*, 2002, vol 359. Available at: [https://www.researchgate.net/publication/11329645\\_Mescaline\\_use\\_for\\_5700\\_years](https://www.researchgate.net/publication/11329645_Mescaline_use_for_5700_years) (accessed 17.10.2025).

Doblin R. Pahnke's 'Good Friday Experiment': A Long-Term Follow-Up and Methodological Critique. *The Journal of Transpersonal Psychology*, 1991, vol. 23, no. 1, pp. 1–28. Available at: <https://etoipi.fr/doblin.htm> (accessed 17.10.2025).

Earp B. D. Psychedelic Moral Enhancement. *Royal Institute of Philosophy Supplement*, 2018, no. 83, pp. 438–439. Available at: [https://www.academia.edu/33771413/Psychedelic\\_moral\\_enhancement](https://www.academia.edu/33771413/Psychedelic_moral_enhancement) (accessed 17.10.2025).

Fokin A.R. [The concepts of 'unity', 'dissolution' and 'deification' in the mysticism of St. Maxim the Confessor]. *Filosofiya religii: analiticheskie issledovaniya* [Philosophy of religion: analytical research]. 2017, vol. 1, no. 1, pp. 30–45. (In Russ.)

James W. *Mnogoobrazie religioznogo opyta* [The diversity of religious experience]. Moscow, AST Publ., 2022. 576 p.

Khomyakov A.S. [A few words of an Orthodox Christian about Western faiths]. *Khomyakov A.S. Sochineniya v 2-kh tomakh* [Writings in 2 volumes]. Vol. 2. Moscow, Medium Publ., 1994, pp. 25–71. (In Russ.)

Korzhevskii Vadim, prot. *Propedevtika asketiki: kompendium po pravoslavnoi svyatootecheskoi psikhologii* [Propaedeutics of Asceticism: a compendium on

Orthodox Patristic psychology]. Moscow, Center for Information Technology, Informatics and Information Publ., 2004. 648 p.

Leonov V. A., prot. *Osnovy pravoslavnoi antropologii* [Fundamentals of Orthodox Anthropology]. Moscow, Sretensky monastery Publ., 2023. 544 p.

Leonov V., prot. [The concepts of ‘Mind’, ‘Reason’, ‘Intelligence’ in the patristic tradition]. *Psikhologicheskaya nauka i obrazovanie* [Psychological Science and Education]. 2011, no. 3, pp. 31–40. (In Russ.)

Leonov Vadim, prot. [The category ‘spirituality’ in the Christian tradition and secular humanitarian discourse: peculiarities of reading and prospects of interaction]. *Dukhovno-nravstvennye problemy sovremennoi lichnosti* [Spiritual and moral problems of the modern personality]. Moscow, Institute of Psychology (RAS) Publ., 2018. Pp. 66–82 (In Russ.)

Maikov V.V. [Transpersonal psychology]. *Bol'shaya Rossiiskaya Ehntsiklopediya* [The Great Russian Encyclopedia]. Available at: <https://old.bigenc.ru/philosophy/text/4199856> (accessed 17.10.2025). (In Russ.)

Maksim (Popov), ierom. *Transformatsiya soznaniya: teoriya i praktika transpersonal'noi psikhologii* [Transformation of consciousness: Theory and practice of transpersonal psychology]. Available at: <https://psyheo.by/transformatsiya-soznaniya-teoriya-i-praktika-transpersonalnoj-psihologii-ieromonah-maksim-popov/> (accessed 17.10.2025).

Malevich T. V. *Teoriya misticheskogo opyta: istoriografiya i perspektivy* [Theory of mystical experience: historiography and prospects]. Moscow, IFRAN Publ., 2014. 175 p.

Pahnke W. N. *Drugs and Mysticism: An Analysis of the Relationship Between Psychedelic Drugs and the Mystical Consciousness*. Available at: [http://www.en.psilosophy.info/pdf/drugs\\_and\\_mysticism\\_\(psilosophy.info\).pdf](http://www.en.psilosophy.info/pdf/drugs_and_mysticism_(psilosophy.info).pdf) (accessed 17.10.2025).

Pahnke W. N. Drugs and Mysticism. *The International Journal of Parapsychology*, 1966 Spring, vol. VIII, no. 2, pp. 295–313. Available at: <https://psychedelic-library.org/pahnke.htm> (accessed 17.10.2025).

Pahnke W. N. The Psychedelic Mystical Experience in the Human Encounter with Death. *Psychedelic Review*, 1971, no. 11. Available at: <https://psychedelic-library.org/pahnke2.htm> (accessed 17.10.2025).

Ruck C. A. P., Bigwood J., Staples D., Ott J., Wasson R. G. Entheogens. *Journal of Psychedelic Drugs*, 1979, vol. 11, no. 1–2, pp. 145–146. Available at: [https://www.researchgate.net/publication/22620454\\_Entheogens](https://www.researchgate.net/publication/22620454_Entheogens) (accessed 17.10.2025).

Swanson, Link R. Unifying Theories of Psychedelic Drug Effects. *Frontiers in Pharmacology*, March 2018, vol. 9, article 172, p. 9. Available at: <https://www.frontiersin.org/journals/pharmacology/articles/10.3389/fphar.2018.00172/full> (accessed 17.10.2025).

Tart Ch. *Izmenennyye sostoyaniya soznaniya* [Altered states of consciousness]. Moscow, Ehksmo, 2003. 288 p.

Zaehner R.C. *Mysticism, Sacred and Profane*. New York, Oxford University Press, 1961. 256 p. Available at: <https://archive.org/details/mysticismsacredp00zaeh> (accessed 17.10.2025).

# БОГОСЛОВСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ ЭПИДЕМИЙ В ПОВЕСТВОВАТЕЛЬНЫХ ПАМЯТНИКАХ ВОСТОЧНОЙ И ЮГО-ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЫ XI–XVI ВЕКОВ

**Роман Сергеевич Киселев**

*Аспирант; Санкт-Петербургский государственный университет (Россия)*

romankicelev@mail.ru ORCID: 0009-0004-3948-4791

DOI: 10.54700/8v31jt85

**Аннотация.** Статья посвящена анализу богословских интерпретаций эпидемий в повествовательных памятниках Восточной и Юго-Восточной Европы XI–XVI вв.: анналах, летописях, хрониках, житиях. Эпидемии осмыслились как проявления гнева Божия, наказание за грехи и знаменения эсхатологического характера. Исследование показывает, как религиозное сознание Средневековья формировало устойчивые модели духовного реагирования на коллективные бедствия. Актуальность статьи обусловлена недавней пандемией COVID-19, а также появлением новых заболеваний с высоким процентом летальности («оспа обезьян», вирус «Нипах») и в целом неблагоприятной санитарно-эпидемиологической обстановкой последних лет.

**Ключевые слова:** эпидемия, мор, чума, оспа, эрготизм, казни Божии, эсхатология, Средневековье, Восточная Европа, Юго-Восточная Европа.

**Для цитирования:** Киселев Р. С. Богословское осмысление эпидемий в повествовательных памятниках Восточной и Юго-Восточной Европы XI–XVI веков // Сретенское слово. Москва : Изд-во Сретенской духовной академии, 2025. № 4 (16). С. 65–87. DOI: 10.54700/8v31jt85

# THEOLOGICAL UNDERSTANDING OF EPIDEMICS IN NARRATIVE MONUMENTS OF EASTERN AND SOUTH-EASTERN EUROPE OF THE 11<sup>th</sup>–16<sup>th</sup> CENTURIES

**Kiselev Roman Sergeevich**

*Postgraduate student, St. Petersburg State University (Russia)*

romankicelev@mail.ru ORCID: 0009-0004-3948-4791

---

DOI: 10.54700/8v31jt85

---

**Abstract.** This article analyzes theological interpretations of epidemics in narrative texts from Eastern Europe in the 11th–16th centuries: annals, chronicles, and hagiographies. Epidemics were conceptualized as manifestations of God’s wrath, punishment for sins, and eschatological signs. The study demonstrates how medieval religious consciousness shaped sustainable models of spiritual response to collective disasters. The relevance of this article is determined by the recent COVID-19 pandemic, as well as the emergence of new diseases with high mortality rates (monkeypox, Nipah virus), and the generally unfavorable sanitary and epidemiological situation in recent years.

**Keywords:** epidemic, pestilence, plague, smallpox, ergotism, God’s punishments, eschatology, Middle Ages, Eastern Europe, South-Eastern Europe.

**For citation:** *Kiselev R. S. Theological understanding of epidemics in narrative monuments of Eastern and South-Eastern Europe of the 11th–16th centuries // Sretensky Word. Moscow : Sretensky Theological Academy Publ., 2025. No. 4 (16). Pp. 65–87. DOI: 10.54700/8v31jt85*

## Введение

Эпидемии (моровые поветрия, мор) в Средние века были неотъемлемой составляющей повседневной жизни каждого человека. Население целых регионов массово погибало от таких болезней, как бубонная и легочная чума, лепра (проказа), черная оспа, эрготизм (или «Антонов огонь»). Для научного сообщества давно уже не является секретом их оче-

видная связь с экстремальными природными явлениями. Именно в периоды экологических катастроф, таких как долгие засухи, холодные зимы и сильные наводнения, отмечались вспышки эпидемий и эпизоотий в природных очагах болезни, а затем дальнейшее распространение инфекции через военные или торговые пути, т. е. включался так называемый социальный фактор [Малахова, Малахов 2014: 30].

Цель статьи — выявить упоминания об эпидемиях (эпизоотиях) в ряде повествовательных памятников славянских народов Восточной и Юго-Восточной Европы XI–XVI вв. и проанализировать их богословское осмысление, сформировавшееся в рамках господствовавшей в то время религиозной картины мира с такими ее фундаментальными идеями, как эсхатологическое мышление и теория казней Господних.

### **Краткая характеристика источников**

Корпус повествовательных источников, созданных народами Восточной и Юго-Восточной Европы в XI–XVI вв., безусловно, огромен. Поэтому для работы над статьей нами были выбраны лишь небольшое количество нарративов, в которых систематически сообщается об эпидемиях. Среди них анналы (Анналы Краковского и Познаньского капитулов, Пражские анналы и др.), хроники («Хроника» Галла Анонима, «Хроника чехов» Козьмы Пражского, Хроника Литовская и Жмойтская и др.), восточнославянские летописи (Лаврентьевская, Ипатьевская и Новгородская I летописи), исторические сочинения («Хроника» Янко (Яна) из Чарнкова, «Хроника» Яна Длугоша и др.) и жития (Житие св. Войтеха (Адальберта), Житие св. Стефана Дечанского и др.).

Изучению проблем эпидемий в Средние века в отечественной историографии посвящено не так много работ. Выделим в первую очередь монографию Е. П. Борисенкова и В. М. Пасецкого [Борисенков, Пасецкий 2002]. В этом фундаментальном труде ученые рассмотрели экстремальные природные явления, в том числе эпидемии и эпизоотии, отмеченные в многочисленного рода источниках (среди которых сочинения античных и византийских авторов, древнерусские летописи, европейские анналы и хроники, а также данные регулярных метеорологических наблюдений XVIII — начала XX вв.), — в период с V в. до Р. Х. и вплоть до начала Первой мировой войны. В них достаточно много уделено внимания причинам, ареалу и характеру

распространения эпидемий на протяжении 2500 лет истории человечества. Авторы пришли к выводу, что к значительному росту заболеваемости и увеличению подтвержденных случаев эпидемий (в первую очередь чумы) начиная с XIII в. привел комплекс различных факторов: климатических, антропогенных и социальных. Особенно они выделяют роль климатических изменений, которые начались уже со второй половины XII в., когда малый климатический оптимум постепенно стал переходить в малый ледниковый период.

Монография А. С. Малаховой и Н. С. Малахова посвящена реконструкции важнейших аспектов самосознания древнерусского человека, связанных с осмыслением болезни и организацией противостояния ей в быту и повседневной жизни [Малахова, Малахов 2014]. Это историко-антропологическое исследование выполнено с привлечением большого количества письменных источников разных типов, включая агиографические и нравственно-дидактические сочинения, летописи, хождения, правовые памятники, свидетельства иностранцев о России, с привлечением данных археологии, палеоантропологии и этнографии. Важное место в нем занимает анализ географических, климатических и социальных факторов заболеваемости в древнерусском социуме.

Отдельная глава, посвященная восприятию природных катастроф (в первую очередь землетрясений и эпидемий) в раннесредневековом византийском обществе, содержится в фундаментальном труде В. В. Василика [Василик 2016]; также отдельный параграф, посвященный восприятию эпидемий, анализу сообщений о них в письменных памятниках и способам борьбы с болезнями с помощью разного рода религиозных и духовных практик (в основном заговоры, обереги-амулеты) у славянского и угро-финского населения Восточной Европы, есть в монографии Д. В. Пузанова [Пузанов 2018]. Также отметим, что за последние 30 лет вышел ряд статей российских исследователей, посвященных экстремальным природным явлениям, в том числе и эпидемиям [Изуткин 2018; Козловский 2012; Лаушкин 1998; Нешпор 2021; Шайкин 2002; Шпаковский 2016].

В зарубежной историографии тематика природных бедствий (в частности эпидемий и эпизоотий) разрабатывается уже с начала XX в. [Curschmann 1900]. О вере средневекового человека в его исцеление от золотухи путем возложения рук короля писал еще один из создателей «Школы анналов»

М. Блок [Блок 1998]. Вспышки эпидемий чумы в разных регионах Европы в период т. н. Великого голода 1315–1317 гг. проанализировал в своей статье Г. Лукас [Lucas 1930]. Отметим и ряд трудов зарубежных авторов второй половины XX в., затрагивающих в них тему эпидемий/эпизоотий [Lamb 1995; Поньон 2009; Phillips 2023]. Отдельно упомянем работы, посвященные феномену эрготизма [Caporalet 1976; Matossian 1989].

## Анализ топосов эпидемий

Несмотря на то, что голод, по сути, не является болезнью, зачастую сведения о голоде и эпидемиях в письменных памятниках Средневековья тесно связаны друг с другом. И это вполне объяснимо, поскольку «во время голода усиливалась миграция населения. Все это способствовало возникновению и распространению инфекционных заболеваний. Поэтому часто голод сочетался с эпидемиями или предшествовал им» [Малахова, Малахов 2014: 54]. В сознании средневекового человека эти два разных по своей природе явления — голод и мор — были тождественны, потому что оба они были ниспосланы Богом в наказание за грехи отдельных людей, жителей определенной местности или даже целых народов и государств. А потому записи о голоде и море часто приводятся в рамках или одного и того же, или следующих друг за другом сообщений. Итак, попытаемся проследить эту взаимосвязь.

Первые упоминания о голоде и эпидемиях мы находим еще в сообщениях, относящихся к IX–X вв. Так, в «Анналах Краковского капитула» читаем, что в 807 г. «ужасная смертность была среди братии в Фульдском монастыре» [Анналы Краковского капитула 2023: 423]. «В Истории славяно-болгарской» Паисия Хилендарского находим сообщение, что «в 813 г. Господь послал на Болгарию большой голод и мор. Тогда Муртагон (болгарский хан Омуртаг, сын Крума. — Р. К.) стал прилежно молить Христа и дал ему обет — если прекратятся голод и мор, то он окончательно примет христианскую веру. И сразу же был услышан. На краткое время гнев Божий перестал тяготеть над Болгарией» [Паисий Хилендарский 1990: 235]. Обратим внимание, что здесь мор в связке с голодом выступают одновременно как в качестве орудия Божественного возмездия, устрашения язычников, так и в роли способа, призванного доказать могущество истинного Бога, его расположение именно к христианам.

В «Анналах дубровницкого Анонима» под 901 г. читаем: «В Рагузе царила жестокая смертность, никто не знал, откуда она взялась и что это за болезнь; эту болезнь нельзя было вылечить ничем другим, ни укусом с кислым молоком, ни питьем пресной воды» [Annales Ragusini Anonimi 1883: 20]. Что это была за болезнь, нам так и осталось непонятным.

Сразу несколько сообщений об эпидемиях второй половины X в. находим в «Хронике Сазавского монаха». В 963 г. «войско императора Оттона поразил мор» [Monachi Sazavensis continuatio Cosmae 1851: 148]. В 988 г. «чрезмерный летний зной погубил почти все плоды, и за этим вскоре последовал сильный мор среди людей» [Ibid.: 149]. В 989 г. «появилась комета, за которой последовал сильнейший мор среди людей и скота, особенно среди быков» [Ibid.]. Даже из этих лапидарных сообщений уже можно сделать несколько выводов. Во-первых, хронист в качестве причин эпидемии выделяет как рациональные (гибель урожая), так и иррациональные (появление кометы) причины. Во-вторых, для автора голод и мор — это одно целое, что мы впредь еще не раз увидим. В-третьих, в источниках мы встречаем одно из первых описаний эпизоотий, причем хронист подчеркнул, что погибали именно домашние животные.

Но именно в XI–XIII вв. количество сообщений о голоде и эпидемиях становится значительным. Подробное описание нескольких эпидемий находим в «Хронике» Яна Длугоша. В 1003 г.: «Великая чума в Польше. Двойное зло, приносящее смертным великое опустошение, а именно чума и голод, воцарилось, и эпидемическая болезнь распространилась не только на польские земли, но и почти на весь мир, причем болезнь была столь ужасной, что из-за отвращения хоронивших живых, в которых еще теплился дух, засыпали [землей] вместе с мертвыми и подлежащими погребению» [Dlugossii 1964: 245]. В 1007 г.: «Голод и всеобщая эпидемия. Голод, мор и лютая чума не только в Царстве Польском, но это было почти по всему миру, бедствия эти погубили множество смертных и оставили покинутыми многие города и селения» [Ibid.: 258]. В 1051 г.: «Из-за того, что командир войска императора подчинился [этим ложным приказам], в армии впервые начался голод, а вместе с ним и другое зло — чума и дизентерия» [Dlugossii 1970: 63]. В 1083 г.: «у русских в их землях возникла ужаснейшая зараза, погибло множество смертных обоего пола. 13 апреля киевский князь Всеволод, сын Ярослава и внук Владимира, также умер от этого мора и был погребен в церкви святой

Софии в Киеве сыновьями Владимиром и Ростиславом, которых [после себя] оставил» [Ibid.: 150].

Проанализируем эти сообщения. Во-первых, Длугош в трех первых записях также объединяет голод с мором (чумой) в устойчивую бинарную конструкцию, топос, подобный библейскому: *а кто в городе, того пожрут голод и моровая язва* (Иез 7, 15). Во-вторых, мы впервые встречаем упоминание о дизентерии. В-третьих, обратим внимание, что по данным русских летописей, страшный мор на Руси датируется не 1083 г., а 1092 г., и великий князь киевский Всеволод (1030–1093) умер вовсе не от него [Лаврентьевская летопись 1926: 215–216].

Говоря об эпидемиях, нельзя не упомянуть про события, произошедшие в Полоцке в 1092 г. и нашедшие свое отражение как в Лаврентьевской летописи, так и в белорусско-литовском летописании: «Бысть казнь на полочанѣх, чюдо предивно в Полоцьку: вѣины в мечтѣ, топоть коневыи чюти и копыты видити, пусто стеньаше в ноц по улицам, яко во множество, а паки человеци бѣси рщуще и в дни являхуса и уязвляхуса люди полоцькыи и с того умираху. И аще кто вылязаше из храмины, хотяше видѣти, и уязвени бываху невидимо и умираху, такоже и в областѣх» [Лаврентьевская летопись 1926: Стб. 214–215; Летописи белорусско-литовские 1980: 119]. Д. В. Пузанов, комментируя полоцкую эпидемию, находит в этом летописном известии определенную связь с древнескандинавской мифологией, где неоднократно встречались упоминания о мертвых воинах, скачущих на конях [Пузанов 2018: 22–28]. Мы, предполагая то, что древнерусский летописец, написавший эти строки, был человеком чрезвычайно образованным для своей эпохи, согласимся с мнением А. Е. Мусина, который видел в оседланных навиями конях отсылку к всадникам Апокалипсиса [Мусин 2005: 190].

Сообщение о моровом поветрии в Полоцке 1092 г. вполне можно причислить к циклу эпидемий, опустошавших земли Центральной и Восточной Европы в 90-е гг. XI в. Многочисленные упоминания о них находим и в других славянских письменных памятниках. Так, в «Чешской хронике» Козьмы Пражского приведено свидетельство чешских епископов, побывавших в 1094 г. в Германии: «В этом году была большая человеческая смертность, особенно в немецких областях. Когда упомянутые епископы возвращались из Майнца и проходили через одну деревню под названием Амберк, они не смогли войти, чтобы послушать обедню, в приходскую

церковь, расположенную за деревней, хотя она и была достаточно обширной. Весь пол церкви был устлан трупами, так что не оставалось свободного места. В городе Кагер также не нашлось дома, в котором не было бы трех или четырех умерших» [Козьма Пражский 1962: 174].

Сообщение о страшном море в Германии в 1094 г. подтверждает и Ян Длугош в своей «Хронике»: «В этом году Германию поразил ужасающий и беспримерный мор, который обрушился на все сословия, так что многие города, деревни, сёла и местечки остались пустыми, лишившись жителей. Но поляки и их земли по милости Божьей не испытали на себе эту заразу» [Długossii 1970: 180]. Как мы видим, польский хронист придерживается своей «генеральной линии» об избранности польского народа, который по милости Господней в этот раз избежал эпидемии, в отличие от немцев, очевидно, не так «угодных Богу». Подтверждение информации об эпидемии 1094–1096 гг. мы находим еще в двух чешских источниках [Annales Gradicensis 1861: 648; Annales Pragenses 1839: 120].

Описание следующего явления отличается от уже рассмотренных нами случаев, поскольку здесь идет речь не о море, и даже не о болезни, а скорее о массовом помешательстве. Читаем в «Хронике» Галла Анонима, что отряд поморян-язычников ограбил церковь в местечке Спицимеж (это событие произошло в 1109 г.): «Они, однако, унесли дорожную дарохранильницу архиепископа и другое церковное имущество и сейчас же ушли с ним и с взятым ранее архидьяконом. Но всемогущий Господь спас как архиепископа, священника и храм, так впоследствии вернул архиепископу имущество и весь санктуарий нетронутыми и непоруганными. Ведь каждым из язычников, который брал в руки церковные предметы или священные одежды или сосуды из святилища, овладевала падучая болезнь или ужасное безумие; и вот поэтому, потрясенные всемогуществом Бога, они были вынуждены вернуть все пленному архидьякону» [Галл Аноним 1961: 101].

Это же чудо, когда Господь насыляет на нечестивцев, посягнувших на церковное имущество, падучую болезнь, описано и в «Великопольской хронике», причем с новыми подробностями: «Но всемогущий Господь не пожелал, чтобы обида, нанесенная духовному лицу, осталась неотомщенной: неожиданно поразил Он насильников, их жен и детей губительной чумой так, что они, как безумные, поочередно то мечом, то камнями нападали на своих близких людей и их, не узнав, как врагов своих, отгоня-

ли от собственных жилищ» [Великопольская хроника 1987: 89]. Причем, в отличие от своего предшественника Галла Анонима, автор «Великопольской хроники» сообщает нам, что «из-за этой напасти некоторые из них [поморян] жалким образом окончили свою жизнь и так долго мучились, пока, наконец, поняв причину наказания и своего безумия, не отдали епископу все похищенное у него, не приняли католическую веру и совершенно не отреклись от поклонения язычеству. [Они] с поклоном отпустили архидьякона и обещали, дав заверения, выплачивать и десятину, и первую часть» [Там же]. Таким образом, мы видим, что болезнь, насланная Богом на язычников, в конечном счете оказывается для них благом, способствуя осознанию всей тяжести своего нечестивого поступка и в конечном итоге обращению к свету Божественной истины. С еще большей патетикой данное событие под 1107 г. описывает и Ян Длугош [Długosii 1970: 232].

В 1133 г. по сообщению Вышеградского каноника «вслед за затмением последовала большая смертность среди людей» [Canonici Wissegradensis continuatio Cosmae 1851: 138] Речь идет о лунном затмении 24 февраля 1133 г., которое, по мнению хрониста, привело к большой эпидемии. В «Хронике Сазавского монаха» читаем, что в 1154 г. жителей Чехии поразила страшная мор: «Когда день уже завершился и надвигались ночные сумерки, произошло лунное затмение. После этого на людей напал сильнейший мор» [Monachi Sazavensis continuatio Cosmae 1851: 159]. Здесь перед нами отчетливо проступает еще один топос, характерный для средневековых письменных памятников: сначала Господь посылает предупреждающее знамение, а затем следует Его наказание.

В «Истории архиепископов Салоны и Сплита» Фомы Сплитского под 1180 г. читаем рассказ о том, как Господь наказал убийц архиепископа Райнерия: «Сплитчане же, проведя розыск убийц архиепископа, обнаружили нескольких, которых сразу же вздернули на виселицу. Всемогущий Бог недолго позволял оставаться безнаказанным такому злодейству: ведь все, кто приложил нечестивую руку к пролитию невинной крови, спустя короткое время погибли вместе со своим потомством — кто от голода, кто от меча, кто от чумы» [Фома Сплитский 1997: 63]. И вновь мы видим, как чума вкупе с голодом становятся орудием Божественного возмездия для злодеев.

В «Пражских анналах» читаем под 1186 г.: «В четверг случилось солнечное затмение. Случилась большая смертность [мор] среди людей» [Annales

Pragenses 1839: 121]. Это очередной пример связи небесного знамения и природного бедствия — инструментов проявления Божественной воли.

Вновь возвращаемся к «Истории» Фомы Сплитского, где читаем описание осады в 1203 г. крестоносцами хорватского портового города Задара, бывшего соперником могущественной Венеции и жестоко поплатившегося за это: «Как только задарцы увидели, что они окружены войском, они сильно испугались, не зная, как им разумнее поступить. Но тут вдруг на них напал такой великий мор, что в городе не осталось столько живых и здоровых, которые были бы в состоянии хоронить мертвых; трупы несчастных были брошены в домах и церквях непогребенными; достойные сострадания граждане не знали, о чем им лучше заботиться, о погребении или об общественных обязанностях. Вот и получилось, что несчастный город, не обороняемый своими воинами, быстро и легко был захвачен врагами. Божья кара пала на них как раз в день святого Грисогона, который ими особенно почитался» [Фома Сплитский 1997: 69]. Перед нами еще один убедительный пример, когда мор является орудием в руках Господа, который помогает «хорошим» христианам (в данном случае крестоносцам и поддерживающим их венецианцам) и карает «плохих» (причем не язычников, а христиан — жителей Задара, вызвавших своим поведением Его гнев).

В «Летописи Панцырного и Аверки», в сообщении под 1205 г., читаем о море: «Поветрие было в те годы худое в Польше» [Хроники: Литовская и Жмойтская, и Быховца. Летописи: Баркулабовская, Аверки и Панцырного 1975: 203]. В Волынской краткой летописи читаем о море в Смоленске в 1230 г.: «Того жь лѣта в Смоленську сътвориша 4 скудилници, в дву 16000, а в третей 7000, а в 4 — 9 сот. Се же зло бысть под двѣ лѣта» [Летописи белорусско-литовские 1980: 120]. Сюжет о великом море в русских землях 1230–1231 гг. хорошо известен и по древнерусским летописям, в частности новгородскому летописанию, где с животрепещущими подробностями описаны последствия этого ужасного природного бедствия, причем в конце своего рассказа летописец горько замечает: «И тако ны богъ възда по дѣлоиъ нашимъ» [Новгородская первая летопись 1950: 69–71; 279–280].

В «Великопольской хронике», в рассказе о событиях 1259 г. читаем интереснейший рассказ о борьбе польского князя-принцепса Болеслава V Стыдливого с одним из своих противников, Казимиром I Куявским: «Говорят также, что, когда Болеслав стал преследовать Казимира и его войско, та-

кой страх обуял их сердца, что они подумали, будто бы все деревья и есть люди из войска Болеслава и, напуганные этим, избрали средством защиты бегство. Удивительным образом побежденные в этом бегстве, они приписывали дар победы Господу Богу и справедливости Болеслава. И нет сомнения, что свыше была ниспослана помощь всемогущего Господа, который не покидает тех, кто возлагает на него надежды, ведь он [Болеслав] победно с немногими одолел такое множество» [Великопольская хроника 1987: 183]. Описание этого же эпизода есть и в «Анналах познаньского капитула» [Annales Capituli Posnaniensis 1892: 459]. По мнению хрониста, Господь был на стороне Болеслава, поразив сердца и души его противника страхом (возможно, это было массовое психическое расстройство или попросту паника), благодаря чему Болеслав Стыдливый и одержал победу.

В «Малопольских анналах» читаем рассказ о событиях 1284 г.: «Татары пришли в венгерскую землю, которая называется Семиградье, и многих христиан схватили и убили. Христос же, защитник христиан, наслал на них сильный голод и чуму. Узнав об этом, жители Семиградья одержали победу, обращаясь к Богу: “Лучше было бы нам погибнуть от меча, чем от голода в замках и городах из-за татар умереть”. И приносили жертвы [Господу]. Услышав это, татары окружили себя христианами, сделав из них какое-то подобие хоровода, видя который христиане, жалели своих братьев и по этой причине не мешали язычникам сражаться с ними; но сказали христиане: “лучше было бы защищаться каждому из нас, да не погибнем все мы вместе с ними”; и тогда, с Божьей помощью, они победили язычников, и тогда были освобождены пленники и с ликованием вернулись восвояси» [Annales Polonorum 1866: 646]. Здесь Господь насылает голод и болезни на врагов христиан — татар (конечно же, имеются в виду монголы). В «Анналах Седживоя» читаем под 1298 г.: «Сильный мор был во всей Польше» [Annales Sandivogii 1892: 429].

В 1314 г. в «Кратчайших анналах Богемии» читаем: «Из-за сильного мороза и снега сделалась ужасная дороговизна и мор среди людей и грубых животных; [их пало] несметное множество, и сделалась тогда неслыханная нужда» [Annales Bohemiae brevissimi 1861: 720]. Следующее упоминание о чуме встречается в 1330 г., когда в «Малопольских анналах» читаем: «В это же лето умер Владислав, сын Владислава, и был погребён у миноритов. Но в год чумы отец перебрался в Саксонию» [Annales Polonorum 1866: 654].

В 1347–1348 гг. мир столкнулся с бедствием такого масштаба, какого не испытывал никогда за всю свою историю. Пандемия «Черной смерти» (так называли бубонную чуму) унесла, по разным данным, от одной восьмой до двух третей населения [Lamb 1995: 182]. В «Анналах дубровницкого Анонима», в записи от 1348 г., читаем свидетельство современника, описавшего последствия эпидемии: «В Рагузе свирепствовала чума. Это была не чума, а гнев Божий. Из числа дворянства погибло 170 человек, среди которых были господа, дамы и дети, 300 человек из простого народа и 1000 человек из черни; вышеупомянутая чума продолжалась один год, а затем прекратилась» [Annales Ragusini Anonimi 1883: 39]. Хронист искренне верит, что эпидемия была ниспослана свыше! И вера эта была подкреплена теорией казней Божиих, согласно которой «Бог наводит какую-либо казнь или иноплеменников, по гневу Своему, за то, что мы не обращаемся к Нему, поэтому, если какая-либо страна согрешает, Бог наказывает ее смертью, или голодом, или нашествием иноплеменников, или бездождем и другими различными казнями, чтобы мы, покаявшись, жили так, как Бог велит, вещая нам чрез пророка: “обратитесь ко Мне всем сердцем вашим в посте и плачи”» [Феодосий Печерский 1879: 62].

В 1350–1380-е гг. «Черная смерть» продолжила свою страшную жатву по Европе. В «Летописи Панцырного и Аверки» читаем про вспышку чумы в Польше в 1358 г.: «От морового поветрия за шесть месяцев умерли почти половина поляков, в том числе высшего дворянства и мещан. В одном только Кракове вымерло 20 тысяч человек» [Хроники: Литовская и Жмойтская, и Быховца. Летописи: Баркулабовская, Аверки и Панцырного 1975: 203]. По-видимому, эта же вспышка эпидемии описана и в «Анналах Седживоя» в 1360 г.: «В Польше среди людей был самый сильный мор» [Annales Sandivogii 1892: 430].

«Анналы дубровницкого Анонима» сообщают нам, что в 1361 г. «как и прежде, 15 января в Рагузе случилась великая чума, которая продолжалась год. Она была привезена из Александрии» [Annales Ragusini Anonimi 1883: 41]. Через два года вспышка эпидемии повторилась: «В Рагузе была чума, которая длилась 3,5 месяца; затем она остановилась, с большим усердием молились Богу и раздавали милостыню бедным, церквям и монастырям» [Ibid.]. Затем беда пришла на русские земли. Согласно сухим строчкам Академической летописи, в 1365 г. «Морь бысть в Новѣгородѣ во Нижнем, на Костромѣ и во Ярославли, и во Ростовѣ» [Летописи белорусско-

литовские 1980: 105]. Мор продолжился и в следующем 1366 г.: «...бысть мор силен на люди» [Там же: 120].

А в 1371–1372 гг. очередная эпидемия чумы была зафиксирована в Польше. Читаем о ней в «Хронике» Янка из Чарнкова: «О великой эпидемии в Польше. В те же два года, а также во время смерти короля, в Польше была сильная эпидемия. Но сразу же на следующий год, с сентября месяца, в Польше началась большая эпидемия чумы среди людей, особенно среди молодых мужчин и женщин, юношей и девушек, и она продолжалась целый год до сентября месяца, в течение которого многие тысячи людей, увы! погибли» [Joannis de Charnkow 1872: 652]. Современники связывали эту вспышку чумы с небесными знамениями и солнечным затмением, наблюдавшимися в это же время.

В 1373 г. Дубровник вновь оказался под властью эпидемии чумы: «В Рагузе свирепствовала эпидемия, которая длилась год и месяц; потом рагузцы совершили великую молитву, и чума прекратилась» [Annales Ragusini Anonimi 1883: 42]. Из этого сообщения мы впервые видим, что лишь обращение жителей города к Господу помогло остановить страшную эпидемию. В «Краткой хронике королевства Богемии XV в.» читаем про вспышку чумы, которая охватила в 1380 г. чешские земли: «В 1380 году Господнем чума была по всей земле Богемии; она началась в праздник святой Маргариты [13 июля] и продолжалась до праздника всех святых (1 ноября)» [Ein «Chronicon breve regni Bohemiae saec. XV» 1899: 462]. Это сообщение подтверждается еще двумя источниками, причем любопытно, что везде даются разные даты эпидемии [Lateinische Handschriften in St. Petersburg 1880: 605; Annales Bohemiae brevissimi 1861: 719].

В «Хронике» Янка из Чарнкова читаем о «великом море», пронесшемся по Европе в 1383 г.: «О поветрии на людей, свирепствующем в разных частях света. В том же году (1383) в Риме, почти во всей Италии и окрестностях Средиземного моря, в землях, которые называются Мерания, а местами также на нижнем Поморье и в [некоторых] районах сандомирской, краковской, чешской, силезской и великопольской земель свирепствовал великий мор, от которого в Риме и за его пределами умерло много польских прелатов и каноников» [Joannis de Charnkow 1872: 751].

В Никифоровской летописи читаем, что и в 1387 г. «бысть мор силен в Смоленську» [Летописи белорусско-литовские 1980: 26]. В Волинской краткой летописи под 1390 г. имеется запись, что «бысть мор

в городѣ» (очевидно, что в данном случае речь идет о Москве. — *Р. К.*) [Там же: 121].

С XV в. случаи голода и эпидемий фиксировались в письменных памятниках Восточной Европы регулярно. В Слуцкой летописи под 1401 годом читаем, что «и мор был вѣлик на люди» [Там же: 73]. В 1416–1417 гг. новая волна эпидемии чумы охватила всю Восточную Европу. В Супрасльской летописи под 1416 г. читаем, что «бысть в Новегороде мор силен железю и в Ладозе, и в Русе, и в Порхове, и в Пъсковѣ, и в Торъжку, и во Твери, и в Дмитровѣ, и по волостемъ» [Там же: 105]. Византийский хронист Георгий Сфрандзи с горечью пишет о том, что в ходе этой вспышки чумы умерла вся его семья: «Зимой того же [1416] года начался мор на Черном море <...> первым умер ребенок, через 7 дней после ребенка — отец, а спустя семь дней после отца — мать, а также шестеро из их слуг, мужчин и женщин, так что осталось лишь двое из них» [Георгий Сфрандзи 1987: 188]. В 1417 г. чума пришла и в Константинополь. У того же хрониста мы узнаем, что «в августе умерла от чумы и деспина кира Анна из России и была похоронена в Ливском монастыре» [Там же: 189]<sup>1</sup>. В Слуцкой летописи отмечается, что в 1430 г. в Литве «божим повелением паде на землю мочь великаа, за тымь не можаху в Литовьскую землю поити» [Летописи белорусско-литовские 1980: 77]. И вновь мы видим в этом сообщении ясный мотив Божественного возмездия, оружием которого выступает «мочь великая», т. е. мор.

В следующем XVI столетии мы также неоднократно сталкиваемся с упоминанием в летописях голода и эпидемий. Например, в «Хронике Быховца» читаем, что в 1504 г. был «mor weliki w Mensku, y stoial nemalo po wsey zemli» [Хроники: Литовская и Жмойтская, и Быховца. Летописи: Баркулабовская, Аверки и Панцырного 1975: 170]. В «Житии Юлиании Лазаревской» читаем описание моровой язвы в 1570-х гг. в Московском государстве: «Помалѣ же моръ бысть на люди силен, и мнози умирааху пострѣлом, и оттого мнози в домѣхъ запираахуся, и уязвенных пострѣломъ в домъ не пущаху, и ризам не прикасахуся» [Житие Юлиании Лазаревской 2006: 110]. Под конец XVI в. встречается еще несколько упоминаний о моровых поветриях и в Баркулабовской летописи. В 1588 г. «у месте Виленском там у тых краях, такъже у Киеве и на многих странах великий мор был» [Там же: 178].

<sup>1</sup> Анна Васильевна, первая жена императора Иоанна VIII была дочерью великого князя Василия I, внучкой Дмитрия Донского.

Далее читаем, что в 1597 г. «были хоробы, болезни розмаитые, многие, великие» [Там же: 183]. Практически дословно это сообщение процитировано и в записи на следующий, 1598 г.: «Того року были хоробы, болести многие розмаитые» [Там же: 184]. Возможно, это была эпидемия, продолжавшаяся несколько лет подряд.

Отметим, что множество сообщений о голоде и моровых поветриях встречаются в источниках в начале XVII в. Так, упомянутые выше Баркулабовская летопись и «Летопись Панцырного и Аверки» приводят свидетельства тех потрясений, которые испытала Восточная Европа в начале этого столетия и которые стали предвестниками тяжелейшего периода в жизни как Речи Посполитой, так и Московского государства, вошедшего в историю под названием «Смутное время». Так, в Баркулабовской летописи читаем: «Того ж року 602, веснѣ и летѣ на люди были з божого допущения хоробы великие, горючки, бегунки; по местах, по селах много малых деток померло» [Хроники: Литовская и Жмойтская, и Быховца. Летописи: Баркулабовская, Аверки и Панцырного 1975: 189]. Мы видим, что для автора, употребившего оборот «з божого допущения», Господь являет свой гнев, насылая на людей болезни. В статье С. О. Козловского перечислен ряд природно-климатических факторов, которые привели к Великому голоду и эпидемиям начала XVII в. [Козловский 2012: 112–114].

Помимо чумы, страшной болезнью, настоящим бичом для средневековых людей, была оспа. Про эпидемию оспы 1608 г. в литовских землях Речи Посполитой мы можем прочесть, например, в Баркулабовской летописи: «того ж року 608 много деток малых з воспы померло» [Хроники: Литовская и Жмойтская, и Быховца. Летописи: Баркулабовская, Аверки и Панцырного 1975: 192]. Что касается чумы, страшная пандемия «Черной смерти» XIV в. к этому времени, конечно, уже стала частью истории, но вспышки чумы периодически фиксировались вплоть до XVIII в. (а в некоторых регионах мира — и до конца XIX в.). Также формат статьи не позволяет нам подробнее остановиться на таком уникальном явлении в истории Средневековья, как эпидемии эрготизма (массовые отравления хлебом, зараженным грибом *Claviceps purpurea*, или спорыньей)<sup>2</sup>. Но это уже тема для отдельного исследования.

<sup>2</sup> Теме эрготизма и связанных с ним социальных катаклизмов посвящено несколько специализированных исследований, например: [Caporaletto 1976; Matossian 1989; Нешпор 2021], а также он упоминается в работах: [Lucas 1930; Поньон 2009].

## Вывод

По данным исследуемых источников XI–XVI вв. выявлено 47 сообщений об эпидемиях и различного рода болезнях. Из них к IX в. относится 2 сообщения (807 и 813 гг.). К X в. относится 4 сообщения (901, 963, 988 и 989 гг.). К XI в. относится 6 сообщений (1003, 1007, 1051, 1083, 1092 и 1094 гг.). В XII в. зафиксировано 7 сообщений (1107–1109 гг. (три одинаковых сообщения), 1133, 1154, 1180 и 1186 гг.). В XIII в. — 6 сообщений (1203, 1205, 1230, 1259, 1284 и 1298 гг.). В XIV в. зафиксировано самое большое количество записей — 14, и это не удивительно, учитывая, что это была эпидемия «Черная смерть» (1318, 1330, 1348, 1358, 1360, 1361, 1365, 1366, 1371, 1373, 1380, 1384, 1387 и 1390 гг.). В XV в. о моровых поветриях упоминалось 5 раз (1401, 1416 (два сообщения), 1417, 1430 гг.). К XVI в. отнесем 5 сообщений (1504, 1570, 1588, 1597 и 1598 гг.).

Как уже было сказано выше, большая часть всех сообщений об эпидемиях содержит топосы «мор+голод». На наш взгляд, это можно объяснить тем, что голод, будучи бедствием социальным, из-за ряда факторов (большая степень зависимости населения средневековой Европы, особенно ее северной и северо-восточной части, от климатических условий, все еще достаточно слабое развитие агротехники и логистики, замкнутость производственных коллективов) приобретал черты именно бедствия природного. Также примерно половина сообщений содержит топос «небесное знамение (солнечное или лунное затмение, атмосферное явление, кометы или падения метеоритов) мор». Зачастую небесные знамения для средневековых авторов выступали в очевидной роли «глашатаев», сообщающих Божественную волю. Это могло быть и предостережение, как правило, не несущее ничего хорошего.

Проанализировав эти сообщения, мы можем сделать вывод, что на уровне религиозных представлений и общественного сознания эпидемии в Средние века воспринимались, с одной стороны, как апокалиптические, вселенские явления, а с другой — как Божественное возмездие: «Помалѣ же Божию гнѣву Русскую землю постигъшу за грѣхи нашы» [Житие Юлиании Лазаревской 2006: 110]. Чаще всего считалось, что это была кара за различные отступления от религиозных канонов, в частности отход от догматов Церкви. Так, смешение панического ужаса, страха, осознания собственной вины и наказания за содеянное порождало среди населения ощущение

фатальности и неизбежности происходящего и наделяло эпидемии различными метафорическими и мистическими образами [Изуткин 2018: 34].

Однако есть и обратные примеры, когда Божественная воля избавляла благочестивого христианина от болезни и возвращала его к жизни. Например, благодаря молитвам родителей маленького Войтеха (будущего св. Адальберта), обещавших Господу, что сын их станет «священнослужителем во славу Божией Матери», мальчик, заболевший горячкой и уже бывший при смерти, на следующий же день вылезился: «И едва сложили они сей обет пред алтарём Святой Девы, как во мгновение ока унялась их скорбь, а мальчик пришёл в себя, совершенно здоровый» [Vita secunda auctore Brunone Archiepiscopo 1841: 596]. Обратим внимание еще на один пример излечения от смертельной болезни (тоже, кстати, горячки) клирика собора св. Софии Киевской, когда он после молитвы, обращенной к недавно почившему прп. Феодосию Печерскому, заснул и во сне увидел «преподобного Феодосия, который подавая ему жезл, сказал: “Возьми и ходи с ним”» [Житие преподобного отца нашего, Феодосия, игумена Печерского 2010: 156]. Наконец, вспомним, как свт. Николай (выполняя волю Господа) вернул зрение сербскому королю св. Стефану Дечанскому [Представление св. краля сербского Стефана Дечанского 1885: 83].

## Источники

- Анналы Краковского капитула // Польские хроники. Москва : SPSL; Русская панорама, 2023. 544 с.
- Библия: Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Москва : АСТ, 2012. 968 с.
- «Великая хроника» о Польше, Руси и их соседях XI–XIII вв.: [Перевод]. Москва : Изд-во Московского университета, 1987. 264 с.
- Галл Аноним. Хроника и деяния князей или правителей польских. Москва : Изд-во АН СССР, 1961. 172 с.
- Георгий Сфрандзи. Хроника. Т. 5 // Кавказ и Византия. Ереван : 1987. С. 156–256.
- Житие Юлиании Лазаревской // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 15: XVIII век. Санкт-Петербург : Наука, 2006. С. 108–117.

Житие преподобного отца нашего, Феодосия, игумена Печерского // Жития святых на русском языке, изложенные по руководству Четьих-Миней святого Димитрия Ростовского. Книга девятая. Май. Москва : Ковчег, 2010. С. 118–159.

*Козьма Пражский*. Чешская хроника. Москва : Изд-во АН СССР, 1962. 296 с.  
Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. Москва; Ленинград : Изд-во АН СССР, 1950. 561 с.

*Паусий Хилендарский*. История славяно-болгарская // Родник златоструйный: Памятники болгарской литературы IX–XVIII веков: Сборник. Москва, 1990. С. 226–236.

Полное собрание русских летописей: в 15 т. 2-е изд. Санкт-Петербург, 1908–1926. Т. 1: Лаврентьевская летопись. Вып. 1. Повесть временных лет. Ленинград : Изд-во АН СССР, 1926. Т. VIII, 286 стб.; Лаврентьевская летопись. Вып. 2. Суздальская летопись по Лаврентьевскому списку. Ленинград : Изд-во АН СССР, 1927. 289–488 стб.

Полное собрание русских летописей. Москва, Санкт-Петербург, 1948–2004. Т. 32. 3-е изд.: Хроники: Литовская и Жмойтская, и Быховца. Летописи: Баркулабовская, Аверки и Панцырного // ПСРЛ. Москва : Наука, 1975. 235 с.; Т. 35: Летописи белорусско-литовские // ПСРЛ. Москва : Наука, 1980. 306 с.

Представление св. краля сербского Стефана Дечанского // Жития святых, чтимых православной церковью, с сведениями о праздниках господских и богородичных, и о явленных чудотворных иконах. Санкт-Петербург : Изд-во книгопродавца И. Л. Тузова, 1885. С. 81–92.

*Феодосий Печерский*, прп. Поучение о казнях Божьих. Историческая хрестоматия, для изучения истории русской церковной проповеди, с общей характеристикой периодов ея, с биографическими сведениями о замечательнейших проповедниках русских (с XI–XVIII в. включительно) и с указанием отличительных черт проповедничества каждого из них. Киев : Типография Г. Т. Корчак-Новицкого, 1879. С. 62–65.

*Фома Сплитский*. История архиепископов Салоны и Сплита. Москва : Индрик, 1997. 320 с.

- Annales Bohemiae brevissimi // MGH SS. Hannover, 1861. T. XVII. P. 719–721.
- Annales Capituli Posnaniensis // MGH. SS. Hannoverae, 1892. T. XXIX. P. 431–469.
- Annales Gradicensis // MGH SS. Hannover, 1861. T. XVII. P. 644–652.
- Annales Pragenses // MGH SS. Hannoverae, 1839. T. III. P. 119–121.
- Annales Polonorum // MGH. SS. Hannoverae, 1866. T. XIX. P. 612–663.
- Annales Ragusini Anonimi // MSHSM. Zagrabiae : Academia sciaentarium et artium slavorum meridionalium, 1883. Vol. XIV. 328 P.
- Annales Sandivogii // MGH. SS. Hannoverae, 1892. T. XXIX. P. 424–430.
- Canonici Wissegradensis continuatio Cosmae // MGH SS. Hannoverae, 1851. T. IX. P. 132–148.
- Ein «Chronicon breve regni Bohemiae saec. XV» // Mittheilungen des Vereines fuer Geschichte der Deutschen in Boehmen, Jahrgang XXXVII. Prag, 1899. S. 461–467.
- Joannis de Charnkow*. Chronicon polonorum // Monumenta Poloniae historica: Pomniki dziejowe Polski. Lwów : Nakładem własnym, 1872. T. II. 998 p.
- Ioannis Dlugossii*. Annales seu Cronicae incliti regni Poloniae. T. 1–10. Varsaviae : Państwowe wydawnictwo naukowe, 1964–2005.
- Ioannis Dlugossii*. Annales seu cronicae incliti regni poloniae. Liber primus Liber secundus. Varsaviae : Państwowe wydawnictwo naukowe, 1964. 467 p.
- Ioannis Dlugossii*. Annales seu cronicae incliti regni poloniae. Liber tertius Liber quartus. Varsaviae : Państwowe wydawnictwo naukowe, 1970. 498 p.
- Lateinische Handschriften in St. Petersburg // Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde. Bd. 5. Hannover, 1880. S. 603–605.
- Monachi Sazavensis continuatio Cosmae // MGH SS. Hannoverae, 1851. T. IX. P. 148–163.
- Vita secunda auctore Brunone Archiepiscopo. Incipit passio sancti Adalberti episcopi et martyris // MGH. SS. 1841. T. IV. P. 596–612.

## Литература

- Блок М. Короли-чудотворцы: Очерк представлений о сверхъестественном характере королевской власти, распространенных преимущественно во Франции и в Англии. Москва : Школа «Языки русской культуры», 1998. 712 с.
- Борисенков Е. П., Пасецкий В. М. Летопись необычайных явлений природы за 2,5 тысячелетия (V в. до н. э. — XX в. н. э.). Санкт-Петербург : Гидрометеоиздат, 2002. 534 с.
- Василик В. В. Церковь и империя в византийских церковно-поэтических памятниках. Санкт-Петербург : Алетейя, 2016. 640 с.
- Изуткин Д. А. Эпидемии в эпоху Классического Средневековья в Европе // Медицинский альманах. 2018. № 6 (57). С. 34–37.
- Козловский С. О. «Великий голод и смутное время»: к вопросу о влиянии природно-климатического фактора на социально-политический кризис России второй половины XVI — первой половины XVII в. // Труды Исторического факультета Санкт-Петербургского университета, 2012. С. 112–114.
- Лаушкин А. В. Стихийные бедствия и природные знамения в представлениях древнерусских летописцев XI–XIII вв. // Русское Средневековье. Книжная культура. Москва, 1998. Вып. 1. С. 26–58.
- Малахова А. С., Малахов С. Н. Феномен болезни в сознании и повседневной жизни человека Древней Руси (XI — начало XVII в.). Армавир : Дизайн-студия Б, 2014. 298 с.
- Мусин А. Е. Milites Christi Древней Руси. Воинская культура русского Средневековья в контексте религиозного менталитета. Санкт-Петербург : Петербургское Востоковедение, 2005. 368 с.
- Нешпор Е. А. «Антониев огонь». К вопросу об эпидемиях эрготизма в Средние века // Актуальные проблемы экспериментальной и клинической медицины: материалы 79-й международной научно-практической конференции молодых ученых и студентов. Волгоград : Изд-во ВолгГМУ, 2021. С. 373.

- Поньон Э. Повседневная жизнь Европы в 1000 году. Москва : Молодая гвардия, 2009. 362 с.
- Пузанов Д. В. Природные явления в сакральной картине мира народов Восточной Европы. Древняя Русь и ее соседи: IX–XIII вв. Санкт-Петербург : Издательство Олега Абышко, 2018. 480 с.
- Шайкин А. А. «Сица знаменья не на добро» // ДРВМ, 2002. № 3 (9). С. 105–109.
- Шпаковский Ю. Г. Природные явления — в древнейших летописях // Вестник Университета имени О. Е. Кутафина, 2016. № 4. С. 167–173.
- Saporael L. R. Ergotism: The Satan Loosed in Salem? // Science, 1976. № 192 (4234). Pp. 21–26.
- Curschmann F. Hungersnöte im Mittelalter: ein Beitrag zur deutschen Wirtschaftsgeschichte des 8. bis 13. Jahrhunderts 1874–1946. Leipzig : V. G. Teubner, 1900. S. 218.
- Lamb H. H. Climate, History and the Modern World: Second Edition. London : Routledge, 1995. 410 p.
- Lucas H. S. The great European Famine of 1315–1317 // Speculum. 1930. Vol. 5. No. 4 (Oct.). Pp. 343–377.
- Matossian M. K. Poisons of the Past: Molds, Epidemics, and History. New Haven : Yale University Press, 1989. 190 p.
- Phillips B. The Great Famine and Pestilence 1315–1322. URL: <https://miltonabbashistorygroup.com/the-great-famine-and-pestilence-1315-1322/> (дата обращения: 02.02.2026).

## References

- Blok M. *Koroli-chudotvortsy: Ocherk predstavlenii o sverkh"estestvennom kharaktere korolevskoi vlasti, rasprostranennykh preimushchestvenno vo Frantsii i v Anglii* [Miracle Kings: An Essay on the Supernatural Nature of Royal Power, Prevalent Primarily in France and England]. Moscow, Shkola "Yazyki russkoi kul'tury" Publ., 1998. 712 p.
- Borisenkov E. P. *Letopis' neobychnykh yavlenii prirody za 2,5 tysyacheletiya (Vv. do n.eh. — XXv. n.eh.)* [Chronicle of Extraordinary Natural Phenomena

over 2.5 Millennia (5<sup>th</sup> c. BC–20<sup>th</sup> c. AD)]. St. Petersburg, Gidrometeoizdat Publ., 2002. 534 p.

Vasilik V. V. *Tserkov' i imperiya v vizantiiskikh tserkovno-poeticheskikh pamyatnikakh* [Church and empire in Byzantine church poetic monuments]. St. Petersburg, Aleteiya Publ., 2016. 640 p.

Izutkin D. A. [Epidemics in the Classical Middle Ages in Europe]. *Meditinskii al'manakh* [Medical Almanac], 2018, no. 6 (57), pp. 34–37. (In Russ.)

Kozlovskii S. O. [“The Great Famine and the Time of Troubles” on the issue of the influence of the natural and climatic factor on the socio-political crisis of Russia in the second half of the 16<sup>th</sup> — first half of the 17<sup>th</sup> century]. *Trudy Istoricheskogo fakul'teta Sankt-Peterburgskogo universiteta* [Transactions of the Faculty of History, St. Petersburg University,], 2012, pp. 112–114. (In Russ.)

Laushkin A. V. [Natural disasters and natural signs in the ideas of ancient Russian chroniclers of the 11<sup>th</sup>–13<sup>th</sup> centuries]. *Russkoe Srednevekov'e, 1998 g. Vyp. 1. Knizhnaya kul'tura* [Russian Middle Ages. 1998. Issue 1. Book Culture]. Moscow, 1998. pp. 26–58. (In Russ.)

Malakhova A. S. *Fenomen bolezni v soznanii i povsednevnoi zhizni cheloveka Drevnei Rusi (XI — nach. XVII v.)* [The Phenomenon of Disease in the Consciousness and Everyday Life of a Person in Ancient Rus (11<sup>th</sup> — Early 17<sup>th</sup> Century)]. Armavir, “Dizain-studiya B” Publ., 2014. 298 p.

Musin A. E. *Milites Christi Drevnei Rusi. Voinskaya kul'tura russkogo Srednevekov'ya v kontekste religioznogo mentaliteta* [Milites Christi of Ancient Rus. Military Culture of the Russian Middle Ages in the Context of Religious Mentality]. St. Petersburg, “Peterburgskoe Vostokovedenie” Publ., 2005. 368 p.

Neshpor E. A. [“Anthony’s Fire”. On the issue of ergotism epidemics in the Middle Ages]. *Aktual'nye problemy ehksperimental'noi i klinicheskoi meditsiny: materialy 79-i mezhdunarodnoi nauchno-prakticheskoi konferentsii molodykh uchenykh i studentov* [Current issues in experimental and clinical medicine: Proceedings of the 79<sup>th</sup> International Scientific and Practical Conference of Young Scientists and Students]. Volgograd, Izd-vo VolGGMU Publ., 2021, p. 373. (In Russ.)

- Pon'on E.H. *Povsednevnyaya zhizn' Evropy v 1000 godu* [Everyday life of Europe in the year 1000]. Moscow, "Molodaya gvardiya" Publ., 2009. 362 p.
- Puzanov D. V. *Prirodnye yavleniya v sakral'noi kartine mira narodov Vostochnoi Evropy. Drevnyaya Rus' i ee sosedi: IX–XIII vv.* [Natural phenomena in the sacred picture of the world of the peoples of Eastern Europe. Ancient Rus' and its neighbors: 9<sup>th</sup>–13<sup>th</sup> centuries]. St. Petersburg, "Izdatel'stvo Olega Abyshko" Publ., 2018. 480 p.
- Shaikin A. A. ["This sign is not good"]. *DRVM*, 2002, no. 3 (9), pp. 105–109. (In Russ.)
- Shpakovskii YU. G. [Natural phenomena — in the most ancient chronicles]. *Vestnik Universiteta imeni O. E. Kutafina* [Bulletin of the University named after O. E. Kutafin], 2016, no. 4, pp. 167–173. (In Russ.)
- Caporaël L. R. Ergotism: The Satan Loosed in Salem? *Science*, 1976, no. 192 (4234), pp. 21–26.
- Curschmann, F. Hungersnöte im Mittelalter: ein Beitrag zur deutschen Wirtschaftsgeschichte des 8. bis 13. Jahrhunderts 1874–1946. Leipzig: B. G. Teubner, 1900. 218 p.*
- Lamb H. H. *Climate, History and the Modern World: Second Edition*. London, Routledge Publ., 1995. 410 p.
- Lucas H. S. The great European Famine of 1315–1317. *Speculum*, 1930, vol. 5, no. 4 (Oct.), pp. 343–377.
- Matossian, Mary K. *Poisons of the Past: Molds, Epidemics, and History*. New Haven, Conn./London, Yale University Press, 1989. 190 p.
- Phillips B. *The Great Famine and Pestilence 1315–1322*. Available at: <https://miltonabbashistorygroup.com/the-great-famine-and-pestilence-1315-1322> (accessed 02.02.2026).



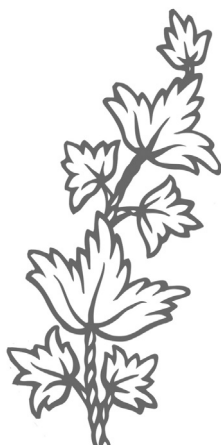
ИСТОРИЧЕСКАЯ  
ТЕОЛОГИЯ

---

II

---

HISTORICAL  
THEOLOGY





# МЕСТО И РОЛЬ РАННЕХРИСТИАНСКИХ СВЯТЫХ ВСЕЛЕНСКОЙ ЦЕРКВИ В «ЦЕРКОВНОЙ ИСТОРИИ НАРОДА АНГЛОВ» БЕДЫ ДОСТОПОЧТЕННОГО

**Наталья Юрьевна Гвоздецкая**

*Доктор филологических наук;*

*заведующая кафедрой английской филологии*

*Российского государственного гуманитарного университета;*

*профессор Сретенской духовной академии (Россия)*

ngvozd@yandex.ru ORCID: 0000-0002-6183-2316

**Иеродиакон Тихон (Кусов Георгий Таймуразович)**

*Магистр теологии, аспирант,*

*преподаватель Сретенской духовной академии (Россия)*

georgykusov@yandex.ru ORCID: 0000-0007-1908-2551

---

DOI: 10.54700/3mqb0y96

---

**Аннотация.** В статье рассматриваются место и роль почитания раннехристианских святых Вселенской Церкви, упоминаемых в «Церковной истории народа англов» Беды Достопочтенного. Почитание англосаксами этих святых, подвизавшихся с I по VI в. (по Р. Х.) на континенте, сыграло большую роль в становлении Англосаксонской церкви и христианского самосознания английского народа, однако до сих пор не было достаточно полно освещено и систематизировано в научной литературе. Путем анализа текста «Церковной истории народа англов» авторы стремятся выявить характер почитания указанных святых в англосаксонской Англии в эпоху Беды и их восприятие клириками и мирянами. Главное место отводится в анализе апостолам Петру и Павлу, а также святителю Мартину Турскому. Упоминания этих святых при описании христианизации Англии в конце VI — начале VIII вв. показывают связь англосаксонских церковных институтов и обычаев с таковыми в Риме и Галлии. Святые отцы Церкви и апостолы выступают в рассказе Беды как носители догматически верного учения и как борцы с ересями.

Благодаря введению Бедой такого вида средневекового нарратива, как «визионерский текст» (видение), апостолы Петр и Павел представлены как участники описываемых событий, направляющие действия миссионеров и ободряющие верующих во время бедствий, а также содействующие формированию почитания местных англосаксонских святых. Акцент на роли святого Петра свидетельствует о растущей власти в Англии Римской церкви, которая в те времена ограждала англосаксов от уклона в сторону местного кельтского обычая, нередко нарушавшего канонические установления.

**Ключевые слова:** Беда Достопочтенный, «Церковная история народа англов», Англосаксонская церковь, формы почитания святых, раннехристианские святые Вселенской Церкви, апостолы Петр и Павел, святой Мартин Турский.

**Для цитирования:** Гвоздецкая Н. Ю., Тихон (Кусов), иеродиакон. Место и роль раннехристианских святых Вселенской Церкви в «Церковной истории народа англов» Беды Достопочтенного // Сретенское слово. Москва : Изд-во Сретенской духовной академии, 2025. № 4 (16). С. 91–111. DOI: 10.54700/3mqb0y96

## THE PLACE AND ROLE OF EARLY CHRISTIAN SAINTS OF THE UNIVERSAL CHURCH IN THE VENERABLE BEDE'S “ECCLESIASTICAL HISTORY OF THE ENGLISH PEOPLE”

**Natalya Yurievna Gvozdetskaya**

*ScD in Philology, full professor,*

*Head of the English Department at the Russian State University for the Humanities;*

*Professor at the Sretensky Theological Academy (Russia)*

ngvozhd@yandex.ru ORCID: 0000-0002-6183-2316

**Hierodeacon Tikhon (Georgii Taimurazovich Kusov)**

*Master of Theology, postgraduate student,*

*lecturer at the Sretensky Theological Academy (Russia)*

georgykusov@yandex.ru ORCID: 0000-0007-1908-2551

---

DOI: 10.54700/3mqb0y96

---

**Abstract.** The article examines the place and role of veneration of early Christian saints of the Universal Church mentioned in the Venerable Bede’s *Ecclesiastical History of the English People*. The Anglo-Saxon veneration of these saints, who lived on the continent from the first to the sixth centuries AD, played a major role in the development of the Anglo-Saxon Church and the Christian identity of the English people. However, until now, this veneration has not been sufficiently explored and systematized in the scholarly literature. By analyzing the text of the *Ecclesiastical History*, the authors seek to identify the nature of the veneration of these saints in Anglo-Saxon England during Bede’s time and their perception by clergy and laity. The analysis focuses on the Apostles Peter and Paul, as well as Saint Martin of Tours. References to these saints in descriptions of the Christianization of England in the late 6<sup>th</sup> — early 8<sup>th</sup> centuries demonstrate the connections between Anglo-Saxon ecclesiastical institutions and customs and those of Rome and Gaul. The Holy Fathers of the Church and the Apostles appear in Bede’s narrative as bearers of dogmatically correct teaching and as fighters against heresies. Thanks to Bede’s introduction of the “visionary text”, a form of medieval narrative, the Apostles Peter and Paul are presented as participants in the events described, guiding the missionaries and encouraging the believers during times of tribulation, as well as fostering the veneration of local Anglo-Saxon saints. The emphasis on the role of Saint Peter testifies to the growing power of the Roman Church in England, which at that time protected the Anglo-Saxons from a shift toward local Celtic customs, which often violated canonical norms.

**Keywords:** Bede the Venerable, “The Ecclesiastical History of the English People”, Anglo-Saxon Church, forms of veneration of saints, early Christian saints of the Universal Church, Apostles Peter and Paul, Saint Martin of Tours.

**For citation:** *Gvozdetskaya N. Yu., Tikhon (Kusov Georgii Taimurazovich), hierodeacon. The place and role of early Christian saints of the Universal Church in the Venerable Bede’s “Ecclesiastical history of the English people” // Sretensky Word. Moscow : Sretensky Theological Academy Publ., 2025. No. 4 (16). Pp. 91–111. DOI: 10.54700/3mqb0y96*

**Б**еда Достопочтенный (672–735) в своем труде «Церковная история народа англов» (*Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum*, 731) нарисовал широкую картину христианизации англосаксов с конца VI по начало VIII в. И поныне его труд остается главным источником наших знаний о тех светских и церковных деятелях, которые содействовали становлению церковной жизни и христианского самосознания его народа. Многие из них стали почитаться в Англии как святые, а их жизнь и деятельность отразились в англосаксонской агиографии, чему поспособствовал и сам Беда, посвятивший им в своем рассказе немало ярких эпизодов. До сих пор внимание исследователей настолько было приковано к этим местным, британским проявлениям святости, что недостаточно изученной остается та роль, которую сыграло в церковной жизни и литературе англосаксов почитание святых Вселенской Церкви, подвизавшихся и прославленных вне Британии, в средиземноморском ареале и в Галлии. В данной работе ставится цель восполнить этот пробел через анализ их мест и роли в «Церковной истории народа англов», особенно первоверховных апостолов Петра и Павла и свт. Мартина Турского, чаще всего упоминаемых Бедой. За последние десятилетия отечественные и зарубежные исследователи изучали труды Беды в разных аспектах — как первого англосаксонского историка и как замечательного ритора, агиографа, проповедника, как выдающегося интеллектуала и богослова<sup>1</sup>. Однако место и роль вселенских святых в «Церковной истории» Беды до сих пор не получили детального и систематического освещения, чем определяется новизна настоящей статьи.

Имя свт. Мартина Турского (316–397), галльского епископа, впервые упоминается в эпизоде прибытия в Кентерберии римской миссии во главе с Августином, посланцем папы Григория Великого: «Невдалеке, к востоку от города, стояла старая церковь, возведенная еще при римлянах в честь святого Мартина, в которой королева, будучи христианкой, имела обыкновение молиться» [Bede 1.26, Беда 2001: 30]<sup>2</sup>. Ничего не известно об этой

<sup>1</sup> Ср. работы [Эрлихман 2001, Фокин 2002, Ненарокова 2003, Зверева 2008, Петров 2014, Петрова 2014], а также такое фундаментальное собрание исследований, как [Сочинения Беды Досточтимого и интеллектуальные традиции его эпохи 2020].

<sup>2</sup> Здесь и далее ссылки на «Церковную историю народа англов» Беды даются с указанием номера книги и главы оригинала по [Bede 1969], цитаты приводятся в русском переводе В. Эрлихмана (с указанием номера страницы) по изданию [Беда Достопочтенный 2001].

церкви в эпоху римского господства в Британии, поэтому ее посвящение св. Мартину скорее можно связать с женитьбой короля Кента Эдильберта<sup>3</sup> на Берте, франкской принцессе из королевского рода Меровингов в Галлии<sup>4</sup>. В следующем эпизоде имя св. Мартина появляется в связи с местом упокоения этой королевской четы: «Король Эдильберт <...> был похоронен в капелле святого Мартина, в храме блаженных апостолов Петра и Павла, где покоится и его королева Берта» [Bede 2.5, Беда 2001: 53]. Речь здесь идет о монастыре свв. Петра и Павла, который основал Августин при содействии короля [Bede 1.33]<sup>5</sup>.

В Нортумбрии, на севере Англии, имя св. Мартина Турского могло стать известным еще в первой половине VII в., благодаря матримониальным связям ее правителей с королевским домом Кента<sup>6</sup>. Проводником кентских традиций был диакон Иаков, надолго оставшийся в Эбораке (Йорке) после отъезда римского миссионера Паулина и учивший клириков пению «по римским и кентским правилам» [Bede 2.20, Беда 2001: 71].

Возможно, почитание св. Мартина в Нортумбрии поддерживалось контактами с пиктами (исконным населением Шотландии), чьи южные владения (область Фортриу) в VI–VII вв. были частично захвачены англосаксами. Южных пиктов крестил еще в V в. епископ Ниниан (у Беды — Ниниа), основавший монастырь *Candida Casa* (англ. Whithorn «Белый мыс») в Голуэе<sup>7</sup>.

<sup>3</sup> Здесь и далее сохранена латинская форма имен, встречающихся в тексте Беды.

<sup>4</sup> St. Martin's Church — это старейшая приходская церковь в англоговорящем мире. Некоторые исследователи оспаривают ее римское происхождение и считают, что она была построена в VI в. по римским образцам [Blair 2006: 70–71].

<sup>5</sup> Сейчас от древнейших построек этого монастыря, расположенного неподалеку от церкви св. Мартина, остались одни руины, охраняемые как памятник архитектуры.

<sup>6</sup> Эдильберга, дочь короля Эдильберта, была выдана замуж за короля Нортумбрии Эдвина, который принял крещение от сопровождавшего ее римского миссионера Паулина, сподвижника Августина [Bede 2.9, 2.14]. Впоследствии нортумбрийский король, по имени Освиу, женился на Энфледе, дочери Эдильберги и Эдвина, которая в раннем возрасте была увезена из Нортумбрии в Кент после убийства ее отца [Bede 3.15]. Эльфледа, дочь Освиу и Энфледы, стала аббатисой монастыря Витби (Стренескальк), где ранее, в 664 г. римская партия одержала победу в диспуте с ирландскими миссионерами, которые придерживались неканонической даты исчисления Пасхи [Bede 3.24].

<sup>7</sup> Во времена Беды этот монастырь принадлежал Нортумбрии, однако был уничтожен язычниками-викингами в начале IX в. Житие Ниниана не сохранилось, но на нем, вероятно, основана одна англосаксонская поэма [Эрлихман 2001: 268–269].

Этот епископ, по словам Беда, был родом из бриттов, но «обучился в Риме истинной вере и ее таинствам», а его монастырь был знаменит храмом, посвященным св. Мартину [Bede 3.4, Беда 2001: 76].

Значительную роль в распространении почитания св. Мартина Турского в Нортумбрии мог сыграть некто Иоанн, которого Беда именует «архикантор собора св. Петра в Риме и аббат монастыря блаженного Мартина» [Bede 4.18, Беда 2001: 131]. В 678 г. Иоанн прибыл в монастырь Уирмут<sup>8</sup> по приглашению его настоятеля Бенедикта Бископа, чтобы научить монахов пению по римскому образцу [Bede 4.18]. На обратном пути на родину Иоанн заболел и умер «вскоре после преодоления океана» [Bede 4.18, Беда 2001: 132]. Иоанн был погребен в Галлии, поэтому «преодоление океана» подразумевает, по-видимому, пересечение Ла-Манша<sup>9</sup>. Местом же его упокоения стал город любимого им святого: «Из-за его великой привязанности к Мартину, монастырем которого он управлял, тело его было увезено в Тур и с почестями погребено там» [Там же].

Отметим, что под именем «блаженного Мартина» Беда упоминает также другого деятеля Вселенской Церкви — святителя Мартина Исповедника, папы Римского, который председательствовал на I Латеранском Соборе (649), осудившем монофелитскую ересь, за что был предан императором-еретиком на мучения и скончался в ссылке в 655 г. [Зайцев, Королёв 2016: 156–157]. Решения указанного Собора привез архиепископу Феодору Тарсийскому (главе второй римской миссии в Англии) упомянутый Иоанн, и они были одобрены на местном соборе в Хэтфилде [Bede 4.17–18, Беда 2001: 130–131]. В другом своем сочинении, «Большой хронике», Беда именует Мартина Исповедника «папа Мартин», указывая место его погребения и почитания: «он был выслан в Херсонес и окончил там жизнь, по сей день сияя в том месте многочисленными признаками добродетелей» [Беда 2022: 387]. Почитание Мартина Исповедника стало складываться вскоре после его кончины как на Востоке, так и на Западе, сведения о нем содержатся в *Liber Pontificalis*, а в IX в. Анастасий Библиотекарь перевел на

<sup>8</sup> Англосаксонский епископ Бенедикт Бископ основал этот монастырь в 674 г. по римскому образцу, так как неоднократно бывал в Риме и был сторонником римского церковного обычая в противовес ирландскому.

<sup>9</sup> Ср. начало «Церковной истории» Беда, где под «океаном» имеются в виду все окружающие Британию водные пространства: «Британия — это остров среди океана» [Bede 1.1, Беда 2001: 10].

латынь греческие материалы, касающиеся изгнания и мученической кончины папы. В «Древнеанглийском Мартирологе» (IX) папа Мартин Исповедник не упоминается<sup>10</sup>, зато там перечислены чудеса святого Мартина Турского:

«В одиннадцатый день месяца [ноября] — кончина святого Мартина, благочестивого епископа, чье тело покоится в области под названием Галлия, в городе Тур [в оригинале: on ðære ceastre Toronice], который мы называем Турнум. Первое чудо Мартина состояло в том, что однажды холодной зимой он повстречал нагого нищего. Тогда он разрезал надвое свой плащ и дал половину бедняку, а во вторую завернулся сам. И той же ночью явился ему Господь в том же самом плаще, который он отдал бедняку, и сказал: “Узнай же теперь этот плащ”. А еще св. Мартин воскресил с помощью Христа троих людей и поцеловал человека, страдавшего от ужасной проказы, и тот исцелился на месте. А однажды корабль тонул в море в великую бурю, и один из моряков воззвал к св. Мартину, прося о помощи. И буря внезапно утихла, и море стало спокойным, так что они благополучно вернулись в гавань»<sup>11</sup>.

Согласно Бедe, архикантор Иоанн побудил монахов Уирмута «записать всё, касающееся празднования святых дней в течение года» [Bede 4.18, Беда 2001: 131]. Поскольку, как утверждает Беда, записи эти еще хранились в монастыре в его дни, и с них было сделано множество копий, можно полагать, что деятельность Иоанна послужила дальнейшему составлению англосаксами календарей и мартирологов, включающих дни поминовения и краткие описания христианского подвига святых Вселенской Церкви. Имя св. Мартина Турского присутствует в их самых ранних образцах — в Календаре Виллиброрда (657–739), англосаксонского миссионера во Фризии, в Мартирологе Беды, а также, как уже было сказано, в анонимном «Древнеанглийском Мартирологе» (IX).

Почитание св. Мартина Турского получило широкое распространение в древней Англии и после Беды, о чем свидетельствуют посвящения святому храмов, прославление его в календарях, мартирологах, легендариях, упоминания о нем в анонимных гомилиях и, наконец, его жизнеописания

<sup>10</sup> Отсутствует его имя и в самом знаменитом западном собрании житий — «Золотой легенде» Иакова Ворагинского (XIII).

<sup>11</sup> Перевод с древнеанглийского Н. Ю. Гвоздецкой. Оригинал см.: [The Old English Martyrology 2013: 214].

в двух капитальных трудах Эльфрика Эйншемского (955–1020), выдающегося автора эпохи «бенедиктинского возрождения» англосаксонского монашества (*Catholic Homilies* — «Кафолические гомилии»; *The Saints' Lives* — «Жития святых») <sup>12</sup>.

Не менее важное место занимают в труде Беды фигуры первоверховных апостолов Петра и Павла. Их имена впервые встречаются в тексте Беды в связи с посвящением им монастыря, основанного Августином, главой первой римской миссии: «еще он [Августин] основал монастырь к востоку от города [Кентербери], где Эдильберт, вдохновленный им, возвел на свои средства храм святых апостолов Петра и Павла, чтобы там могли быть похоронены сам Августин и все епископы Дорувернские, а также короли Кента» [Bede 1.33, Беда 2001: 43] <sup>13</sup>. Далее в рассказе, как говорилось выше, упомянутый монастырский храм апостолов Петра и Павла выступает как место погребения первых архиепископов Кентербери [Bede 2.3], а также короля Эдильберта с супругой [Bede 2.5] <sup>14</sup>.

Первым настоятелем этого монастыря стал священник по имени Петр, чья святость по его кончине была засвидетельствована небесным светом, появившимся над его могилой [Bede 1.33]. Ранее именно этот Петр был послан Августином в Рим «сообщить святому понтифику Григорию, что народ англов принял веру Христову» [Bede 1.27; Беда 2001: 30]. Символично, что в кратком жизнеописании Григория Беда дважды упоминает его тезку, диакона Петра, как сослужителя и собеседника святителя, к которому тот обращает свои «четыре книги диалогов», где изложены «деяния просиявших в Италии святых как пример стремления к будущей жизни» [Bede 2.1,

---

<sup>12</sup> Образцом детального исследования англосаксонской «Мартинианы» служит диссертация [Mertens 2017].

<sup>13</sup> Ср.: «Монастырь был назван в честь свв. Петра и Павла, чтобы подчеркнуть связь Кентербери с Римом. Позже его чаще называли Сент-Огастин в честь Августина. Он был разрушен в XVI в., но могилы королей и епископов к тому времени уже не сохранились» [Эрлихман 2001: 254].

<sup>14</sup> Однако при упоминании кончины архиепископа Лаврентия говорится, что он «был похоронен <...> в храме и монастыре святого апостола Петра рядом с его предшественником Августином» [Bede 2.7, Беда 2001: 55]. Имя Августина показывает, что речь идет о вышеупомянутом храме и монастыре свв. Петра и Павла. Сокращение названия можно связать с особой ролью апостола Петра в жизни Лаврентия, о чем речь пойдет далее.

Беда 2001: 47]. И там же Беда замечает, что «в числе прочего блаженный папа Григорий установил, чтобы в храмах святых апостолов Петра и Павла над их телами служилась обедня, в чин которой он привнес три исполненных совершенства фразы» [Bede 2.1, Беда 2001: 48]. Не исключено, что под телами здесь подразумеваются частицы мощей святых апостолов, которые могли быть привезены в Англию посланцами папы.

Еще один храм, построенный неподалеку от Кентербери по указу Эдильберта (в нынешнем Рочестере), был посвящен апостолу Андрею<sup>15</sup>, чем акцентируется роль свт. Григория в крещении англосаксов, поскольку Августин, посланник папы, до своего отъезда в Англию «был приором монастыря святого Андрея на Целианском холме в Риме, где жил св. Григорий до того, как сделаться папой» [Эрлихман 2001: 250]. Рассказывая о пожаре, потушенном молитвами епископа Меллита, преемника Лаврентия, Беда упоминает также храм во имя Четырех венчаных мучеников [Bede 2.7] (имеются в виду четверо мучеников из Паннонии, пострадавшие во времена Диоклетиана), однако о такой церкви в Кентербери ничего не известно [Эрлихман 2001: 260].

Имя апостола Павла впервые отдельно упоминается в «Церковной истории народа англов» при ссылке на «Первое послание к Тимофею» (1 Тим 3, 15) в письме свт. Григория Августину Кентерберийскому [Bede 1.27], и такого рода ссылки неоднократно повторяются на протяжении всего труда Беда. В той же серии писем Беда приводит рассуждение свт. Григория о роли духа и плоти в борьбе с грехом, где тот ссылается на слова апостола Павла: «По этой причине скорбел и главный воин небесного воинства, когда говорил: “Но в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного, находящегося в членах моих” (Рим 7, 23)» [Bede 1.27, Беда 2001: 37]. Апостол Павел также упоминается отдельно в эпизоде крещения восточных саксов (подчиненных Кенту, поскольку там правил племянник кентского короля): «король Эдильберт выстроил в городе Лондонии храм святого апостола Павла, ставший местопребыванием епископа

<sup>15</sup> Беда упоминает также посвященный апостолу Андрею храм в Хагустальдене (ныне Хексем), который обустроил епископ Акка: «Он украсил свой храм, посвященный блаженному апостолу Андрею, всяческими сооружениями и дивными работами мастеров» [Bede 5.20, Беда 2001: 179]. В этом храме находились собранные Аккой «реликвии блаженных апостолов и мучеников Христовых» [Там же].

Меллита [сподвижника Августина] и всех его преемников» [Bede 2.3, Беда 2001: 51]<sup>16</sup>. Роль Павла как проповедника в языческой среде подчеркивается в рассказе о Себбви, благочестивом короле восточных саксов: тот «был погребен в храме блаженного учителя язычников, у которого научился стремиться к небесному» [Bede 4.11, Беда 2001: 124]<sup>17</sup>.

Святые отцы Церкви и апостолы выступают в повествовании Беды как носители догматически верного учения и борцы с ересями — в том числе коснувшимися Британии. Так, блаженный Августин Гиппонский у него — это ниспровергатель еретического учения британского ересиарха Пелагия<sup>18</sup>, но также выдающийся экзегет — в списке своих трудов Беда упоминает свой перевод комментариев св. Августина на Апостола<sup>19</sup> (имея в виду послания апостола Павла). В том же списке присутствуют ссылки на писания ветхозаветных царей и пророков, а также евангелистов (Марка, Луки и Иоанна). Теме борьбы с ересями уделяется внимание в краткой биографии свт. Григория Великого<sup>20</sup>.

Беда обращается к трудам отцов церкви и вне догматических соображений, по более частным поводам, когда, например, ссылается на св. Василия Великого при описании водоемов Британии<sup>21</sup>. А аллюзии на слова

---

<sup>16</sup> Речь идет о соборе св. Павла в Лондоне, который многократно перестраивался из-за пожаров. Нынешнее здание построено в начале XVIII в. по проекту архитектора Кристофера Рена [Эрлихман 2001: 257].

<sup>17</sup> Ср. «Имеется в виду св. Павел, которого называли “апостолом язычников” в противоположность св. Петру — “апостолу иудеев”» [Эрлихман 2001: 284].

<sup>18</sup> Ср. «Святой Августин и прочие истинно верующие отцы опровергли их [Пелагия и его сторонников] множеством цитат из Отцов Церкви» [Bede 1.10, Беда 2001: 17]. Вероятно, не случайно имя Августина носил глава первой римской миссии, которая представляла догматически и канонически верные установления Вселенской Церкви, в отличие от установлений и обычаев ирландских миссионеров.

<sup>19</sup> Ср. «Здесь я перевел по порядку то, что нашел в трудах блаженного Августина» [Bede 5.24, Беда 2001: 193]. Под «переводом» Беда подразумевает собственный латинский пересказ комментариев св. Августина к посланиям Павла [Эрлихман 2001: 304].

<sup>20</sup> Об оценке свт. Григория в анализируемом труде Беды см. [Гвоздецкая 2022].

<sup>21</sup> Ср. «Есть в этой земле соленые источники, есть и горячие, вода которых используется в горячих банях... Вода эта, как говорит святой Василий, становится теплой, протекая через различные металлы, и не просто нагревается, а даже кипит» [Bede 1.1, Беда 2001: 10].

апостолов исследователи видят даже в отдельных словесных выражениях, используемых Бедой. Так, некий монах получает (в видении) укор от своего умершего наставника: «Почему ты передал мое послание Эгберту столь небрежно и теплохладно?» [Bede 5.9, Беда 2001: 161]. Комментарий пишет: «‘Теплохладный’ (tepidus) — выражение апостола Иоанна (Откр 3, 16), означающее безразличие и инертность в делах веры» [Эрлихман 2001: 295].

Значимость апостолов Петра и Павла для церковного самосознания англосаксов проявляется в том, что в рассказе Беды и тот и другой становятся кем-то вроде непосредственных участников описываемых событий благодаря включению в текст видений. Первое из них связано с возвращением Эдбальда, сына Эдильберта, к идолопоклонству, после чего епископ Лаврентий готов был оставить Кент и удалиться в Галлию, однако «возлегши ночью в храме блаженных апостолов Петра и Павла», получил от апостола Петра не только словесное, но и физическое внушение:

«И во сне явился ему блаженнейший предводитель апостолов, и в тишине ночи бичевал его долго и тяжко. Потом он спросил с апостольской строгостью, почему Лаврентий бросает вверенное ему стадо и какому пастырю собирается он препоручить овец Христовых, покидая их среди волков» [Bede 2.6, Беда 2001: 55]. Далее Петр прямо обличает Лаврентия, ссылаясь на свое самоотверженное служение Христу<sup>22</sup>. Наутро Лаврентий, «глубоко тронутый бичеванием и словами блаженного Петра» [Там же], показал следы ударов королю-отступнику, и тот, отказавшись от служения идолам, крестился<sup>23</sup>.

Значимость Петра подчеркивается далее через упоминание его как главы Римского престола. По словам Беды, архиепископ Августин, еще при

<sup>22</sup> Беда вкладывает в уста Петра следующие слова: «Неужели ты забыл мой пример? — добавил он, — ведь для блага малых сих, доверенных мне Христом ради любви Его, претерпел я цепи, бичи, темницу и всяческие муки. Наконец я принял смерть, даже смерть крестную, от рук неверных и врагов Христа, дабы сподобиться венца вместе с Ним» [Bede 2.6, Беда 2001: 55].

<sup>23</sup> В знак своего обращения король Эдбальд «выстроил в монастыре блаженного предводителя апостолов храм, посвященный святой Матери Божьей» [Bede 2.6, Беда 2001: 55]. Как отмечает комментатор, «этот храм находился рядом с церковью свв. Петра и Павла. Позже он сгорел, и от него осталось лишь основание западной стены» [Эрлихман 2001: 260].

жизни посвятивший своего преемника, «последовал примеру первого пастыря Церкви святого апостола Петра, который при основании Церкви Христовой в Риме сделал Климента<sup>24</sup> своим помощником в деле обращения и одновременно своим наследником» [Bede 2.4, Беда 2001: 52]. А ценность даров, посылаемых папой Григорием королю Кента Эдильберту, повышается благодаря упоминанию в письме имени апостола Петра: «Посылаю вам скромные дары, которые не должны казаться вам скромными, ибо с ними Вы получаете благословение блаженного апостола Петра» [Bede 1.32, Беда 2001: 42]. Несколько позже папа Бонифаций (619–625), четвертый преемник Григория на римском престоле, использует подобную риторику в приводимых Бедой письмах, адресованных нортумбрийскому королю Эдвину и его кентской супруге<sup>25</sup>.

Следует отметить, что король Эдвин был крещен «в церкви святого апостола Петра, наскоро построенной им из дерева по обету, когда он был оглашенным» [Bede 2.14, Беда 2001: 65]. А вскоре после крещения Эдвин «начал строить большую и красивую базилику из камня, внутри которой должна была заключаться уже выстроенная церковь» [Там же]<sup>26</sup>. После гибели Эдвина Йоркский собор достраивался королем Освальдом и подвергался дальнейшей перестройке епископом Вилфридом<sup>27</sup>. Эдвин погиб в 633 г. в битве с мерсийским королем-язычником Пендой и стал почи-

---

<sup>24</sup> Имя священномученика Климента I (Римского) Беда упоминает также как второе имя англосаксонского миссионера Виллиброрда (проповедовавшего на континенте), оно получено им при посвящении его в архиепископа фризов римским папой Сергием в 696 г. [Bede 5.11, Беда 2001: 164].

<sup>25</sup> Ср. «Посылаем вам благословение хранителя вашего, святого Петра, главы апостолов, вместе с одеждой, расшитой золотом» [Bede 2.10, Беда 2001: 60]; «Когда же мы увидим, что свет Божьего искупления распространился среди вас, мы, как подобает, вознесем в радости, хвалы Богу, Дарителю всех благ, и главе апостолов блаженному Петру. Посылаем вам с благословением святого Петра, предводителя апостолов и вашего хранителя, серебряное зеркало и гребень из слоновой кости, украшенный золотом» [Bede 2.11, Беда 2001: 62].

<sup>26</sup> Упомянутый храм стоял на месте нынешнего кафедрального собора Йорка [Эрлихман 2001: 263].

<sup>27</sup> К VIII в., ко времени Беды, школа и библиотека при Йоркском соборе стали одними из лучших в Европе; самым известным выпускником этой школы был Алкуин, глава ученого кружка Карла Великого [Hunter Blair 1990: 225].

таться как святой. По свидетельству Беды, в его время мощи Эдвина покоились в храме св. Петра в монастыре Стренескальк (Витби), учредить который в 657 г. было поручено аббатисе Хильде, внучатой племяннице Эдвина [Bede 3.24, 4.23]. Апостолу Петру был посвящен храм в Личфилде, столице королевства Мерсия, где упокоился известный своей святостью мерсийский епископ Хад [Bede 4.3], а также храм Винчестера, столицы Уэссекса, воздвигнутый по приказу короля Кенвалка, сына Кинегильса, крещеного епископом Бирином при содействии нортумбрийского короля Освальда [Англосаксонская хроника 2010: 227–228].

Итак, первоверховные апостолы выступают в «Церковной истории» Беды как связующее звено между новоначальной английской и древней Римской Церковью (в те времена еще не отпавшей от Церкви Вселенской), как знак вхождения англосаксов в семью христианских народов. И если Петр в рассказе Беды — это глава апостолов и первый пастырь, то не признается и Павел, «главный воин небесного воинства» [Bede 1.27, Беда 2001: 37].

Единство Петра и Павла в церковном сознании англосаксов отмечено также в другом описанном Бедой видении, где «блаженные предводители апостолов» [Bede 4.14, Беда 2001: 127] оба являются вместе, наяву, страдавшему от чумы маленькому мальчику, чтобы возвестить обитателям монастыря избавление от чумы, а ребенку — мирную кончину и вознесение в небесные обители. В этом эпизоде Беда воспроизводит как прямую речь апостолов, так и обращенные к священнику слова мальчика, который опознает апостолов не только потому, что те назвали свои имена, но и по типичной внешности: «У одного была тонзура, как у клирика, а у другого — волнистая борода. Они сказали, что одного из них зовут Петр, а другого Павел» [Bede 4.14; Беда 2001: 127–128].

В этом эпизоде интересен тот факт, что, согласно приводимым Бедой словам апостолов, «эта милость Божия была дарована братии по заступлению благочестивого и возлюбленного Богом короля Освальда, который правил народом Нортумбрии со славой земного царя и своими христианскими добродетелями был приведен в Царство Небесное» [Bede 4.14, Беда 2001: 128]. Нортумбрийский король Освальд — один из самых известных англосаксонских святых королей, павший в битве с врагами-язычниками. Апостолы просят мальчика передать священнику, чтобы тот посмотрел «в книгах, под каким днем записан этот святой» [Там же]. Оказывается, что

видение, принесшее избавление от чумы, совпало с днем кончины Освальда. Беда заключает: «С того времени не только в том монастыре, но и во многих других местах ежегодно служат мессы в память о небесном возрождении этого короля и воина Христова» [Там же]. Под «небесным возрождением» здесь можно понимать не только прославление Освальда на небесах, но и его «возрождение» на земле как святого, почитаемого во время богослужения.

Таким образом, явление апостолов Петра и Павла выполняет в «Истории» Беды две важные функции: с одной стороны, показывает небесное участие вселенских святых в жизни Англосаксонской церкви, с другой — отмечает начало формирования всеобщего литургического почитания святого Освальда в Англии. В этом смысле знаменательно, что монастырь, где имело место видение, находился далеко за пределами Нортумбрии, на юге Англии, куда отправился для обращения южных саксов нортумбрийский епископ Вилфрид после ссоры с королем Нортумбрии Эгфридом [Bede 4.13]. Вилфрид, основатель этого монастыря, был в Сассексе в 679–684 гг., то есть примерно через сорок лет после гибели Освальда (642). Можно полагать, что предание, донесенное, по словам Беды, «преподобнейшим епископом Аккой, которому рассказали об этом достойные доверия братья того самого монастыря» [Bede 4.14, Беда 2001: 127], в форме видения сообщает о «принятии» местного святого в сонм святых Вселенской Церкви и о роли последних в утверждении его повсеместного литургического почитания<sup>28</sup>.

Беда также упоминает святых Вселенской Церкви (дев-мучениц) в своем прославлении англосаксонской королевы-девственницы Эдильфриды, что положило начало ее церковному почитанию в Англии: «В огненном зеве печи не дрогнула дева Агата; / дева Евлалия выстояла в огненном зеве печи. / Диких смирила львов высокая духом Фекла, / и чистота Евфимии диких смирила львов. / Смехом встречала меч палача святая Агнесса; / в том же несчастье Цецилия смехом встречала меч <...> И наш украсился век столь же блаженною девой; / царственной Эдильфридой, и наш украсился век» [Bede 4.20, Беда 2001: 134–135].

<sup>28</sup> Уже Беда свидетельствует о почитании св. Освальда в Германии и Ирландии [Bede 3.13]. Позднее слава святого короля распространилась также во Франции и Северной Италии — на континенте ему было посвящено не менее двадцати церквей [Эрлихман 2001: 272].

К фигуре же Вилфрида Беда обращается в описании спора о дате празднования Пасхи, состоявшемся в 664 г. на соборе в монастыре Стренескальк (ныне Витби), и в кратком жизнеописании епископа в конце своего труда<sup>29</sup>. В споре с ирландскими монахами Вилфрид выступал представителем римской партии, придерживавшейся в то время канонов и обычаев Вселенской Церкви. Отстаивая догматически и канонически правильную точку зрения, Вилфрид защищает авторитет римского престола, ссылаясь на апостолов Петра и Павла, но не уменьшает при этом авторитета апостола Иоанна (на которого ссылались ирландцы), давая обычаям Иоанна историческое объяснение:

«Пасха, которой мы придерживаемся — та же самая, которую празднуют в Риме, где жили, учили, пострадали и погребены блаженные апостолы Петр и Павел. Ее празднуют повсюду в Италии и Галлии <...> в Африке, Азии, Египте, Греции и во всем мире, куда распространилась Церковь Христова» [Bede 3.25, Беда 2001: 101–102]. И далее: «Я далек от того, чтобы обвинять Иоанна в глупости; просто он буквально соблюдал правила Моисеева Закона, когда церковь еще во многом была иудейской, и апостолы не могли в один миг заставить отказаться от закона, данного Богом, как заставляли они новообращенных отказаться от идолов, которые есть демоны» [Bede 3.25, Беда 2001: 102].

При упоминании апостола Павла Вилфрид ссылается также на апостола Иакова: «Вот почему Павел обрезал Тимофея, принес жертвы в храме [Иерусалимском] <...> все это он делал, чтобы не возмутить иудеев. Ведь Иаков сказал Павлу: “Видишь, брат, сколько тысяч уверовавших иудеев, и все они ревнители закона” (Деян 21:20)» [Там же]. Однако далее возвращается к опыту апостола Петра: «Но, когда Петр проповедовал в Риме, он вспомнил, что Господь восстал из мертвых и принес миру надежду на воскресение в первый день недели, и понял, как следует отмечать Пасху» [Там же]. Спор был разрешен в пользу римской партии не только благодаря умелой полемике Вилфрида, но и вследствие того впечатления, которое произвели на короля Освиу (председательствовавшего на соборе) процитированные Вилфридом слова Христа, обращенные к Петру: «Ты — Петр, и на сем камне Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее;

<sup>29</sup> В обоих случаях упоминаемые им факты восходят к «Житию Вилфрида», которое написал в начале VIII в. Эдди Стефан, после смерти своего учителя [Эрлихман 2001: 277, 299].

и дам тебе ключи Царства Небесного (Мф 16, 18–19)» [Bede 3.25, Беда 2001: 104].

В конце жизни Вилфрид, по преданию, удостоился видения Архангела Михаила, исцелившего его от болезни, а погребен был в своем первом монастыре Инрип<sup>30</sup>, «в храме блаженного апостола Петра» [Bede 5.19, Беда 2001: 174], чьи взгляды он так ревностно отстаивал на соборе Витби. Имя апостола Петра и ссылка на обращенные к нему слова Христа включены в вырезанную на гробнице Вилфрида стихотворную эпитафию, которую приводит Беда<sup>31</sup>.

Почитание же Архангела Михаила в Англии VII в. обнаруживается также в эпизоде исцеления немомго юноши по молитве Линдисфарнского епископа Эты, который, по словам Беды, «часто посвящал себя молитвам и чтению» в уединенной молельне, освященной в честь предводителя Небесного воинства [Bede 5.2, Беда 2001: 154]<sup>32</sup>. Однако при характеристике поведения исцеленного юноши Беда использует новозаветные аналогии: «После этого <...> юноша говорил день и ночь, пока мог бодрствовать <...> Он был как тот хромой, который, будучи исцелен апостолами Петром и Иоанном, начал ходить и вошел с ними в храм, ходя и скача, и хваля Бога (Деян 3, 2–8)» [Bede 5.2, Беда 2001: 155]. В данном отрывке Петр и Иоанн выступают у Беды не как представители разных церковных обычаев (как в речах Вилфрида на соборе Витби, в споре о дате празднования Пасхи), а как ученики Христовы, равно наделенные дарами Святого Духа.

Вернемся к первоверховным апостолам. Хотя оба апостола нередко упоминаются Бедой совместно, столь же часто главная роль отводится Петру как признанному основателю Церкви Рима. Так, о короле западных саксов, по имени Кэдвалла, Беда пишет, что тот незадолго до смерти оставил трон и отправился в Рим, поскольку «жаждал <...> быть омытым в источ-

<sup>30</sup> Монастырь в Рипоне (Нортумбрия) был основан около 660 г. ирландскими монахами, однако король Альдфрид, сторонник римского церковного обычая, отдал его Вилфриду после ухода ирландцев, не согласных с принятой на соборе Витби датой празднования Пасхи [Bede 3.25].

<sup>31</sup> «В месте покоится этом великого Вилфрида тело, / храм сей воздвигшего ради любви Господней / и освятившего именем благословенным Петровым, / кому сам Христос дал ключи от Небесного Царства» [Bede 5.19, Беда 2001: 178].

<sup>32</sup> По мнению Б. Колгрейва, это место находилось в селении Уордене, где сохранился храм, посвященный Михаилу Архангелу [Эрлихман 2001: 293].

нике крещения у порога блаженных апостолов» [Bede 5.7, Беда 2001: 158]. Однако далее в повествовании на первый план выступает Петр: «В крещении папа Сергий дал ему имя Петр, чтобы он мог именем соединиться с блаженнейшим предводителем апостолов, к святейшему телу которого он явился из дальних пределов земли, движимый горячей любовью. Он и погребен был в храме того же имени» [Bede 5.7, Беда 2001: 159]. Более того, в приводимой Бедой эпитафии на гробнице Кэдваллы, последний трактуется как духовный сын св. Петра: «ради небесной любви презрел это гордый Кэдвалла, / узнав ту любовь у Петра и придя поклониться святыне <...> / С душой измененной и имя сменил на Петра он, / как Сергий велел, приготовив отцовское место / для сына, рожденного вновь милосердною волей Христовой» [Bede 5.7, Беда 2001: 159]. Беда не раз говорит о паломничестве в Рим представителей англосаксонской знати, не только духовной, но и светской. Примеру Кэдваллы после долгих лет правления последовал его преемник, король Ине [Bede 5.7]. Монашеский постриг приняли в Риме, отказавшись от царства, Кенред, король Мерсии, и Оффа, король восточных саксов [Bede 5.19]. О втором из них Беда сообщает, что тот «сподобился лицезреть блаженных апостолов в небесах, о чем так долго мечтал» [Bede 5.19, Беда 2001: 174]<sup>33</sup>.

Интересен также эпизод, связанный с письмом, посланным королю пиктов Нейтону «от Кеолфрида, аббата монастыря блаженных апостолов Петра и Павла» [Bede 5.21, Беда 2001: 186]. В этом письме Кеолфрид убеждает Нейтона признать канонически правильную дату празднования Пасхи и, отказавшись от кельтских обычаев, принять римскую форму тонзуры. Аргументом в пользу последнего выступало требование привести форму в соответствие с содержанием веры, со ссылкой на апостола Петра: «Если ищешь ты общества блаженного Петра, зачем ты подражаешь тонзуре, которую он отверг <...> в знак того, что ты согласен в сердце своем со всеми установлениями Петра, ты мог бы и внешность свою привести в соответствие его требованиям» [Bede 5.21, Беда 2001: 186]. Можно полагать, что Петр выступает здесь не только как верховный апостол, но и как символ власти Римской церкви.

<sup>33</sup> Способностью узреть Царство Небесное, по Бедо, обладал также пострадавший от иудеев диакон Стефан: «Блаженный первомученик Стефан, преданный смерти за исповедание истины, увидел небеса отверстые, и славу Божью, и Иисуса, стоящего одесную Бога» [Bede 5.14, Беда 2001: 170].

Подведем итоги. Раннехристианские святые Вселенской Церкви упоминаются в труде Беды в контексте становления церковных институтов в англосаксонских королевствах на территории Британии (возведение и освящение храмов, основание монастырей) и формирования английской нации как народа, предуготованного к спасению. Наиболее важную роль играют частые упоминания свт. Мартина Турского, с одной стороны, и первоверховных апостолов Петра и Павла, с другой, что показывает связь Англосаксонской церкви с Римской и Галльской церковью. Рим, в лице свт. Григория Великого и его сподвижников, выступил инициатором крещения англосаксов и продолжал оказывать материальную и духовную поддержку англосаксонским иерархам, которые пребывали в близких отношениях с Римом и потому особо почитали апостолов Петра и Павла, нередко, однако, отдавая предпочтение Петру как основателю римского престола. Церковь Галлии выступала проводником римского церковного влияния (для той эпохи это, как правило, было влиянием Вселенской Церкви), ограждая англосаксов от уклона в сторону местного кельтского обычая, нередко нарушавшего канонические установления. Святые отцы Церкви и апостолы выступают в рассказе Беды как носители догматически верного учения и как борцы с ересями. Благодаря введению Бедой такого вида средневекового нарратива, как «визионерский текст» (видение), первоверховные апостолы представлены как участники описываемых событий, направляющие действия миссионеров и ободряющие верующих во время бедствий, а также содействующие формированию почитания местных англосаксонских святых.

## Источники

Англосаксонская хроника, IX–XI века / Пер. с др.-англ. З. Ю. Метлицкой. Санкт-Петербург : Евразия, 2010. 288 с.

*Беда Достопочтенный*. Церковная история народа англов / Пер. В. Эрлихмана. Санкт-Петербург : Алетейя, 2001. 363 с.

*Беда Достопочтенный*. Большая Хроника / Пер. с лат. И. В. Дьяконова // Беда Достопочтенный. Исторические сочинения. Москва : ООО «СПСЛ», НП ИД «Русская панорама», 2022. С. 347–396.

*Bede*. Ecclesiastical History of the English People / Ed. and transl. B. Colgrave, R.A.V. Mynors. Oxford : At the Clarendon Press, 1969. 618 p.

The Old English Martyrology: Edition, Translation and Commentary / Ed. and transl. Christine Rauer. Woodbridge : Boydell & Brewer, 2013. 400 p.

## Литература

- Гвоздецкая Н. Ю. Образ святителя Григория Великого в «Церковной истории народа англос» Беды Достопочтенного // Сретенское слово. Москва : Издательство Сретенской духовной академии, 2022. № 3. С. 101–109.
- Зайцев Д. В., Королёв А. А. Мартин I [Мартин Исповедник] // Православная энциклопедия. Т. 44. Москва, 2016. С. 156–157.
- Зверева В. В. «Новое солнце на западе»: Беда Достопочтенный и его время. Санкт-Петербург : Алетейя, 2008. 248 с.
- Ненарокова М. Р. Досточтимый Беда — ритор, агиограф, проповедник. Москва : ИМЛИ РАН, 2003. 272 с.
- Петров В. В. Эсхатология Беды Досточтимого и естественная философия его времени // Интеллектуальные традиции в прошлом и настоящем (исследования и переводы) / Сост. и общ. ред. М. С. Петровой. Москва : Аквилон, 2014. Вып. 1. С. 102–114.
- Петрова М. С. Риторико-грамматические работы Беды Досточтимого в контексте лингвистического знания Поздней Античности и раннего Средневековья // Интеллектуальные традиции в прошлом и настоящем (исследования и переводы) / Сост. и общ. ред. М. С. Петровой. Москва : Аквилон, 2014. Вып. 1. С. 36–63.
- Сочинения Беды Досточтимого и интеллектуальные традиции его эпохи / под общ. ред. М. С. Петровой. Москва : Аквилон, 2020. 624 с.
- Фокин А. Р. Беда Достопочтенный // Православная энциклопедия. Т. 4. Москва, 2002. С. 426–432.
- Эрлихман В. В. Отец английской истории. Примечания // Беда Достопочтенный. Церковная история народа англос / Пер. В. Эрлихмана. Санкт-Петербург : Алетейя, 2001. С. 237–304, 321–337.
- Blair, J. The Church in Anglo-Saxon Society. Oxford : Oxford University Press, 2006. 604 p.

Hunter Blair, P. *The World of Bede*. Cambridge : Cambridge University Press, 1990. 342 p.

Mertens, A. *The Old English Lives of St Martin of Tours. Edition and Study*. Göttingen : Universitätsverlag, 2017. 484 p.

## References

Blair, John. *The Church in Anglo-Saxon Society*. Oxford, Oxford University Press, 2006. 604 p.

Ehrlikhman V.V. [The Father of English History. Notes]. *Beda Dostopochtennyi. Tserkovnaya istoriya naroda anglov, per. V. Ehrlikhmana* [Bede the Venerable. Ecclesiastical History of the English People, transl. by V. Erlichman]. St. Petersburg, Aleteiya Publ., 2001, pp. 237–304, 321–337. (In Russ.)

Fokin A.R. [Bede the Venerable]. *Pravoslavnaya ehntsiklopediya. T. 4* [Orthodox Encyclopedia. Vol. 4]. Moscow, 2002, pp. 426–432. (In Russ.)

Gvozdetskaya N.YU. [The Image of St. Gregory the Great in the Venerable Bede's "Ecclesiastical History of the English People"]. *Sretenskoe slovo* [Sretensky Word]. Moscow, Sretensky Theological Academy Publ., 2022, no. 3, pp. 101–109. (In Russ.)

Hunter Blair, Peter. *The World of Bede*. Cambridge, Cambridge University Press, 1990. 342 p.

Mertens, Andre. *The Old English Lives of St Martin of Tours: Edition and Study*. Göttingen, Universitätsverlag, 2017. 484 p.

Nenarokova M. R. *Dostohtimyi Beda — ritor, agiograf, propovednik* [The Venerable Bede — Rhetorician, Hagiographer, Preacher]. Moscow, IMLI RAS Publ., 2003. 272 p.

Petrov V. V. [The Eschatology of Bede the Venerable and the Natural Philosophy of His Time]. *Intellektual'nye traditsii v proshlom i nastoyashchem (issledovaniya i perevody)*. Sost. i obshch. red. M. S. Petrovoi [Intellectual Traditions in the Past and Present (Research and Translations). Ed. by M.S. Petrova]. Moscow, Akvilon Publ., 2014. Vol. 1, pp. 102–114. (In Russ.)

Petrova M. S. [The Rhetorical and Grammatical Works of Bede the Venerable in the Context of Linguistic Knowledge of Late Antiquity and the Early Middle Ages]. *Intellektual'nye traditsii v proshlom i nastoyashchem (issledovaniya i perevody)*. Sost. i obshch. red. M. S. Petrovoi. Vyp. 1 [Intellectual Traditions in the Past and Present (Research and Translations). Ed. by M.S. Petrova. Vol. 1]. Moscow, Akvilon Publ., 2014, pp. 36–63. (In Russ.)

*Sochineniya Bedy Dostochtimogo i intellektual'nye traditsii ego ehpokhi, pod obshch. red. M.S. Petrovoi* [The Works of Bede the Venerable and the Intellectual Traditions of His Time, ed. by M.S. Petrova]. Moscow, Akvilon Publ., 2020. 624 p.

Zaitsev D.V., Korolev A.A. [Martin I: Martin the Confessor]. *Pravoslavnaya ehntsiklopediya. T. 44* [The Orthodox Encyclopedia. Vol. 44]. Moscow, 2016, pp. 156–157. (In Russ.)

Zvereva V. V. “*Novoe solntse na zapade*”: *Beda Dostopochtennyi i ego vremya* [“A New Sun in the West”: Bede the Venerable and His Time]. St. Petersburg, Aleteiya Publ., 2008. 248 pp.

# АРХИМАНДРИТ МЕЛХИСЕДЕК II (МИНЕРВИН) В ПЕРИОД НАМЕСТНИЧЕСТВА ЕГО В ТРОИЦЕ-СЕРГИЕВОЙ ЛАВРЕ

**Георгий Сергеевич Дмитриев**

*Кандидат богословия, доцент кафедры общегуманитарных дисциплин,  
преподаватель истории Московской*

*финансово-юридической академии (МФЮА) (Россия)*

ross.georg@mail.ru ORCID: 0000-0002-3853-4847

---

DOI: 10.54700/hwvks65

---

**Аннотация.** Актовый материал Свято-Троице-Сергиева монастыря и Лаврской семинарии, находящийся в фонде № 1204 РГАДА, № 757 ОР РГБ, при скрупулезном его изучении позволяет составить полноценные биографии наместников Лавры и хронологию жизни самой обители. Уроженец монастырского села Хрептово, архим. Мелхиседек II (Минервин; 1772–1813), в отличие от своего предшественника Мелхиседека (Заболотского), не входил в круг избранных учеников известного митр. Платона, но тем не менее стал наместником его любимой Лавры и находился на этой должности три года. Это время не принесло ожидаемых от митрополита каких-либо значимых успехов, но сопровождалось громкими скандалами и финансовыми злоупотреблениями. Митр. Платон вынужден был начать процесс замены наместника, но, как оказалось, осуществить это было совсем не просто. В своих письмах к петербургскому митр. Амвросию (Подобедову) постаревший и больной митр. Платон кратко описывает свои скорби по этому поводу, а также причины, побудившие его сменить наместника, и его дальнейшую судьбу.

**Ключевые слова:** архимандрит Мелхиседек (Минервин), митрополит Платон (Левшин), Троице-Сергиева лавра, Вифанский монастырь, Синод, Троицкая семинария, Учрежденный собор, село Хрептово, штатные служители.

**Для цитирования:** *Дмитриев Г. С.* Архимандрит Мелхиседек II (Минервин) в период наместничества его в Троице-Сергиевой лавре // Сретенское слово. Москва : Изд-во Сретенской духовной академии, 2025. № 4 (16). С. 112–135. DOI: 10.54700/hwvks65

# ARCHIMANDRITE MELCHIZEDEK II (MINERVIN) DURING HIS ABBOTSHIP AT THE TRINITY LAVRA OF ST. SERGIUS

**Georgii Sergeevich Dmitriev**

*PhD in Theology, Associate Professor of the Department of General Humanities,  
and Lecturer in History at the Moscow Finance  
and Law Academy (MFLA) (Russia)*

ross.georg@mail.ru ORCID: 0000-0002-3853-4847

---

DOI: 10.54700/hwvkvs65

---

**Abstract.** The official records of the Holy Trinity Lavra of St. Sergius and the Lavra Seminary, located in collections No. 1204 of the Russian State Archives of Ancient Documents (RSAAD), No. 757 of the Russian State Library (OR RSL), when carefully studied, allow for the compilation of complete biographies of the Lavra's abbots and a chronology of the monastery's life. A native of the monastery village of Khreptovo, Archimandrite Melchizedek II (Minervin; 1772–1813), unlike his predecessor Melchizedek (Zabolotsky), was not among the select circle of disciples of the renowned Metropolitan Platon. Nevertheless, he became abbot of his beloved Lavra, a position he held for three years. This period did not bring the significant successes expected of the Metropolitan, but was accompanied by high-profile scandals and financial abuses. Metropolitan Platon was forced to begin the process of replacing the abbot, but this proved far from simple. In his letters to Metropolitan Ambrose (Podobedov) of St. Petersburg, the aged and ailing Metropolitan Platon briefly describes his sorrows over this matter, as well as the reasons that prompted him to replace the abbot, and his subsequent fate.

**Keywords:** Archimandrite Melchizedek (Minervin), Metropolitan Platon (Levshin), Trinity Lavra of St. Sergius, Bethany Monastery, Synod, Trinity Seminary, Established Cathedral, village of Khreptovo, staff clergy.

**For citation:** *Dmitriev G. S. Archimandrite Melchizedek II (Minervin) during his abbotship at the Trinity Lavra of St. Sergius // Sretensky Word. Moscow : Sretensky Theological Academy Publ., 2025. No. 4 (16). Pp. 112–135. DOI: 10.54700/hwvkvs65*

**П**одробный и довольно точный список наместников главного монастыря Русской Церкви — Троице-Сергиевой лавры, составленный в 1868 г. ее насельником иеромонахом Арсением (Лобовиковым) (†1907), предлагает читателю в том числе краткую биографию двух ее наместников с именем Мелхиседек. Первый из них — Мелхиседек (Заболотский) (†1794), любимый ученик митрополита Платона, был наместником Лавры в 1783–1787 гг., второй — Мелхиседек (Минервин) — возглавлял монастырское управление спустя 20 лет (1800–1803) и поэтому в общем списке наместников имеет нумерацию с цифрой «II». Исследование объемного комплекса монастырского актового материала, содержащегося в фонде № 1204 Российского государственного архива древних актов (РГАДА) и документации Троицкой семинарии, в фонде № 757 Отдела рукописей Российской государственной библиотеки (ОР РГБ), а также изучение актов Переславской и Владимирской духовных консисторий (в том числе исповедных ведомостей, метрик) позволяют составить научное обозрение истории Троице-Сергиевой лавры в период наместничества в ней архимандрита Мелхиседека (Минервина) (†1813) и биографию самого наместника, до сего времени освященную в малой степени.

Будущий наместник Лавры происходил из древнего села Хрептово, принадлежавшего до передачи Троице-Сергиеву монастырю В. В. Морозову и дьяку В. Я. Щелкалову (†1611) (после его смерти село стало монастырским). Родился Михаил 8 ноября 1772 г.<sup>1</sup> [ГАВО. Ф. 556. Оп. 2. Д. 24: Л. 316] в семье потомственного дьячка Воскресенской церкви села Хрептова (Шуромский стан Переславского уезда) Ивана Харитонов и его жены Прасковьи Никитиной. В их семье, позже, были также сыновья: Василий, Алексей, Степан<sup>2</sup>. Родной его брат, священник Иван Харитонов (1731 г. р.), был настоятелем Воскресенского прихода того же села [ГАЯО. Ф. 1200. Оп. 1. Д. 348: Л. 836]. Оба брата, священник и дьячок, были сыновьями дьячка Харитона Васильева (1706–15.01.1772) [ГАВО. Ф. 556. Оп. 2. Д. 24: Л. 317] и Акилины Степановой<sup>3</sup>, а тот, в свою очередь, сыном дьячка Васи-

<sup>1</sup> 25.11.1772 г. у настоятеля священника Ивана Харитопова родился сын Петр.

<sup>2</sup> В Исповедных ведомостях 1795 г. указано имя другой, второй жены дьячка, Варвары Тимофеевой [ГАЯО. Ф. 1200. Д. 438: Л. 836].

<sup>3</sup> В составе семьи Харитона, в 1762 г., были записаны: Александр, 38 лет, с женой Пелагеей, Марфа, 26 лет, Никита, 22 лет, Матрена 16 лет. Ивану Харитонову

лия Никитина<sup>4</sup> [ОР РГБ. Ф. 303/1. № 592: Л. 134 об.] и внуком дьячка Никиты Матвеева<sup>5</sup> [ОР РГБ. Ф. 303/1. № 591: Л. 121 об.–122].

Двадцать второго сентября 1782 г. Михаил Иванов был принят в Троицкую лаврскую семинарию, где обучался до 1794 г., с «похвальным успехом»<sup>6</sup> [ОР РГБ. Ф. 757. К. 64. № 4: Л. 8]. В семинарии ему была присвоена фамилия Минервин. 15 сентября 1795 г. он был определен учителем еврейского и греческого языков («по-гречески читать, переводить и говорить может совершенно»). 6 апреля 1796 г. Михаил подал прошение о постриге («ныне возымел непремненное желание вступить в монашеское звание»). Митр. Московский Платон (Левшин) отправил в Синод рекомендацию, где указывалось, что проситель «состояния честного и лета имеет совершенные» [РГАДА. Ф. 1204. Оп. 1. Д. 2055: Л. 1, 5]. 30 мая 1796 г. в Трапезном храме Лавры, на литургии, М. Минервин был пострижен в монашество с именем «Мелхиседек» [ОР РГБ. Ф. 757. К. 74. № 5: Л. 3].

Восемнадцатого февраля 1800 г. приказом митр. Платона иером. Мелхиседек был назначен префектом Троицкой семинарии и учителем философии в ней [РГАДА. Ф. 1204. Оп. 1. Д. 2328: Л. 1], а 5 августа — наместником Лавры, сменив в этой должности архим. Августина (Виноградского)<sup>7</sup>. 6 августа в Преображенском храме он был возведен митрополитом в сан архимандрита Вифанского монастыря [РГАДА. Ф. 1204. Оп. 1. Д. 2355: Л. 1, 4]. 7 августа префектом семинарии назначен иером. Евграф (Музалевский-Платонов) (6 января 1802 г. его сменил иером. Сергей (Крылов-Платонов)) [Смирнов 1867: 48–49].

В составе Учрежденного собора Лавры, коллективного органа монастырского управления, в то время числились иеромонахи: казначей иером. Макарий (сменил в сентябре 1800 г. архим. Георгия), ризничий Нафанаил (с 1802 г. — иером. Иаков), уставщик Самуил, духовник Мисаил;

---

в 1762 г. было 24 года. В 1744 г. Александр, Федор и Иван-ст. Харитоновы не были на Причастии в Великой пост «за нерачением своим» (Пелагея, Евдокия, Марфа, Иван, Никита — были). [ГАЯО. Ф. 1200. Оп. 4. Д. 14: Л. 24–24 об.].

<sup>4</sup> В Списках с выписей из Переписных книг 1725–1728 гг. записано: «Дьячек Василий Никитин 68 лет, сыну его Харитону 15 лет».

<sup>5</sup> У Никиты Матвеева были также сыновья: Иван и Егор.

<sup>6</sup> Вместе с ним поступили: Петр Иванов (села Хрептова священников сын), Иван Иванов Нарциссов (с. Хрептова пономарев сын) [ОР РГБ. Ф. 757. К. 44. № 21: Л. 51].

<sup>7</sup> До архим. Августина наместником Лавры с 1795 г. был Назарий (Романовский).

экономом Лавры и казначеем Вифанского мон. был иером. Павел<sup>8</sup>. Всего в 1800 г. в Лавре (и приписном Махрищском мон.) числилось: 24 иеромонаха, 17 иеродиакон, 20 служебных монахов, всего 92 чел. (по штату было положено — 100 чел.), в Спасо-Вифанском — 9 чел. (в том числе 2 иеромонаха, 2 иеродиакона, 1 пономарь, 1 послушник) [РГАДА. Ф. 1204. Оп. 1. Д. 2384: Л. 8, 10].

В апреле 1802 г. митр. Платон распорядился, чтобы казначей и эконом служили «безотговорочно, во все воскресные и праздничные дни раннюю или позднюю литургию, где захотят». С 1 мая по 25 сентября вместо Трапезной проводить в Успенском соборе все службы «отправлять в одну раннюю обедню, куда и семинаристам ходить» [РГАДА. Ф. 1204. Оп. 1. Д. 2495: Л. 1]. Тогда же, в сентябре, ректору и префекту семинарии и всем начальствующим было предписано «неприменно в двенадцатые праздники служить с Наместником, или особо в Трапезной церкви, так же быть и на панихидах императорских» [Там же. Д. 2517: Л. 1].

Двадцать седьмого июля 1800 г. в семье Наследника престола великого князя Александра I умерла 13-месячная дочь Мария, по которой 9 августа в Троицком соборе была совершена панихида [Там же. Д. 2356: Л. 3, 4]. 17 марта 1801 г. из Святейшего Синода Платону, «синодальному члену, митрополиту Московскому и Коломенскому, Троице-Сергиевой Лавры священноархимандриту и разных орденов кавалеру», был прислан Манифест о восшествии на Всероссийский престол нового императора и его же Указ по «воспоследовавшему печальному случаю, что по воле Всемогущего Бога государь император Павел Первый Самодержец Всероссийский сего месяца с 11 на 12 число преставился от себя временные жизни в вечную» и повеление в связи с этим надлежащее поминовение учинить и к присяге привести. В тот же день митр. Платон совершил панихиду по почившему государю (в Троицком соборе) и распорядился совершать поминовение его в течение всего года «по установленному чиноположению»<sup>9</sup>

<sup>8</sup> Архим. Георгий — из казначеев Симонова мон., в 1801 г. переведен в Данилов мон. [Летопись наместников 1868: 48]. Иером. Макарию, из вдовых диаконов Преображенского соб. г. Переславля, велено быть казначеем, с жалованием 240 руб., и жить в казначейских кельях, «что особый покой, к Городовой стене»; помощником ему определен послушник Григорий Осипов [РГАДА. Ф. 1204. Оп. 1. Д. 2363: Л. 1].

<sup>9</sup> До нач. XX в. сведения о насильственной смерти имп. Павла I были под цензурным запретом.

[Там же. Д. 2425: Л. 1, 4, 6, 7]. 15 сентября (ст. ст.) в Большом Успенском соборе Кремля прошла коронация императора Александра I, которую возглавил митр. Платон<sup>10</sup>. 17 сентября в Лавре был отслужен благодарственный молебен с коленопреклонением и колокольным звоном [Там же. Д. 2444: Л. 1, 2]. Лавра готовилась к прибытию августейшей семьи, которое состоялось 24 сентября [Снегирев 1856. Ч. 2: 10–11]. Наместнику было приказано, среди прочего, приготовить три образа Явления Божией Матери, «обложить их серебром и вызолотить», 20 книжек «Описания Лавры», из ризницы выдать: иконы Спасителя с предстоящими св. Захарией и Елизаветой, Вседержителя, Федоровской Божией Матери (всего на изготовление и починку подарков выделено 196 руб.) [РГАДА. Ф. 1204. Оп. 1. Д. 2439: Л. 7].

«На память Преподобного Сергия, 25 сентября, по благочестивому обычаю венценосных предков посетил св. обитель Император с Императрицею — Матерью и Супругою, с Цесаревичем Константином Павловичем, с Великою Княгиней и с Великими Княжнами. Накануне сего праздника там они слушали всенощное бдение, а на другой день — Божественную литургию, молебен и проповедь Митрополита»<sup>11</sup> [Снегирев 1856. Ч. 2: 11].

После приема императора обнаружилась пропажа серебряного литийного блюда, на котором митрополит поднес хлеб государю. В пропаже был заподозрен сам наместник, «державший его в руках, когда отдал митрополит», и ризничий иером. Иаков. «Из обстоятельств, засвидетельствованных многими, что на блюде поднесен хлеб, следственно оно и осталось в руках придворных. Обрато же я получить не мог и не получал», — отвечал архим. Мелхиседек на запрос митр. Платона, который настаивал: «На блюде или без блюда хлеб ко мне преподан, не помню, а помню то, что я Государю подавал хлеб, не на блюде, а без блюда». Выяснить, по чьей вине

<sup>10</sup> На коронации первым священнодействующим был митрополит Платон — «это обстоятельство, что не первенствующий член Синода Амвросий... был первым при коронации, было поводом к неловким отношениям, которые, впрочем, после сгладились» [Письма Платона 1870: 56].

<sup>11</sup> «Прежде отбытия своего в Москву, Государь посетил Митрополита в его Вифанском уединении, и новоустроенную им Семинарию, коей питомцы выразили чувствования свои к Самодержцу в стихах и речах. В этом училищном монастыре Императрица Мария Федоровна пожаловала основателю одного полное Архиерейское облачение своей работы».

пропало блюдо, так и не удалось, но за общее нерадение за точным списком ризницы и наличием по этому списку вещей был отчитан ризничий: «Ризничий виноват по сему, но и Наместник, потому что хлеб Государю подносил без блюда, который хлеб я взял у Наместника... Почему и следовало с Наместника взыскать». Так же из ризницы Троицкого собора пропал стихарь «малинового штофа», взыскание было наложено на пономарей (иерод. Дорофея, мон. Анании) — к Пасхе 1802 г. они обязаны были изготовить такой же стихарь «за свой кошт»<sup>12</sup> [РГАДА. Ф. 1204. Оп. 1. Д. 2479: Л. 1–3, 5, 7, 11–14, 16].

Двадцать седьмого августа архим. Мелхиседек докладывал Учрежденному собору о пьянстве штатных монахов. «Иеродиакон Аарон с самого моего поступления в должность обращается в пьянстве и череду священнослужения не исправляет, за что, хотя и неоднократно он штрафован был, но никакого исправления и надежды к исправлению не оказывает». Собор рассмотрел предыдущие взыскания с иеродиакона: в сентябре 1789 г. он был сослан в Махрицкий монастырь в работу за пьянство, где и находился до 1792 г., за пьянство же был послан митр. Платоном в Пешношский мон. в октябре 1798 г. («где и был три месяца»), в августе 1799 г. — «за надевание в пьянстве поручей без стихаря и хождение в оных при собрании богомольцев по Трапезной церкви, по предложению архим. Назария, послан в кузнечную работу на неделю». Собор предложил настоятелю лишить виновного, «как неспособного к монашеской жизни» и сана, и монашества, но митр. Платон перевел его в можайский монастырь с такой резолюцией: «Как отец ректор архимандрит Лужецкий согласен его принять в свой монастырь, то потому его и уволить» [РГАДА. Ф. 1204. Оп. 1. Д. 2358: Л. 1, 3–4 об.]. Архим. Мелхиседек сообщал и о поведении иером. Варлаама «обращающегося всегда в пьянстве и нередко череду служения из-за этого оставляющего, за что мною неоднократно штрафован и содержан был в смиренной, но никакого исправления не показал». Варлаам был

---

<sup>12</sup> В резолюции по поводу блюда митрополит продолжал: «Но поскольку Высочайшему Манифесту от 2 апреля 1801 г. повелено казенные взыскания до 1000 руб. прощать, то оных виновных Наместника и ризничего по сему простить и от взыскания освободить, а за купленное блюдо заплатить из неокладной суммы». О стихаре: «Год назад малиновый стихарь нечаянным образом пропал и кем именно похищен, они не знают. И хотя всевозможное прилагали они, о отыскании его, старание, но и по сие время отыскать не могли».

сослан в дмитровский Николо-Пешношский мон., под присмотр строителя иером. Макария (Брюшкова)<sup>13</sup> [Там же: Л. 9–10, 11].

В январе 1801 г. архим. Мелхиседек и Собор представили архиерею реестр лаврских штатных служителей, которые нуждались в доплате к основному жалованию: «Как некоторые служители увольняются по пашпортам и тем поправляют свое состояние. Показанных же служителей, по имеющейся в них всегда надобности увольнять невозможно, а потому и остаются безо всякого вознаграждения». Митр. Платон просил прислать более подробные сведения и о жаловании и просимой надбавке («по исправности должности какую заслуживают прибавку»). Для примера заполнения означенного реестра можно привести лишь несколько пунктов из него: конюхи Афанасий Добычин, Герасим Сидоров, Иван Курятников — жалование 23 руб. 22 коп., прибавка 4 руб. 7 коп., повар Михайло Федоров — 23 руб. 22 коп., прибавка — 2 руб. 77 коп. (но он помощник послушника, поэтому 3 р. 8 коп.), хлебник Матвей Малышев — 23 руб. 22 коп., прибавка — 3 руб. 77 коп., разнорабочий Федор Осипов (банщик, огородник, трубочист) — 23 руб. 22 коп., прибавка — 3 руб. 77 коп. Напротив имен, заслуживавших поощрения, в акте нарисован крест (рука наместника либо митрополита изменяла в дополнительном поле сумму по своему усмотрению, прибавляя или убавляя её) и причина напротив тех, кто ее не заслуживал, к примеру «Андрей Семенчинков, часовик, неисправен» [Там же. Д. 2457: Л. 1, 3–4, 5, 7, 24, 25].

Финансовая отчетность (о приходе и расходе денежной суммы) за 1801 г. была представлена казначеем иером. Макарием 2 апреля 1802 г. Из московской казенной палаты на жалование властям и монашествующим было принято 2980 руб., из них было выдано 2776 руб. (по приказу митрополита, велено производить монахам свеч сальных иеромонахам и иеродиаконам по 120 руб., монахам и послушникам по 100 руб., «и покупать оные из оставшегося монашеского жалованья»). В расходе указано: куплено для братских скатертей холста браного 103 арш. по 13 коп. (13 р. 39 к.), выдано штатным служителям — 2 173 руб., за разные работы наемным работникам заплачено — 277 руб., покупка в праздничные дни яиц, сметаны, молока, свежей рыбы, огурцов — на 89 руб., дров осинового

<sup>13</sup> «Поступить по сему и отправить его немедленно с иеродиаком Федором, наняв подводу из части кружки Варлаама... Строитель, по рассмотрению своему, может его до служения допустить» — такой была резолюция митр. Платона.

для братских келий 275 сажень по 70 коп. (на 192 руб.), в хлебную, квасную и в баню дров еловых долгих 165 саж. по 50 коп. (247 руб.), для столярных работ разных досок, тесу и бревен (150 руб.), клею рыбьего 20 фунт. (30 руб.), стекол полубелых для окошек 2 ящика (64 руб.), железа полосного, резанного (269 руб.). Всего в расходе заштатной суммы — 8919 руб., к 1802 г. в остатке заштатной — 110025 руб. (в т. ч. ассигнациями 88 тыс., золотом 1525 руб.), в т. ч. положенные в воспитательный дом 23000, прибавочной за выдачу по резолюции в награждения властям — 67 руб. (всего 403 руб.) [Там же. Д. 2494: Л. 1–20]. Так же рассмотрена была ведомость на принятие гостей Лавры на 1801 г.: гостиная сумма, выданная из казенной палаты — 500 руб.<sup>14</sup>

В 1802 г., по Ведомости о бывших на Исповеди, иером. Мисаилом (70 лет), были указаны: 21 иеромонах, 14 иеродиаконов<sup>15</sup>, 1 диакон, 17 монахов, 14 послушников, штатных служителей: в Ильинском приходе (мужского пола) — 48 чел., Воскресенском (на Кокуе) — 88, Введенском — 10, Вознесенском — 2, Рождественском — 21, в Вифанском мон. — 12 чел.<sup>16</sup> Настоятель распорядился подобные ведомости составлять и впредь, «а кто не был за нерачением или за отлучкой, тех в присутствии немедля устроить и к нам на второй день представить» [РГАДА. Ф. 1204. Оп. 1. Д. 2519: Л. 1–10]. В феврале 1803 г. архим. Мелхиседек предоставил ему рапорт с допросами отсутствовавших на Исповеди, и митрополит велел: «Обязать их подписками, чтобы те впредь непременно исповедовались и Св. Таин причащались под страхом отлучения от штата. За прошлогоднее отсутствие взыскать с каждого по рублю и те деньги послать на богадельню» [Там же: Л. 17].

---

<sup>14</sup> Из них: Наместнику на принятие гостей — 150 руб., архим. Георгию — 50 руб., казначею Макарию — 45 руб., вифанскому казначею Павлу за полгода — 25 руб. «Забрано для Вашего Высокопреосвященства в прибытии в Лавру — водки сладкой 5 штофов (10 руб.), белого вина 6 бутылок (2 руб.), для закусок разных рыб (8 руб.).

<sup>15</sup> Самые старые из них: Митрофан — 78 лет, Феодорит, Савватий, Иессей — 72, самому молодому иером. Павлу — 35 лет. Из иеродиаконов самый старый Мефодий — 56 лет, самый молодой Варсонофий — 28 лет, самый старый монах Дорофей — 93-х лет.

<sup>16</sup> На верхушке штатной лаврской системы находился канцелярист Сергей Таиров, 24 лет, из Ильинского прихода, и его отец Михаил Дмитриев Таиров, 74 лет; ниже рангом находились подканцеляристы и копиисты.

В 1801–1802 гг., в период наместничества архим. Мелхиседека, в Учрежденный собор было подано несколько прошений о приеме в Лавру «в надежду монашества». Среди прочих были рассмотрены прошения вдовых священников Петра Иванова (коломенское село Городище), свящ. Василия Иванова (московский храм свт. Николы Подкопая). Митр. Платоном последний был определен в больницу, но вскоре попросился в Москву, на жительство к сыну — диакону кремлевского Благовещенского собора Алексею Васильеву<sup>17</sup> [Там же. Д. 2390: Л. 1–3]. Петр Иванов, хотя и был назначен к пребыванию в Белопесочкой обители, но жил до времени в Лавре. В августе 1801 г. архим. Мелхиседек сообщал о нем митрополиту: «Бывая неоднократно пьян, сего августа 22 дня, напившись безобразно, бежал из Лавры, но возвращен диаконом Иоанном». 2 сентября, вместо предложенной собором епитимьи, владыка приказал выслать свящ. П. Иванова в московскую консисторию [Там же. Д. 2389: Л. 6–9]. Дворовый человек П. Лобковой, вдовец Григорий Хвалов, отпущенный ею, в ноябре 1801 г. был принят в обитель, где «был при кладезе, потом в хлебне и трапезе, при набрании братского стола, а потом и при собрании с оного и вымывании посуды, потом в поварне при приготовлении кушаний. При том многие налагаемые должности исправлял без всякого штрафа» — так отмечал сам Хвалов в прошении об увольнении, так как «ныне чувствовал слабость в своих силах и более должности нести не могущего». Но Собор доносил Преосвященному, что послушник живет в монастыре «безпокойно, безчинствует и пьянствует и к монашеской жизни не способен», почему и просил его из Лавры выслать [Там же. Д. 2393: Л. 1, 3–5].

В июне 1801 г. бывший священник с. Морозово (вотчина К. Тухачевского) иером. Феодосий, находившийся в Борисоглебском монастыре

---

<sup>17</sup> «Определить его в Лавре в больницу, где и служить, а при том по искусству его, вместе с Игнатием, надсматривать, по иконописному художеству». Сам свящ. В. Иванов в прошении отмечал: «Служа при церкви Николая Чудотворца, что в подкопаях, 30 лет священником, дошел я до старости лет моих, в которых хотя и могу исправлять священническую должность, однако старые лета мои требуют спокойствия, которое не нахожу только как в иночестве, если только удостоите Вы меня сего звания... Прошу определить в такой монастырь, в какой угодно будет воле Вашего Высокопреосвященства меня поместить». Но в сентябре 1802 г. он подал прошение об увольнении «по слабости здоровья».

Дмитрова с 1793 г., подал прошение о приеме в Лавру. Архим. Мелхиседек запросил справку из того монастыря. В ответ игумен Аполлинарий сообщал, что иером. Феодосий за пьянство и побег из обители был запрещен в священстве еп. Дмитровским Серапионом (Александровским) на полгода (1798), и «до ныне обретается в пьянстве, и в июне ушел из монастыря самовольно без рясы и принесен был на другой день из города пьяный». 10 августа 1801 г., на рапорте Учрежденного собора митр. Платон написал: «Он, яко пьяница не будет принят, а что игумен, если он не перестанет пить, представит к расстрижению и отсылке в светскую команду» [Там же. Д. 2396: Л. 1–4, 6].

Монах Геннадий (Герасим Федотов), вернувшийся из раскола в Черниговский Никодимов монастырь, подал прошение о принятии его в любой монастырь московской епархии, т. к. и сам он происходил из коломенского села Сабурово. Митр. Платон, по предложению Собора, счел возможным принять его в братство Лавры и считать рясофорным монахом (так как не было известно, кто его постриг), при условии, что крестьяне села согласны будут отпустить его и платить подушный оклад, а жена Марья, с которой он не жил «лет с шесть», одобрит письменно поступление в монастырь. Дело затянулось лишь из-за отсутствия согласия самой Марьи уйти в Хотьковский монастырь (об этом просил митрополит) [Там же. Д. 2394: Л. 1–3, 5–7].

В октябре 1801 г., после увольнения из Курской епархии, иеродиакон Белгородского архиерейского дома Вениамин был принят в число братства. В июне 1802 г. «велено быть ему надзирателем и учредителем колокольных часов, и часовщику быть у него в смотрении, а при том и обучатся часовому мастерству у него»<sup>18</sup> [Там же. Д. 2490: Л. 4]. В декабре 1802 г. «по нужде и необходимости» (покупки платья и других вещей) Вениамин запросился в царствующий град Москву. Митр. Платона в Лавре в то время не было, и он поручил Собору «взять от него известие, какую нужду имеет быть в Москве, и ежели может дожидаться нашего прибытия, то пусть дожидается». В июле 1804 г. иером. Вениамин просил разрешения вернуться на родину: «Прошу Ваше Высокопреосвященство Господа ради, отпустите меня мизерного в Курскую епархию». Но владыка тянул

<sup>18</sup> «А как показанный Андрей Семенчинков обретается в пьянстве и должность свою оставляет... к обучению к часовому мастерству способным И. Петухов».

и лишь в ноябре приказал «уволить Вениамина, и кому за часами смотреть представить». Курская консистория требовала справки о поведении, и митрополит заключил: «он нрава монашеского не худого» [Там же. Д. 2399: Л. 1, 3, 5–6].

Как видно из содержания документации о приеме в число братии, многие из просителей в Лавре не оставались из-за неблагоприятного их поведения или тяжести работ. Узнав от игум. Аполлинария, что ризничий Борисоглебского мон. иером. Александр «состояния не худого» и желает перевестись в Лавру, митр. Платон в октябре 1801 г. сразу распорядился «принять его в штатное число» [Там же. Д. 2395: Л. 1–2]. Так же и строитель Махрищской обители иером. Астион (†28.12.1802)<sup>19</sup> [Там же. Д. 2449: Л. 1, 3, 10, 12, 15] просил владыку о принятии в монашество пономаря Алексея Васильева (с. Давыдовское Юрьевской округи), «честного состояния» по рекомендации Владимирской консистории<sup>20</sup> [Там же. Д. 2397: Л. 1, 2–3].

В марте 1802 г. новопостриженный монах Афанасий<sup>21</sup> докладывал митр. Платону о выполнении его распоряжения: «Троих мальчиков, которых мне повелеваете взять в научение искусства живописного, экзаменовал. Один из них очень не худо успевает... другой посредственно, а третий надежен к изучению. Часов им на упражнение довольно 10 в день. А чтобы мне быть при каком-нибудь послушании, благоволите мне быть пономарем

---

<sup>19</sup> Иером. Израиль сообщал, что о. Астион получил апоплексический удар 16 декабря. «Поручить иером. Израилю строительскую должность, впредь до рассмотрения нашего. При том отыскивать ему и денег: ибо невероятно, чтобы ни одной копейки не осталось» — требовала резолюция митрополита. 7 января эконом иерод. Гедеон сообщал, что денег им найдено 650 руб. ассигнациями, а иером. Израиля в монастыре нет. «Мы сами намерены съездить в Махру. Все сие там лучше рапортовать», — отвечал митр. Платон.

<sup>20</sup> В февр. 1802 г. иером. Израиль докладывал Собору о перелитии разбитого семидесятипудового колокола за счет средств митр. Платона (стал весить 120 пудов) [Там же. Д. 2506: Л. 1].

<sup>21</sup> Будущий наместник Лавры (1818–1831) архим. Афанасий (Федоров). Митр. Платон распорядился: «Афанасию поручить трех мальчиков, чтобы они у него работали по 10 часов в день, за то ему выдавать из особой суммы по 1 руб. на месяц, а когда окажет успех, то награжден будет». Из детей штатных служителей выбраны: И. Басов, И. Болдырев и Д. Вагин.

Предтеченской церкви» [РГАДА. Ф. 1204. Д. 2484: Л. 1]. Так складывалась иконописная лаврская мастерская. В эти же годы, 1802–1803 гг., на территории семинарии, за задним Чертогов, велось строительство нового двухэтажного корпуса<sup>22</sup>.

В беспокойном 1802 г. московский митрополит получил ряд неприятных для себя новостей. В феврале с купола лаврской колокольни были украдены позолоченные медные листы (в количестве 10 шт., весом на 3 пуда 16 фунтов)<sup>23</sup>. Пропажа была обнаружена случайно смотрителем иером. Вениамином «Белгородским» в мае, когда тот усмотрел штатного служителя Андрея, сбившего замок «что при входе к часам, и был там один и что делал неизвестно». Он поднялся лишь для «поправки четвертей» у часов, но так вскрылась зимняя кража. Семенченский был арестован, на допросе он показал, что вместе с С. Килиным они украли вызолоченную медь и продали (со второй попытки) купцу И. Ф. Серебренникову за 5 рублей, которые тогда же пропили. «Листы железные, выкрасив желтою краскою, прибить на тех же местах наглухо. Но наблюдать, чтоб по тем же местам прибивать, как прежде были, дабы железным золоченым листам вреда не сделать... ибо мы через год намерены на тех местах сделать и положить листы новые медные золоченые», — говорилось, среди прочего, в резолюции митр. Платона. По его приказу Семенченский был взят под стражу и содержался несколько месяцев в кандалах, пока в ноябре не возвращен был крестьянам Ильинского прихода, где проживал, и не отдан в рекруты. С мирского схода (крестьян) монастырские власти потребовали возмещение в сумме 400 рублей: «Старание о взыскании особо поручаю Наместнику». Но такой суммы крестьяне собрать не смогли, так же и 300, и 200 рублей, на которые согласился Собор, не нашлось, и обещанные 100 рублей окрестные жители не уплатили. Платон просил наместника все же: «Чтобы они за кражу,

---

<sup>22</sup> «Платон на месте царских (принадлежавших дворцу) кухонь поставил двухэтажный корпус, в верхнем этаже которого помещена была библиотека и сделана зала для торжественных собраний, а в нижнем этаже устроена столовая с кухней и хлебней, — это бывшая академическая библиотека, нынешняя столовая» [Голубинский 1892: 252]

<sup>23</sup> «В куполе, в нижнем этаже, шесть медных вызолоченных покрывок, в верхнем этаже четыре закрывки с завесками и четырьмя задвижками, у креста на железной цепи два медных вызолоченных бантика, на часовом станке медные золоченые четыре шишки».

вместо него, что-либо в Лавру внесли. А в Ратушу сообщить, что Семенченский отослан к крестьянам, для отдачи в военную службу» [РГАДА. Ф. 1204. Оп. 1. Д. 2499: Л. 1–3, 4, 6, 7–8, 11–13, 25]. В мае иером. Вениамину был объявлен запрет пускать богомольцев на колокольню «до входа на верхний ярус и купол»<sup>24</sup> [Там же. Д. 2532: Л. 42 об.].

Семнадцатого июня штатные служители при Успенских воротах (М. Микулин, Р. Петухов, Г. Малышев) донесли наместнику о внезапно скончавшейся женщине: «в исходе 2 часа по полудни, как будто помешанная в уме шатнулась к столику с деньгами, за что Алексей Васильев оттолкнул ее от того стола, почему хотя она и отошла, и в тоже самое время неизвестно отчего упала на землю и приключилась ей смерть». Поскольку уголовное дело не подлежало рассмотрению Собора, А. Васильев и лаврский лекарь Егор Жуков были отправлены для допроса в полицейскую часть Ратуши Сергиева Посада [Там же. Д. 2500: Л. 1–3].

В сентябре началось расследование особого дела о финансовых злоупотреблениях, этапы которого стоит проследить подробно, по дням. 22 сентября 1802 г. митр. Платон принял от московского Даниловского мон. архим. Георгия прошение следующего содержания: «Находящийся в Троицкой Сергивой Лавре Наместник архим. Мелхиседек, в бытность мою в оной же Лавре казначеем взял у меня заимообразно собственных моих денег тысячу сто рублей с тем, чтоб оные в скорости мне возвратить. Но как оный Наместник доселе означенной суммы мне не возвращает; хотя я неоднократно ее от него требовал, желая по моему усердию и непременно обещанию из числа оной суммы сделать вклад в Лавру и в Вифанию. Почему Ваше Высокопреосвященство Всепокорнейше прошу повелеть, чтобы оный Наместник означенные тысячу сто рублей мне немедленно отдал». Из Москвы в Лавру было отправлено архиерейское письмо: «Собору с противу сего взять от Наместника объяснение: на что он такую сумму брал и почему до селе оную не заплатил, и нам представить немедленно, а между тем долг из кружки майской ему казначейскую удержать, или коли выдана, возвратить и хранить, доколе все дело решится». 27 сентября сборщику иером. Александру Собор приказал отрапортовать — сколько отцом наместником забрано из кружки денег и сколько остается на лицо, при том, чтобы он остающиеся деньги отдал отцу казначею иером. Макарию для хранения. Из объяснения наместника

<sup>24</sup> Ранее, 24 мая, Вениамин пустил на колокольню богомольцев, по их просьбе.

3 октября: «Сумму требуемую архим. Георгием брал для моих надобностей, и оную заплатил».

После этого владыка прислал в Лавру следующее требование: «Отец казначей Макарий! Наместника призвав в Собор объявить ему паки именем нашим, чтоб он по резолюции против просьбы на него в долгу архим. Георгия дал немедленно объяснение и оное нам представить. А ежели паки воспротивится, то записать сие в журнал с прописанием, что он при сем будет говорить и тот журнал подписав всем присутствующим нам представить немедленно. А ежели Наместник будет представлять, что он уже архим. Георгию деньги заплатил, как здесь слух носится, то взять же от Наместника объяснение, почему он не исполнил нашей резолюции и нам и собору воспротивился, о чем от нас и к Наместнику писано. Платон М. и А. 4 октября 1802 г. P.S. Пишите ко мне еженедельно с экономом по своим должностям, и о благосостоянии Лавры, через почту рапортами». 6 октября Собором был проведен допрос наместника. «Объяснение мною дано Собору. Далее велено: кружечные деньги возвратить отцу казначею для хранения. Я не возвратил их не потому что сопротивлялся на резолюцию Его Высокопреосвященства и Собору, но для того, что купно с кружечными имея на лицо всей сумму, требуемую Георгием архимандритом Даниловским, отослал оную к помянутому архимандриту, думая, что оную и от меня требуется». Вскоре архим. Георгий писал митрополиту: «Утруждал я Ваше Высокопреосвященство прозьбою о понужении Троицкого отца наместника в заплате занятых им у меня 1100 руб.; а как ему давал в заем те деньги на совет, с тем, чтоб он мне заплатил их по исправке своей, да и разписку ему в деньгах отдал, то и утруждать уже Ваше Высокопреосвященство прозьбой не должен был: но как он долго не изплачивал, то потому и дерзнул утрудить Ваше Высокопреосвященство прозьбою и по резолюции Вашей я с него 1050 уже и получил, а как я по Вашей резолюции все вдруг, не дав ему исправиться деньги получил, и через то ему мог причинить затруднение, то ко успокоению ево добровольно уступил ему 300. А что Ваше Высокопреосвященство прозьбою утруждал в том прошу прощения». 13 октября митр. Платон на прошении архим. Георгия начертал: «Виноваты оба и Даниловский архимандрит и Наместник, что оба скрывали самую истину и делали делу сему другой вид — Почему как оба в том извинялись, и просили прощение, то их в том и прощаю». 14 октября в присутствии Учрежденного собора Наместник объявил, что 300 рублей

от Даниловского архимандрита получа отослал к нему обратно, «почитая себе в обиду». 20 октября казначей Макарий получил от архим. Георгия 500 руб. «по его обещанию вкладом в Лавру и Вифанию — Что из оной суммы соблаговолено будет оставить?». Резолюция была такова: 500 и 300 рублей на сделание утраченных в куполе листов, а 200 в Вифанию» [РГАДА. Ф. 1204. Оп. 1. Д. 2520: Л. 1–15].

В 1802 г. скончались лаврские иеромонахи Аркадий и Феодорит, мон. Назарий, чье имущество было передано в ризницу, а «оставшиеся вещи Наместник имеет раздать монашествующим»<sup>25</sup> [Там же. Д. 2510: Л. 1–3, 9]. В августе митр. Платон прислал наместнику требование, которым предписывалось: «Усмотрено нами, что описание имущества умерших монахов происходит весьма непорядочно, хотя и есть на то Наше учреждение, но оно не исполняется, а поступается самовольно. Почему паки подтверждается... описывать тот час по кончине казначею, ризничему и духовнику и нам рапорт, о кончине и о имуществе оставшемся, не медля подавать» [Там же. Д. 2513: Л. 1].

В мае 1803 г., после собственного прошения, был лишен монашества иерод. Дионисий. В прошении он писал: «Определен в число братства в 1794 г., и пострижен в 1797 г. <...> еще не в совершенных летах, а ныне сознал себя к продолжению монашеской жизни неспособным». Архиерейская же резолюция предписывала: «Как он оказался невоздержной и худой жизни, и по многих исправлениях не стал лучше, да и сам признал себя к монашеству не способным, то лишить его монашества и диаконства, остригши волосы на голове и бороде, и велеть явиться в Московское губернское правление, а в правление представить, за что он расстрижен» [Там же. Д. 2549: Л. 3].

Еще в 1801 г., когда ректором был архим. Августин (Виноградский), учитель семинарии иером. Дионисий за нетрезвенное поведение был удален из Лавры, но самовольно вернулся и был принят Мелхиседеком, о чем митр. Платону сообщил ректор. Последовал выговор митрополита:

<sup>25</sup> Имущество Феодорита: «крест медный, две книги разных проповедных, каноник восьмуху один, одна книга рукописная выписка из Кормчей, камилавка с клубуком ветхая, шуба ветхая овчинная, войлок обшит холстом, подушка большая, приголовок маленькой окован железом, денег 47 коп. — 25 коп. серебром, 22 коп. медных), употреблены во время погребения, на покупку свеч. Духовник иером. Ювеналий». После Аркадия денег осталось — 16 руб.

«Наместнику в Учрежденном соборе учинить строгий репримант от лица нашего с увещанием, чтоб давал собою пример не безчиния, а благочиния». «Это обстоятельство, без сомнения, — писал прот. С. Смирнов, — не могло не расположить наместника в пользу семинарии, которой он и прежде досаждал, но к счастью сам Платон вскоре сознал нужду удалить Мелхиседека из лавры»<sup>26</sup> [Смирнов 1867: 162].

В конце весны 1803 г. митр. Платон решил назначить другого наместника, но ответа из Синода долго не получал. 12 июля 1803 г. из Вифанской обители митр. Платон писал митр. Петербургскому Амвросию (Подобедову): «Безпокоюсь, что по представлению моему о наместнике моем ничего доселе чрез два месяца слишком не выходит. Наместник меня много беспокоит, — человек ветреный, заносливый, и всех раздражает, и все на него жалуются, а он на всех. Мне при старости одни хлопоты: и братия в разстройстве. Прошу его или в Лужецкий вывести, или еще более одолжите, когдаб в другую епархию, и тем меня и лавру успокоить. О других его делах писать долго»<sup>27</sup> [Письма Платона 1870: 62].

К радости Преосвященного, в октябре 1803 г. архим. Мелхиседек был наконец назначен в можайский Лужецкий монастырь, незадолго до этого Платон просил митр. Амвросия: «Теперь прошу развязать меня с наместником когдаб его совсем от меня взять. Особливо об нем, хотя приватно предписать, чтоб за приходами и расходами монастырскими не очень ему верить. В сем он *pastor ovium lupus* (волк, пастырь овчий)» [Там же: 65]. В связи с перемещением Мелхиседека митрополит распорядился: «отправить его в московскую консисторию — отобрав у него все, что казенного имеется, но прежде подать о сем нам рапорт. А братиею управлять казначею Макарию, доколе кто на его место будет определен и о благосостоянии Лавры нам лично три раза в неделю рапортовать». По предложению казначея, с полученных наместником 90 руб. жалования за треть года (по Вифании), было удержано 45 руб. 4 ноября был составлен реестр возвращенного казенного имущества (книг и посуды)

<sup>26</sup> «Понятно, что из подобных отношений двух властей не могло выйти ничего доброго для семинарии, и лучшим для нее временем было то, когда обе должности и наместника, и ректора совмещались в одном лице: так было при Павле Зернове, Аполлосе Байбакове и Мелхиседеке Заболотском».

<sup>27</sup> В письме архим. Августину владыка сетовал: «Когда б наместника от меня куда-нибудь вывели!» [Там же: 95].

«в целости»<sup>28</sup>. 6 ноября митр. Платон приказал выдать архим. Мелхиседеку на дорогу 25 руб. 20 ноября он же сообщил Собору, что «в наместника Лавры определяем ректор семинарии» иером. Симеон (Крылов-Платонов) [РГАДА. Ф. 1204. Оп. 1. Д. 2579: Л. 1, 4–5, 7, 9, 17].

Восьмого ноября московский митрополит отправил петербургскому письмо, где уже нескрываемо сообщал подробности его поведения: «Я своего наместника отправил... (Он охотник мотать деньги, слишком привязан к женскому полу; человек оборотливый и светский, не опустит ни одного средства, чтобы удовлетворить своей глупой амбиции). Чтоб взять его на череду я согласен; только, чтоб его ко мне не возвращать, я с ним спокоен быть не могу. Досадную, что как человек, ошибся я в его выборе. Не завидую, если с ним последует чтонибудь лучшее» [Письма Платона 1870: 67]. В 1805 г. в Петербурге, куда архимандрит выехал на череду<sup>29</sup>, ожидая высокого назначения, ему было предложено поехать миссионером в Китай, но он отказался, и по возвращении был назначен настоятелем Воскресенского Ново-Иерусалимского монастыря, где и скончался в 1813 г. Отношения его с митр. Платоном в этот период, судя по упоминаниям о нем самого митрополита, были плохими («Указ о Мелхиседеке, кажется, дает ему поджигу, — комментировал митр. Платон, — чтоб более мятежничал, а чрез то располагал себя к несчастью. Я более дивлюсь и досадную на тех, кто так несовестно, да и со мною, поступают». «Что-то он делает и проискивает. Ибо он не уснет, дондеже не сотворит зла») [Там же: 109, 117].

Двадцать девятого июня 1813 г. архим. Мелхиседек скончался и погребен к югу от земляной церкви св. Константина и Елены, напротив Распятской часовни (сохранилась чугунная надгробная плита).

<sup>28</sup> Список книг: Чин и устав како достоин избирати епископа скоропись, Симфония печатная 1737 г., Симфония в листе печатаная на Четвероевангелие и Деяния 1762 г., Беседы на первую Моисееву кн. Бытия, Беседы о покаянии печатные 1772 г., Беседы на бытие 1769 г., Розыск св. Димитрия в листе печатная выхоуду 1745 г., Максима грека в листе рукописная, Стоглавник, О новгородских еретиках, Псалтирь следованная.

<sup>29</sup> «Что Мелхиседек едет на череду, туда и дорога. Как ни есть, только с наших рук», «Требуют в Петербург, кажется, не в пользу его... Разве пролезет своим проворством, и может быть поделится. Выйдет то, что Бог, или по благости, или в наказание за грехи определил» [Там же: 114, 118].

Исследования актов Троицкого монастыря, Переславской и Владимирской консисторий позволили установить раннюю биографию: происхождение и генеалогию Мелхиседека II (Минервина), ставшего, как и его предшественник в 1780-х гг., Мелхиседек I (Заболотский), наместником Троице-Сергиевой Лавры, но не вошедшего в круг доверенных лиц митр. Платона (Левшина) (исключая, вероятно, кон. 1790-х гг.), а со временем не только потерявшего всякое его доверие, но вызвавшего искреннюю неприязнь и раздражение. Эти чувства были взаимными. В письмах к митр. Амвросию (Подобедову) московский иерарх признавал свое сожаление о назначении Мелхиседека наместником и предполагал, что возможное епископство того будет большей пагубой. Однако, переводя внимание на период его руководства Лаврой, стоит отметить, что три года, с 1800 по 1803 г., были насыщены многими событиями, изучение которых является важным этапом для структурирования хронологии жизни самой Лавры. Освещение происшествий, личностей, документации (биографического, служебного, хозяйственного и иного характера) того периода необходимо для составления полноценной истории Троице-Сергиевой лавры, ее окружи и, в целом, Русской Церкви в XIX веке.

## Источники

ОР РГБ — Отдел рукописей Российской государственной библиотеки.

Ф. 303/І № 591. Списки с выписей из переписных книг 1678 разных уездов (начиная с подмонастырского с. Клементиева).

Ф. 303/І. Грамоты, копиянные книги Троице-Сергиевой лавры. № 592. Списки с выписей из переписных книг 1725–1728 гг. разных уездов (начиная близ Лавры). Б. д. 468 л.

Ф. 757. К. 44. № 21. Дело о посылке в Синод и к архим. Платону ведомостей об учителях и учениках семинарии за 1783 г.

Ф. 757. К. 74. № 5. Архив Лаврской Духовной семинарии. Ведомости об учителях и учениках Лаврской и Вифанской семинарий за 1799 г. 1800 г. 69 л.

Ф. 757. К. 75. № 26. Дело о посылке в Учрежденный собор сведений о вифанском архимандрите Мелхиседеке. 31 дек. 1800 — 2 янв. 1801 гг. 4 л.

Ф. 757. К. 76. № 2. Ведомости об учителях и учениках Лаврской и Вифанской семинарий за 1800 г.

Ф. 757. К. 64. № 4. Ведомости об учителях и учениках семинарии 1794 г.

ГАВО — Государственный Архив Владимирской области.

Ф. 556. Оп. 2. Д. 24 Метрическая книга церквей г. Переславль-Залесского и уезда за 1772 г.

ГАЯО — Государственный Архив Ярославской области.

Ф. 1200. Оп. 4. Д. 14. Исповедные росписи церквей г. Переславля-Залесского и сёл у. за 1746 г.

Ф. 1200. Оп. 4. Д. 63. Исповедные росписи церквей г. Переславля-Залесского и сёл за 1762 г.

РГАДА — Российский государственный архив древних актов.

Ф. 1204. Троице-Сергиева Лавра. Ф. 1204. Оп. 1. № 2055. О пострижении Греческого Лаврской семинарии учителя Михаила Минервина в монашество.

Ф. 1204. Оп. 1. Д. 2328. По сообщению Лаврского Семинарского Правления о бытии оной Семинарии греческого и еврейского языков учителю соборному иеромонаху Мельхиседеку префектом и философии учителем.

Ф. 1204. Оп. 1. Д. 2355. О определении Троицкой Семинарии префекта соборного иеромонаха Мелхиседека в наместники и о посвящении одного Спасо-Вифанского монастыря во архимандрита.

Ф. 1204. Оп. 1. Д. 2356. По указу Святейшего Правительствующего Синода с печатных манифестов об отправлении по блаженно усопшей Ея Императорском величестве благоверной Государыне Великой Княжне Марии Александровне панихиды.

Ф. 1204. Оп. 1. Д. 2425. О вступлении на всероссийский престол Императорский Его Императорского Высочества благоверного Государя Наследника Александра Павловича, и о проч.

Ф. 1204. Оп. 1. Д. 2444. По указу Его Императорского Величества о коронации Его Величества Александра Павловича на Всероссийский престол.

- Ф. 1204. Оп. 1. Д. 2358. О увольнении из Лавры иеродиакона Аарона в Можайский Лужецкий и об отсылке иеромонаха Варлаама в Песношский мона.
- Ф. 1204. Оп. 1. Д. 2363. О бытии в должности казначейской иеромонаху Макарию и о присутствовании ему в соборе и о проч.
- Ф. 1204. Оп. 1. Д. 2384. О посылке в Синод о монашествующих и принятых в Лавру и в Спасо-Вифанский мон. и о настоятеле оногo и о качествах его табелей с ведомостью за 1800 г.
- Ф. 1204. Оп. 1. Д. 2389. О принятии в Лавру и в Махрицкий монастырь в надежду монашества разного звания послушников и о увольнении из оной.
- Ф. 1204. Оп. 1. Д. 2479. О шитии Троицкого Собора пономарям иеродиакону Дорофею и монаху Ананию вместо потерянного ими штофного малинового стихаря вновь.
- Ф. 1204. Оп. 1. Д. 2490. О бытии иеродиакону Вениамину белоградскому надзирателем и учредителем Лаврских колоколенных часов.
- Ф. 1204. Оп. 1. № 2439. О приуготовлении для Высочайшего в Троицкую Лавру прибытия разных вещей и провизии.
- Ф. 1204. Оп. 1. Д. 2390. О принятии в Лавру и в Махрицкий монастырь в надежду монашества.
- Ф. 1204. Оп. 1. Д. 2393. О принятии в Лавру и в Махрицкий мон. в надежду монашества.
- Ф. 1204. Оп. 1. Д. 2394. О принятии в Лавру и в Махрицкий мон. в надежду монашества.
- Ф. 1204. Оп. 1. Д. 2395. О принятии в Лавру и в Махрицкий монастырь в надежду монашества.
- Ф. 1204. Оп. 1. Д. 2396. О принятии в Лавру и в Махрицкий монастырь в надежду монашества.
- Ф. 1204. Оп. 1. Д. 2397. О принятии в Лавру и в Махрицкий монастырь в надежду монашества.
- Ф. 1204. Оп. 1. Д. 2399. О принятии в Лавру и в Махрицкий монастырь в надежду монашества.

- Ф. 1204. Оп. 1. Д. 2449. О умертвии в приписном Махрицком монастыре строителя иером. Астиона.
- Ф. 1204. Оп. 1. Д. 2457. О прибавке Лаврским штатным служителям жалованья.
- Ф. 1204. Оп. 1. Д. 2549. О лишении иеродиакона Дионисия монашества и диаконства.
- Ф. 1204. Оп. 1. Д. 2499. О пропаже на колокольне с купола медных позолоченных листов.
- Ф. 1204. Оп. 1. Д. 2500. По доношению находящихся в Успенских воротах караульных служителей о умершей от толчка служителя Алексея Васильева женщине.
- Ф. 1204. Оп. 1. Д. 2494. Ведомость, представленная от казначея иеромонаха Макария о приходе и расходе денежной суммы за прошлый 1801 год.
- Ф. 1204. Оп. 1. Д. 2495. По резолюции Его Высокопреосвященства о служении Казначею и Эконому во все праздничные и воскресные дни ранняя или поздняя обедни и о прочем.
- Ф. 1204. Оп. 1. Д. 2506. По доношению Махрицкого монастыря от иеромонаха Израиля о перелитии в оный Махрицкий монастырь колокола.
- Ф. 1204. Оп. 1. Д. 2510. О умертвии в Лавре и в Махрицком мон. монашесствующих и об оставшемся после их имении.
- Ф. 1204. Оп. 1. Д. 2509. О посвящении Лаврской Семинарии префекта соборного иеродиакона Сергия во иеромонаха.
- Ф. 1204. Оп. 1. Д. 2513. О описывании после умерших монашесствующих имения Казначею, Ризничему и Духовнику и о репортовании о том к Его Высокопреосвященству.
- Ф. 1204. Оп. 1. Д. 2484. О поручении монаху Афанасию для обучения живописному художеству Ивана Басова, Ивана Болдырева и Дмитрия Вагина.
- Ф. 1204. Оп. 1. Д. 2517. О служении Ректору Префекту и другим монашесствующим в торжественные и другие дванадесятые дни непременно.
- Ф. 1204. Оп. 1. Д. 2519. О исповедающихся и Святых Таин приобретающихся находящихся в Лавре монашесствующих и служителях в нынешнем 1802 г.

- Ф. 1204. Оп. 1. Д. 2520. По прошению Московского Даниловского монастыря Архимандрита Георгия о взыскании здешния Лавры с Наместника Архимандрита Мелхиседека денег тысячи ста рублей.
- Ф. 1204. Оп. 1. Д. 2532. Ежемесячные ведомости, представляемые к Его Высокопреосвященству о делах.
- Ф. 1204. Оп. 1. Д. 2579. О определении Отца Наместника Архим. Мелхиседека в Лужецкой мон. во Архимандрита и о бытии на место его Московской Академии Риторике Учителю Соборному Иеромонаху Симеону.

## Литература

- Голубинский Е. Е. Преподобный Сергей Радонежский и созданная им Троицкая лавра: Жизнеописание преподобного Сергия и путеводитель по Лавре: с прил. 4 гравюр: 2 видов Лавры. Сергиев Посад : 2 тип. А. И. Снегиревой, 1892. 387 с.
- Письма Платона, митрополита Московского, к преосвященным Амвросию и Августину: (С примеч. С. Смирнова). Москва : Университетская типография, 1870. 136 с.
- Смирнов С. К. История Троицкой лаврской семинарии. Москва : Изд-во А. В. Толоконникова, 1867. С. 48–49.
- Снегирев И. М. Жизнь московского митрополита Платона / Новое изд., пересмотр. и значит. доп. с портр. м. Платона и с его автогр.: В 2 ч. Москва : Тип. Вед. Моск. гор. полиции, 1856. Ч. 2. 145 с.
- Летопись наместников, келарей, казначеев, ризничих, экономов и библиотекарей Свято-Троицкой Сергиевой лавры / [Сост. библиотекарем Троицкой Сергиевой лавры иером. Арсением]. Санкт-Петербург : Тип. А. Траншеля, 1868. 71 с.

## References

- Golubinskii E. E. *Prepodobnyi Sergii Radonezhskii i sozdannaya im Troitskaya lavra: Zhizneopisanie prepodobnogo Sergiya i putevoditel' po Lavre: s pril. 4 gravyur: 2 vidov Lavry* [St. Sergius of Radonezh and the Trinity Lavra he

founded: Life of St. Sergius and a Guide to the Lavra: with an appendix of 4 engravings: 2 views of the Lavra]. Sergiev Posad, 2 tip. A. I. Snegirevoi Publ., 1892. 387 s.

*Letopis' namestnikov, kelarei, kaznacheev, riznichikh, ehkonomov i bibliotekarei Svyato-Troitskoi Sergievoi lavry. Sost. bibliotekarem Troitskoi Sergievoi lavry ierom. Arseniem* [Chronicle of the governors, cellarers, treasurers, sacristans, stewards, and librarians of the Holy Trinity Lavra of St. Sergius. Compiled by the librarian of the Trinity Lavra of St. Sergius, Hieromonk Arseny]. St. Petersburg, A. Transhelya Publ., 1868. 71 p.

*Pis'ma Platona, mitropolita Moskovskogo, k preosvyashchennym Amvrosiyu i Avgustinu (S primech. S. Smirnova)* [Letters of Plato, Metropolitan of Moscow, to His Graces Ambrose and Augustine (with notes by S. Smirnov)]. Moscow, Universitetskaya tipografiya Publ., 1870. 136 p.

Smirnov S. K. *Istoriya Troitskoi lavrskoi seminarii* [History of the Trinity Lavra Seminary]. Moscow, Izd-vo A. V. Tolokonnikova Publ., 1867.

Snegirev I. M. *Zhizn' moskovskogo mitropolita Platona. Novoe izd., peresmotr. i znachit. dop. s portr. m. Platona i s ego avtogr. V 2 ch.* [Life of Moscow Metropolitan Platon. New edition, revised and significantly supplemented with a portrait by M. Platon and with his autograph. In 2 parts]. Moscow, Moscow City Police Publ., 1856. Part 2. 145 p.

# ПОЗДНЕАНТИЧНАЯ ПАЛЕСТИНА В УСЛОВИЯХ ВОЕННЫХ УГРОЗ: ЭПИСТОЛЯРНЫЕ СВИДЕТЕЛЬСТВА БЛАЖЕННОГО ИЕРОНИМА СТРИДОНСКОГО

Диакон Макарий (Макар Дмитриевич) Петухов

*Магистр теологии,*

*аспирант Сретенской духовной академии (Россия)*

makar-petukhov@mail.ru ORCID: 0009-0002-3575-6783

DOI: 10.54700/gej21e64

**Аннотация.** В статье представлен анализ военных угроз, с которыми столкнулось население Палестины в конце IV — начале V вв., через призму писем блж. Иеронима Стридонского. Эпистолярное наследие Вифлеемского пресвитера рассматривается как важнейший источник, позволяющий реконструировать восприятие варварских вторжений — готов и гуннов, набегов исавров и сарацин, а также их влияние на духовную и монашескую жизнь региона. Особое внимание уделяется сочетанию личных переживаний Иеронима и объективных исторических реалий, что делает его письма уникальным свидетельством эпохи. Анализ проводится с применением текстуального и контекстуального подходов, позволяющих выявить особенности отражения военных угроз в богословской и пастырской риторике блж. Иеронима. Письма святого фиксируют не только события военной нестабильности, но и внутренние кризисы христианской общины, что позволяет раскрыть сложность существования христиан на Святой Земле в условиях политической и социальной неустойчивости.

**Ключевые слова:** военные угрозы, христианство, Святая Земля, монастыри, паломничество, блж. Иероним Стридонский, свт. Иоанн Златоуст, прп. Павла Римская.

**Для цитирования:** *Петухов Макарий, диакон.* Позднеантичная Палестина в условиях военных угроз: эпистолярные свидетельства блаженного

Иеронима Стридонского // Сретенское слово. Москва : Изд-во Сретенской духовной академии, 2025. № 4 (16). С. 136–149. DOI: 10.54700/gej21e64

## LATE ANTIQUE PALESTINE UNDER MILITARY THREATS: EPISTOLARY TESTIMONY OF SAINT JEROME OF STRIDON

**Deacon Makarii Petukhov**

*Master of Theology,*

*postgraduate student at the Sretensky Theological Academy (Russia)*

makar-petukhov@mail.ru ORCID: 0009-0002-3575-6783

---

DOI: 10.54700/gej21e64

---

**Abstract.** This article presents an analysis of the military threats faced by the population of Palestine in the late fourth and early fifth centuries, through the prism of the letters of St. Jerome of Stridon. The epistolary legacy of the Bethlehem priest is considered a crucial source for reconstructing the perception of barbarian invasions — Goths and Huns, Isaurian and Saracen raids — as well as their impact on the spiritual and monastic life of the region. Particular attention is paid to the combination of Jerome’s personal experiences and objective historical realities, making his letters a unique testimony of the era. The analysis employs textual and contextual approaches, revealing the specific ways in which military threats are reflected in Jerome’s theological and pastoral rhetoric. The saint’s letters document not only military instability but also the internal crises within the Christian community, revealing the complexities of Christian existence in the Holy Land amidst political and social instability.

**Keywords:** military threats, Christianity, Holy Land, monasteries, pilgrimage, St. Jerome of Stridon, St. John Chrysostom, St. Paula of Rome.

**For citation:** *Petukhov Makarii, deacon.* Late Antique Palestine under military threats: epistolary testimony of Saint Jerome of Stridon // Sretensky Word. Moscow : Sretensky Theological Academy Publ., 2025. No. 4 (16). Pp. 136–149. DOI: 10.54700/gej21e64

**В** конце IV — начале V вв. Палестина, находившаяся в составе Восточной Римской империи, представляла собой регион, где процессы христианизации сочетались с внешними военными угрозами и внутренней нестабильностью. С одной стороны, формировалась сеть монастырей и центров богословской науки, с другой — регион подвергался постоянным варварским вторжениям, исаврийским и сарацинским набегам, что напрямую влияло на повседневную жизнь населения и монашеских общин.

Эпистолярное наследие блж. Иеронима Стридонского (ок. 347–420) является важным источником для изучения этого периода. Его письма содержат прямые свидетельства о политических и военных событиях, а также о духовных переживаниях, вызванных ими. Путем анализа этих текстов возможно реконструировать не только восприятие военных угроз современниками, но и формы реакции церковного общества на кризисные явления.

В данной статье выявляются особенности отражения военных угроз и политической нестабильности в эпистолярии блж. Иеронима Стридонского и определяется, как эти события повлияли на развитие христианской жизни в Палестине. В качестве методологической основы применяются историко-текстуальный и контекстуальный анализ, а также сравнительный подход с привлечением данных из параллельных источников позднеантичного периода (в частности, писем свт. Иоанна Златоуста и «Римской истории» Аммиана Марцеллина). Такой комплексный подход позволяет рассматривать письма блж. Иеронима не только как личные свидетельства, но и как важный элемент историко-богословской картины позднеантичной Палестины.

Святая Земля, в обозначенный период, претерпела значительные перемены, которые изменили ход истории христианства на Востоке. С V в., после административной реорганизации, Палестина окончательно была разделена на три провинции со столицами в Кесарии, Скифополе и Газе, а Иерусалимская Церковь получила статус Патриархата [Зеэв 1997: 61].

Также стоит отметить, что данный период характеризует Палестину расцветом духовной жизни и духовной науки в лице прп. Нила Синайского, блж. Иеронима Стридонского, инока Палладия, Руфина, пресв. Аквилейского и др. [Зеэв 1997: 61]. При этом последний рубеж IV — начало V вв. для Палестины сочетал устойчивость Восточной Римской империи с уязвимостью приграничных и пустынных зон. На фоне расцвета жизни

региона, плотной монашеской сети вокруг Иерусалима и Вифлеема, активной книжности в политической повестке Востока звучали значительные потрясения, отражавшие общий фон нестабильности на территории Малой Азии.

Период жизни блж. Иеронима был тесно связан с одной из ключевых проблем эпохи — с варварской угрозой. Особенно актуален этот вопрос был в правление императоров Валента, Феодосия I Великого, Аркадия и Феодосия II. Во время императорства Валента и Феодосия главной государственной задачей была нейтрализация опасности, исходящей от войск варваров, проникающих в пределы империи [Зосим 2010: 174].

### **Нашествие готов**

Император Валент не смог решить готский, или скифский, вопрос, несмотря на попытки поселить германцев на границе империи, создав мощную оборону из варваров-федератов [Васильев 2017: 143]. План Валента провалился, в том числе из-за продажности чиновников, которым было поручено урегулирование проживания и контроля над поселившимися на границе готами. Битва у Адрианополя оборвала жизнь Валента в 378 г., уничтожив при этом основную часть императорского войска [Харрис 2017: 45].

Император Феодосий Великий, сменивший на престоле Валента, смог устранить опасность, грозившую самому существованию Римской империи. Вопрос был решен, когда основная часть готских племен была разбита. Стоит отметить, что в войске Феодосия присутствовали отряды из других готов, служивших в рядах его воинов в качестве наемников. После победы, как описывает языческий писатель Зосим: «положение во Фракии, над которой нависла угроза бедствия, на некоторое время нормализовалось» [Зосим 2010: 178]. Историк А. А. Васильев отмечает, что таким образом одержанная готами победа в Адрианопольской битве не позволила германцам утвердиться на территории империи в первоначальном виде независимого племени [Васильев 2017: 143]. При этом возникла другая проблема, особенно выраженная в правление последующих императоров. Исключив открытую конфронтацию, Феодосий позволил готам проникнуть в империю мирным путем. Варвары, став ее частью посредством поступления на военную службу к императору, освоив культуру, вооружение, римскую тактику

и стратегию, постепенно стали представлять другую, более существенную опасность. Известны случаи, когда германцы, не будучи римлянами, занимали административные должности, что не могло не вызвать опасений со стороны граждан-ромеев [Там же].

На момент воцарения императора Аркадия в Константинополе большое влияние имела германская партия во главе с одним из военачальников императорского войска — готом Гайной. Соправитель Аркадия, его брат император Западной части Римской империи Гонорий, еще при жизни Феодосия Великого имел наставником и опекуном Стилихона, романизованного варвара германского происхождения [Курэ 2011: 46].

Епископ Птолемаидский Синезий писал Аркадию: «Достаточно будет небольшого предлога, чтобы вооруженные (варвары) сделались господами граждан; и тогда невооруженные будут сражаться с людьми, изошренными в военной борьбе. Прежде всего надо устранить (иноземцев) от начальных должностей и лишить их сенаторских званий <...> В каждом доме, мало-мальски зажиточном, найдешь раба-скифа (т. е. гота); они служат поварами, виночерпиями <...> Но не достойно ли крайнего удивления то обстоятельство, что те же самые белокурые и причесанные по эвбейской моде варвары, которые в частной жизни исполняют роль прислуги, в политической являются нашими повелителями <...> Государю надо очистить войско, как кучу пшеницы» [Синезий 2012: 75–76]. Письмо архипастыря является отражением опасений эпохи, которые не были безосновательными. В 410 г. представители других германских племен, вестготы, под предводительством Алариха I захватили Рим [Стакопулос 2020: 39]. Данное известие не было неожиданным для граждан, но все же потрясло всю империю [Васильев 2017: 155].

Блж. Иероним, будучи непосредственным свидетелем событий, связанных с варварским вопросом, оставил небольшое количество фиксаций, отраженных в его эпистолярном наследии, где он описывает вторжения варваров и их последствия глазами очевидца.

Несмотря на то что готские армии не вторгались в Палестину, разорение Рима встревожило и обитателей Святой Земли. Блж. Иероним, находясь в построенном им монастыре в Вифлееме, узнал о катастрофе и о гибели некоторых из своих друзей, находившихся в городе, в том числе Паммахия и Марцеллы. Весть о разгроме столицы потрясла его до глубины души. А. Р. Фокин пишет, что Вифлеемский пресвитер, скорбя, оставил всю свою

научную, переводческую и экзегетическую деятельность, погрузившись в молитву о спасении всего мира [Фокин 2010: 57].

Слова 127-го письма к девице Принципии пронизаны болью: «Во время этих событий в Иерусалиме, с запада приходят страшные вести, что Рим в осаде, что спасение граждан покупается золотом <...> немеет язык и рыдания прерывают слова диктующего. Берут город, который взял весь мир; мало того, прежде чем погибнуть от меча, он погибает от голода, и лишь немногие остаются, чтобы быть взятыми в плен. В мучительном голоде бросаются на мерзкую пищу, рвут члены друг у друга, мать не щадит грудного ребенка, и снова принимает в утробу недавно изведенного оттуда» [Hieronymus 1963: 146]. Иероним описывает ужасы, постигшие жителей Рима, — голод, людоедство, массовую гибель римлян.

Особые переживания связаны с его ученицей, Марцеллой, которая была в Риме в день вторжения: «Среди такого смятения кровавый победитель вошел в дом Марцеллы. Говорят, она встретила вошедших бестрепетно <...> Избитая палками и бичами, она, говорят, не чувствовала боли; но, валяясь в ногах у врагов, она слезами достигла того, чтобы тебя не разлучали с ней» [Hieronymus 1954: 146]. Можно предположить, что категоричность жестокости, описанная блж. Иеронимом в связи с вторжением готов, была в большей мере связана с его личной трагедией.

Исследователи периода указывают на то, что среди остготов было большее количество христиан, что ограничивало жестокость захватчиков [Диесперов 1914: 77]. Христианизация готов происходила благодаря проповедям первого епископа германцев Вульфилы [Мыршану 2010: 29], арианина, осуществившего также перевод Библии на готский язык [Haldon 2005: 49]. Во время захватов некоторые готы специально отводили пленных в храмы, которые объявлялись неприкосновенными [Диесперов 1914: 77]. Вышеописанное подтверждает и современник блж. Иеронима — блаженный Августин Иппонийский. В произведении «De civitate Dei» он пишет: «...места мучеников и базилики апостолов, которые во время опустошения Рима уберегли в себе и своих, и чужих. До их порога свирепствовал кровожадный неприятель; там останавливалась ярость убийцы; туда сострадательные враги приводили тех, кого щадили вне этих мест, чтобы не набросились на них другие, которые подобного сострадания не имели» [St. Augustine 1887: 29]. Примечательно, что и сам Иероним, продолжая описывать тяжелое для него событие, отмечает: «Христос

смягчил жестокосердных <...> ее и тебя варвары отвели в базилику апостола Павла, чтобы указать вам <...> место спасения» [Hieronymus 1954: 146]. Несмотря на внезапное спасение, Марцелла все же скончалась, что объясняет категоричность Иеронима: «Через несколько дней, при здоровом, безболезненном цветущем теле, почила о Господе, оставив наследницею тебя, свою бедненькую, или лучше чрез тебя оставив наследниками бедных» [Ibid.]. Содержание письма является не просто риторикой историка, а живым свидетельством очевидца эпохи, демонстрирующим, какое эмоциональное потрясение испытали люди рассматриваемого периода. Хотя сам Иерусалим и остался невредим, для Иеронима падение Рима стало персональным ударом: «Глава мира усечена» [Ibid.].

Помимо личного горя по катастрофе павшего города, чьи стены хранили для него приятные воспоминания о студенческих годах [Kelly 1975: 99], Иероним описывает тех, кто спасался бегством из разоренного Рима: «Нет ни одной страны, в которой не было бы римских изгнанников» [Иероним 1914: 148]. Потоки беженцев двинулись в Африку и Палестину [Диесперов 1914: 77], куда переселялись толпы людей, ищущих убежища в иерусалимских, вифлеемских [Курэ 2011: 49] и иных монастырях: «святые и благородные жены, которых жестокая буря врагов с берегов Галлии чрез Африку пригнала к поселению на святых местах» [Hieronymus 1954: 166]. Можно предположить, что беженцы пополнили число братии и сестер монастырей Иеронима и Евстохии, а также проживали в построенной паломнической гостинице.

Пораженный остготским нашествием, блж. Иероним только к осени или зиме 411 г. по регулярным просьбам Евстохии продолжил свою переводческую деятельность [Фокин 2010: 57].

## Вторжение гуннов

После смерти императора Феодосия I границы Восточной империи подверглись нападению кочевых племен с северо-востока. В 395–398 гг. гунны, прорвавшись через Кавказ, вторглись в Малую Азию и Сирию [Гавриутхин 2010: 458].

Иероним подробно описал тот страх, который испытывали мирные граждане Римской империи по отношению к варварам: «вдруг пришел в смятение весь Восток, когда разнеслось известие, что из отдаленной

Меотиды, лежащей между льдистым Доном и дикими племенами массагетов, оттуда, где ворота Александра кавказскими скалами сдерживают свирепых варваров, — нахлынули толпы гуннов, которые, налетая туда и сюда на своих быстрых конях, всюду разносили опустошение и ужас. Войска римского в то время не было; междоусобные войны задерживали его в Италии <...> Да отвратит Иисус от римского государства таких ужасных зверей. Неожиданно появлялись они всюду и, предупреждая молву своею быстротою, не давали пощады ни религии, ни почести, ни возрасту» [Hieronymus 1954: 209]. В этом драматическом свидетельстве блж. Иероним демонстрирует переживания гражданина. Опасения были самыми реалистичными: укреплялись города, а в Иерусалиме даже начался процесс восстановления стен со времен Адриана [Курэ 2011: 47], так как гуннские орды опустошили ряд областей Малой Азии и достигли границ Сирии.

В Антиохии началась паника — город готовился к обороне, также укреплялись городские стены [Диесперов 1914: 77]. Как передает блж. Иероним, слухи доходили и до Иерусалима: считалось, что гуннов влечет жажда золота храмов, и жители Иудеи готовились бежать к морю, предпочитая рисковать опасностями моря, чем попасть в руки варваров. Монашествующие готовы были эвакуировать по морю населяющих монастыри братьев и сестер, а также мирное население, лишь бы уберечь христиан от насилия: «Тогда и мы были вынуждены готовить корабли, быть на морском берегу, опасаться нашествия врагов и, несмотря на сильные ветры, бояться более варваров, чем кораблекрушения, заботясь не столько о собственном спасении, сколько о чистоте девственниц» [Hieronymus 1954: 166]. А. Курэ уточняет, предполагая, что прибрежная зона, у которой ожидал Иероним и все эвакуированные, находилась в Яффо, античной Иопии [Курэ 2011: 47]. Такое мнение имеет место быть, так как географически это самая близкая морская, портовая локация.

В итоге гуннское нашествие отхлынуло, Иерусалим уцелел, но память о пережитом страхе осталась. Стоит сказать, что такое грозное вторжение нанесло огромный урон восточным провинциям и посеяло повсеместный ужас.

При этом Иероним заметил, что внутренние распри среди христиан в те дни оказались едва ли не острее внешней угрозы: «В то время у нас были кое-какие раздоры, и домашние распри были сильнее войны с варварами. Меня удержало на востоке уже упроченное место и укоренившаяся

с давних лет любовь к святым местам» [Hieronymus 1954: 39]. Конфликт Иеронима с епископом Иоанном и споры вокруг учения Оригена, совпавшие по времени с гуннской тревогой, также требуют повышенного и не менее пристального внимания.

### **Блаженный Иероним об исаврах**

Источники конца IV — начала V вв. согласованно хранят информацию о серии набегов исавров — беспощадных грабителей [Статакопулос 2020: 348] из горной зоны Киликии и Писидии на прибрежные и равнинные области Востока, что напрямую влияло на безопасность коммуникаций между Сирией и Палестиной. Языческий историк Зосим, ретроспективно описывая ситуацию при Валенте, говорит, что на императора в период его правления обрушились военные вторжения со всех сторон: «Исавры <...> разоряли Ликию и Памфилию <...> не смогли захватить стен городов <...> унесли все, что смогли, со всей округи» [Зосим 2010: 182]. Описанное историком соотносится с тактикой других варваров. Их быстрый налет и отход в горные расселины хорошо объясняют, почему угрозу прежде всего ощущали паломники и картежи монастырских поставок.

Ключевым свидетельством того же времени является 114-е письмо блж. Иеронима к Феофилу Александрийскому, написанное уже во время правления императора Аркадия, в 405 г. [Фокин 2010: 209], когда банды исаврийских разбойников активно разоряли малоазийские территории империи. В нем Иероним прямо увязывает задержку его переводческой работы с внезапной военной тревогой: «Многое препятствовало мне в этом деле: — внезапное вторжение исаврян, опустошение Финикии и Галилеи, ужас, объявший Палестину и особенно Иерусалим, и забота о созидании стен, а не книг, к этому — жестокая зима, голод, особенно невыносимый для меня, которому вверено попечение о многих братьях» [Hieronymus 1958: 44]. Приведенная реплика вновь точно воспроизводит положение и существование простых жителей Римской империи в V в., вынужденных опасаться за жизнь при каждом известии о набегах. Удар по Финикии и Галилее мгновенно создал в Иерусалиме режим оборонной мобилизации, что подтверждается ремонтными работами по укреплению городских стен.

Примечательно, что часть данных, информирующих исследователей периода об исаврах, содержится в эпистолярном наследии еще одной зна-

чимой персоны изучаемого периода — свт. Иоанна Златоуста. Святитель, сосланный в Армению, описывает тяготы, переносимые в ссылке, и среди прочего не раз упоминает об «исаврянах» [Златоуст 1987: 612], которые регулярно совершали набеги на близлежащие территории, держа население в постоянном страхе. Упоминания о варварах содержатся в письмах: IV, XIII, XIV, XVII. Все они были посвящены его духовной дочери Олимпиаде. В 14-м письме Хризостом пишет: «Когда у нас обстояло так дело, вдруг сообщают, что бесчисленное множество исаврян сделало набег на Кесарийскую страну, что они зажгли какое-то большое село и причинили крайние бедствия. Услышав это, трибун взял имевшихся у него воинов и пошел, потому что боялись, чтобы те не напали и на город, и все были в страхе, все в тревоге, жертвуя ради опасности самым основанием отечества, так что даже сами старцы занимались охраною стен» [Златоуст 1987: 612].

Стоит отметить, что хотя прямого вторжения исавров в Иудее в источниках не зафиксировано, их постоянные набеги существенно дестабилизировали ситуацию в восточных провинциях Римской империи.

## Набеги сарацинов

Позднеантичные тексты последовательно описывают южную периферию Палестины как зону контакта оседло-монашеского и кочевого мира. Аммиан Марцеллин, историк IV в., будучи одним из лучших «ранних» хронистов, видит в сарацинах мобильные группы степной окраины, склонные к внезапным наскокам и столь же быстрым отходам. При этом уже в IV в. происходит их вовлечение римским императором в систему федератов [Ермолова 2018: 195]. Исследователь У. Уорд, комментируя Аммиана, упоминает о сорока убитых сарацинами монахах [Ward 2015: 21]. Автор отдельно показывает дискуссию о датировке и подлинности источника, также подчеркивает устойчивость их тактики внезапности и реальность угрозы по отношению к малозащищенным обителям [Ibid.].

А. Курэ привязывает этот «синайский» риск, описанный Уордом, напрямую к Палестине рубежа IV–V вв. Он пишет, что перебитые иноки были теми самыми, которые прибыли незадолго до этого в Палестину для участия в погребении верной спутницы и ученицы блж. Иеронима — матроны Павлы [Курэ 2011: 49]. Исследователь уточняет, что сарацины были теми, кто едва не захватил Иеронима в его монастыре во время их вторжения

в Палестину [Там же]. Помимо стен Вифлеемский пресвитер строил дозорную башню, которая должна была служить местом постоянного наблюдения и оповещения караульными о приближении варваров, чтобы братия монастыря могли вовремя спрятаться: «Поэтому, так как у нас случилось почти по слову Евангелия — что мы наперед не рассчитали издержек на постройку башни» [Hieronymus 1954: 167].

Античные нарративы сходятся с локальными свидетельствами: южная периферия Палестины в 380–420-е гг. жила в регулярной угрозе коротких, но разрушительных наскоков кочевых групп, что послужило началу укрепления обителей фортификационными сооружениями в попытке избежать гибели от рук разбойников.

Таким образом, сочетая данные исторических хроник и личных свидетельств (писем, дневников), можно убедиться, что события 380–420-х гг. в Палестине и Восточной Римской империи были волнующими, а порой и опасными для граждан. Военные нашествия варваров и исаврийских племен не раз ставили под угрозу мирную жизнь провинции, что подтверждается не только страницами позднейших хроник, но и голосами очевидцев той эпохи. Эти свидетельства помогают ясно представить, что именно происходило и как это переживали современники, тем самым переводя историю из разряда книжной абстракции в живую человеческую реальность.

Письма блаженного Иеронима представляют собой ценный источник для изучения военных и социальных процессов, происходивших в Палестине и сопредельных провинциях в конце IV — начале V вв. Эпистолярный Вифлеемский пресвитер отражает совокупность внешних и внутренних факторов, определявших жизнь региона: варварские вторжения, исаврийские и сарацинские набеги, а также его внутрисоциальные и церковные аспекты.

Блж. Иероним последовательно фиксирует реакции местных христианских общин на кризисные обстоятельства: организацию обороны, заботу о монастырях и паломниках, прием беженцев из Западной Римской империи. Его письма демонстрируют взаимосвязь между военными событиями и религиозной жизнью Палестины, показывая, как монашеские центры Святой Земли становились, часто неожиданно, не только духовными, но и социальными оплотами стабильности.

Отраженная в эпистолярной напряженность между внешними и внутренними угрозами свидетельствует о сложности христианского опыта

поздней Античности. Иероним воспринимает войны и нашествия не только как политические явления, но и как духовные испытания, требующие сохранения верности Церкви и укрепления внутреннего единства верующих.

Таким образом, эпистолярное наследие Вифлеемского пресвитера дает возможность реконструировать не только хронику событий, но и частично осветить сторону становления христианской идентичности Святой Земли.

## Литература

- Августин Иппонийский*. О граде Божьем I–XIII. Санкт-Петербург : Алетейя, 1998. 595 с.
- Васильев А. А.* Византийская империя до крестовых походов (до 1081 г.). Санкт-Петербург : Алетейя, 2017. 516 с.
- Гавритухин И. О.* Гунны // Православная энциклопедия. Москва : Православная Энциклопедия, 2010. Т. 13. 728 с.
- Диесперов А. Ф.* Блаженный Иероним и его век. София; Москва : Типография К. Ф. Некрасова, 1914. 86 с.
- Ермолова И. Е.* Сарацины в «Деяниях» Аммиана Марцеллина // Вестник РГГУ. Серия «История. Филология. Культурология. Востоковедение». 2018. № 10 (43). Ч. 2. С. 194–206.
- Зеэв Р.* Иерусалим в веках. Ч. 4. Тель-Авив : Издательство Открытого университета, 1997. 238 с.
- Зосим.* Новая история. Белгород : Издательство Белгородского государственного университета, 2010. 344 с.
- Иероним Стридонский, блж.* Письма к разным лицам // Творения блаженного Иеронима Стридонского: в 17 ч. 2-е изд. Киев, 1893–1915. Ч. 1–3. 1893–1903.
- Иоанн Златоуст.* Творения. Кн. 1. Т. 3. Санкт-Петербург : Издательство С.-Петербургской духовной академии, 1987. 921 с.
- Курэ А.* Палестина под властью христианских императоров (326–636 годы). Иерусалим : Иерусалимское отделение ИППО, 2011. 104 с.

- Мыршану Д. Г. Вульфилы // Православная энциклопедия. Москва : Православная энциклопедия, 2010. Т. 10. 692 с.
- Синезий Киренский. Трактаты и гимны. Санкт-Петербург : Свое издательство, 2012. 568 с.
- Стакопулос Д. Краткая История. Византийская империя. Москва : Колibri, 2020. 348 с.
- Фокин А. Р. Блаженный Иероним Стридонский: библиист, экзегет, теолог. Москва : Центр библейско-патрол. исслед., 2010. 223 с.
- Харрис Дж. Византия: История исчезнувшей империи. Москва : АНФ, 2017. 324 с.
- Couret A. La Palestine sous les empereurs grecs. Grenoble : Imprimerie et lithographie de f. Allier Pere et Fils, 1869. 326 с.
- Haldon J. The Palgrave Atlas of Byzantine History. Malta : Gutenberg Press, 2005. 196 p.
- Hieronymus Stridonensis. Epistulae // Saint Jérôme. Correspondance / ét. et trad. par J. Labourt. 8 vol. Paris : Les Belles Lettres, 1949–1963. (Collection des universités de France. Série latine / Collection Budé).
- Kelly J. N. D. Jerome. His Life, Writings and Controversies. London, 1975. 382 p.
- Migne J.-P. Patrologiae cursus completus, series Latina T. 22–30.
- St. Augustine. The City of God. New York : BUFFALO (The Christian Literature Company), 1887. 1136 p.
- Ward Walter D. The Mirage of the Saracen. California : University of California Press, 2015. 373 p.

## References

- Couret A. *La Palestine sous les empereurs grecs*. Grenoble, Imprimerie et lithographie de f. Allier Pere et Fils, 1869. 326 с.
- Diesperov A. F. *Blazhennyi Ieronim i ego vek* [Blessed Jerome and his age]. Sofia; Moscow, Tipografiya K. F. Nekrasova Publ., 1914. 86 p.
- Ermolova I. E. [Saracens in the “Acts” of Ammianus Marcellinus]. *Vestnik RGGU. Seriya “Istoriya. Filologiya. Kul’turologiya. Vostokovedenie”* [Bulletin of the

Russian State University for the Humanities. Series “History. Philology. Culturology. Oriental Studies”]. 2018, no. 10 (43), part 2, pp. 194–206. (In Russ.)

Fokin A. R. *Blazhennyi Ieronim Stridonskii: bibleist, ehkzeget, teolog* [Blessed Jerome of Stridon: Biblical Scholar, Exegete, Theologian]. Moscow, Center for Biblical and Patrological Research Publ., 2010. 223 p.

Gavritukhin I. O. [Huns]. *Pravoslavnyaya ehntsiklopediya* [Orthodox Encyclopedia]. Moscow, 2010. Vol. 13. 728 p. (In Russ.)

Haldon J. *The Palgrave Atlas of Byzantine History*. Malta, Gutenberg Press, 2005. 196 p.

Harris J. *Vizantiya: Istoriya ischeznuvshei imperii* [Byzantium: History of a Vanished Empire]. Moscow, ANF Publ., 2017. 324 p.

Hieronymus Stridonensis. *Epistulae. Saint Jérôme. Correspondance, ét. et trad. par J. Labourt. 8 vol.* Paris, Les Belles Lettres, 1949–1963. (Collection des universités de France. Série latine. Collection Budé).

Kelly J. N. D. *Jerome. His Life, Writings and Controversies*. London, 1975. 382 p.

Kureh A. *Palestina pod vlast'yu khristianskikh imperatorov (326–636 gody)* [Palestine under the Rule of Christian Emperors (326–636)]. Jerusalem, Jerusalem Branch of the Imperial Orthodox Palestine Society Publ., 2011. 104 p.

Myrshanu D. G. [Wulfila]. *Pravoslavnyaya ehntsiklopediya* [Orthodox Encyclopedia]. Moscow, 2010, vol. 10. 692 p. (In Russ.)

Statakopulos D. *Kratkaya Istoriya. Vizantiiskaya imperiya* [Brief History. The Byzantine Empire]. Moscow, KOLibri, 2020. 348 p.

Vasil'ev A. A. *Vizantiiskaya imperiya do krestovykh pokhodov (do 1081 g.)* [The Byzantine Empire before the Crusades (before 1081)]. St. Petersburg, Aleteiya Publ., 2017. 516 p.

Ward Walter D. *The Mirage of the Saracen*. California, University of California Press, 2015. 373 p.

Zeehv R. *Ierusalim v vekakh. CH. 4* [Jerusalem through the Centuries. Part 4]. Tel Aviv, Open University Publ., 1997. 238 p.



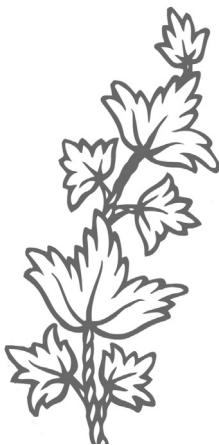
ПРАКТИЧЕСКАЯ  
ТЕОЛОГИЯ

---

III

---

PRACTICAL  
THEOLOGY





# ЧИНОПОСЛЕДОВАНИЕ «12 ТРОПАРЕЙ» В ОСНОВНЫХ ТИПИКОНАХ СТУДИЙСКОЙ ТРАДИЦИИ

**Иерей Серафим Викторович Алпатов**

*Магистр богословия, аспирант Московской духовной академии,  
старший преподаватель кафедры церковно-практических и общегуманитарных  
дисциплин Сретенской духовной академии (Россия)*

alpatov.s@list.ru ORCID: 0009-0005-4312-5334

DOI: 10.54700/hc7vdc39

**Аннотация.** В данной статье рассматривается дневное богослужение Великой Пятницы в студийской традиции. Обзор был проведен по основным памятникам, дошедшим до нашего времени, и по научной литературе, посвященной этому вопросу. Рассмотрено последование «12 тропарей» в их развитии и осмыслении в студийской традиции. Смыслы и структура Царских часов в монашеских византийских уставах меняются в отличие от их изначального предназначения. Центральная часть службы по-прежнему сохраняется в форме пения (чтения) псалмов, чтения пророчеств, Апостола и Евангелия, связанных со страданием Господа, а также пением древних иерусалимских тропарей в числе двенадцати. Однако положение этой службы, перенос ее на Великий Вторник в Студийско-Алексиевском Типиконе свидетельствует о заимствовании данной службы и о некотором второстепенном отношении к ней у византийских монахов.

**Ключевые слова:** Великая Пятница, Великие часы, Царские часы, византийское богослужение, Студийский устав, Студийско-Алексиевский Типикон, Евергетидский Типикон, Мессинский Типикон, Типикон Георгия Мтацминдели.

**Для цитирования:** Алпатов Серафим, свящ. Чинопоследование «12 тропарей» в основных Типиконах студийской традиции // Сретенское слово. Москва : Изд-во Сретенской духовной академии, 2025. № 4 (16). С. 153–172. DOI: 10.54700/hc7vdc39

# THE OFFICE OF THE TWELVE TROPARIA IN THE MAIN TYPICA OF THE STUDITE TRADITION

**Priest Serafim Viktorovich Alpatov**

*Master of Theology, postgraduate student at the Moscow Theological Academy,  
Senior Lecturer at the Department of Ecclesiastical,  
Practical and General Humanitarian Disciplines  
at the Sretensky Theological Academy  
alpatov.s@list.ru ORCID: 0009-0005-4312-5334*

---

DOI: 10.54700/hc7vdc39

---

**Abstract.** This article examines the daytime service of Great Friday in the Studite tradition. It reviews both the main ancient textual evidence, as well as the academic literature devoted to this issue. What comes into focus, is the development and understanding of the Office of the Twelve Troparia in the Studite tradition. The meaning and structure of the “Royal” hours in the monastic Byzantine typica change in contrast to their original purpose. The core of the service remains in the form of chanting psalms, reading prophecies, the Apostle and the Gospel — all connected with the suffering of the Lord, as well as singing the ancient Jerusalem troparia in the number of twelve. However, the position of this service, its transfer to Great Tuesday in the Studite-Alexian Typicon, testifies to its borrowed character and to its treatment as a secondary service on behalf of the Byzantine monks.

**Keywords:** Great Friday, Great Hours, Royal Hours, Byzantine worship, Studite typica, Studite-Alexian Typicon, Evergetis Typicon, Messinian Typicon, Typicon of George Mtatsmindeli.

**For citation:** *Alpatov Serafim, priest. The office of the Twelve Troparia in the main Typica of the Studite Tradition // Sretensky Word. Moscow : Sretensky Theological Academy Publ., 2025. No. 4 (16). Pp. 153–172. DOI: 10.54700/hc7vdc39*

## Введение

**Б**огослужение Великой Пятницы уникально по своей структуре и содержанию. В прошлой статье [Алпатов 2025] был рассмотрен иерусалимский этап развития дневной службы — чинопоследования «12 тропарей». В данной статье предпринята попытка рассмотреть развитие этой службы в византийской монашеской традиции, а именно в Типиконах студийской традиции. Дневная служба в студийских монастырях представляет собой сформированное последование с пением двенадцати тропарей и библейскими чтениями. Однако состав и расположение последования в рукописях этих Типиконов разнообразны [Janeras 1988: 248]. Именно студийские уставы особенно важны для нас, так как именно традицию их богослужения отражают большинство славянских рукописей [Желтов, Сергей (Правдолюбов) 2002: 486]. Рассмотрим указания основных Типиконов этой традиции в отношении данного последования.

1. В Студийско-Алексиевском Типиконе (далее САУ)<sup>1</sup> последование «12 тропарей» помещено не в Великую Пятницу, а в Великий Вторник. В сам же день Страстей Христовых совершаются обычные часы, на которых поется только один особый тропарь и читается Евангелие [Там же: 487]. Специального названия для перенесенного последования не приводится, но есть указание, что поются «12 тропарей Святых Страстей» [Пентковский 2001: 248]. Богослужение совершается с элементами торжественности — со свечами [Щепеткин 2021: 193].

В Великий Вторник это последование полагается на 3-м часе, после первого псалма, без стихословия Псалтири, после рядового тропаря часа и «Господи помилуй» (30 раз), и имеет четыре блока. Каждый блок состоит из трех повторяющихся тропарей (каждый тропарь поется по схеме: правый хор — тропарь, левый хор, затем снова правый, на «Слава» — левый, на «И ныне» — вместе), прокимна, паремии, Апостола и Евангелия. Сразу после этого начинается второй блок тропарей и чтений; Евангельские отрывки взяты из разных евангелистов. После второго Евангелия начинается третий блок, после третьего Евангелия — четвертый блок. В последней части, по завершении двенадцатого тропаря, поется кондак Великой

<sup>1</sup> Указания устава приведены по изданию: [Пентковский 2001: 248–252].

Пятницы, после чего следует прокимен. После четвертого Евангелия исполняется ектения и отпуст.

Чинопоследование «12 тропарей», согласно этому Типикону, выглядит так [Пентковский 2001: 248–249]:

**I блок.** Тропарь 1-й, глас 8-й: «Днесь церковная завеса» (поют правая сторона, далее левая, потом правая: «Слава», тот же тропарь, и левая сторона: «И ныне», тот же тропарь). После этого повторяют еще раз все вместе.

Тропарь 2-й, глас тойже: «Яко овьча на заколение»;

тропарь 3-й, глас тойже: «Имъшемъ тя незаконным».

По окончании тропарей — прокимен, глас 8-й: «Яко аз на раны готов» со стихом «Господи, не яростию твоею», паремия из пророчества Захарии: «Тако глаголет Господь: познают хананеи овьца — посреде Иерусалима». Апостольское чтение: «Братие, мне да не будет хвалиться», Евангелие от Матфея: «Во оно утру же бывшую совет сотвориша».

**II блок.** Тропарь 4-й, глас 8-й: «Страха ради иудеиска»;

тропарь 5-й, глас тойже: «Преже чьстьнаго ти»;

тропарь 6-й, глас 5-й: «Влеком ко кресту».

Прокимен, глас 8-й: «Сердце его собра безаконие» со стихом «Блажен разумевай»; паремия из пророчества Исаии: «Господь даст ми язык наказанию — кто озлобит мя». Апостольское чтение: «Братие, еще Христос сущем нам немощном — приведение прияхом»; Евангелие от Марка: «Во время оно воины ведоша Иисуса».

**III блок.** Тропарь 7-й, глас 8-й: «Си глаголет Господь и иудеом»;

тропарь 8-й, глас 5-й: «Придете христоноснии людие»;

тропарь 9-й, глас 8-й: «Законоположьници».

Прокимен, глас 6-й: «Въдаша в ядь мою жълч» со стихом «Спаси мя Боже яко внидоша»; паремия из пророчества Исаии: «Тако глаголет Господь: се разумети иматъ отрок мои — и за грехы их предан бысть». Апостольское чтение: «Братие, святяи свящаеми от единого вси»; Евангелие от Луки: «Во оно собираша ся все стареишинство».

**IV блок.** Тропарь 10-й, глас 7-й: «Ужас бе видети»;

тропарь 11-й, глас 2-й: «Егда на красоте»;

тропарь 12-й, глас 6-й: «Днесь висит на древе»;

кондак, глас 8-й: «Нас ради распеншаго» — с двумя или одним икосом.

Прокимен, глас 6-й: «Положиша мя в рове преисподнем» со стихом «Господи Боже спасения моего»; паремия из пророчества Иеремии: «Господи,

скажи ми, и познаю». Апостольское чтение: «Братие, имуще дерзновение вход — приближающьс днесь»; Евангелие от Иоанна: «Во оно ведоша Иисуса от Каиафы».

После этого ектения и отпуст.

В саму Великую Пятницу САУ указывает на исполнение первого часа после окончания утрени (по одному псалму, без пения Псалтири). Вместо обычного прокимна часа (по-нашему — тропаря часа) полагается пение особого тропаря, после которого читается Евангелие от Матфея<sup>2</sup>, поются «Святый Боже», «Господи помилуй» (30 раз), и отпуст.

Такая же схема предполагается на каждом часе, только на 3-м и 6-м часах Псалтирь поется, а на 9-м, как и 1-м, опускается. На 6-м еще добавляется паремия. После 9-го часа исполняются блаженны.

Отметим, что на вечерне в этот день должны исполняться стихиры, взятые из вторничного последования «12 тропарей», что подтверждается и рукописями [Диаковский 1913: 251], а именно — восемь из двенадцати: «Страха ради иудейска», «Преже четьнаго», «Влекомъ къ кресту», «Придете христонсии», «Егда на кресте», «Ужас бе видети», «Яко овча на заколение» и «Днесь висит на древе». Подобное указание может свидетельствовать о том, что пение на вечерне Великой Пятницы тропарей из данного последования является неким восполнением отсутствия данного чина в день их изначального предназначения. По мнению Т. С. Борисовой, это говорит о заимствовании этих стихир в службу «12 тропарей» именно из вечерни, а не наоборот [Борисова 2023: 154]. По нашему мнению, опираясь на памятники иерусалимского богослужения, изначальное положение этих тропарей должно быть именно в дневной службе Великой Пятницы [Tarchnischvili 1959: 97–105].

Таким образом, главной особенностью этой службы в САУ является ее перенос на 3-й час Великого Вторника. По мнению И. А. Карабинова, это объясняется обособленностью самого последования «12 тропарей» от точных служб в древности [Карабинов 1910: 56]. Е. П. Диаковский считает, что данная особенность показана хорошо в древнерусских рукописях и, возможно, была широко распространена [Диаковский 1913: 251]. Важно уточнить, что такое расположение тропарей — особенность именно САУ, и она подтверждается рукописными памятниками. Также возможной

<sup>2</sup> На третьем часе читается Евангелие от Марка, на шестом — от Луки, на девятом — от Иоанна.

причиной данного переноса, по его мнению, является стремление сократить богослужение Великой Пятницы, учитывая бдения в предыдущую и предшествующую ночь [Там же: 250]. Данная версия представляется вполне возможной, учитывая немногочисленное посещение прихожанами этой службы и в настоящее время. В то же время это вполне может отражать и влияние Устава Великой Церкви на студийскую традицию, учитывая отсутствие подобной службы в Константинополе.

**2. В малоазийской традиции**, отраженной в **Евергетидском Типиконе** [Дмитриевский 1882: 551–554] (конец XI в.), представлен другой вариант совершения последования «12 тропарей». Особого названия у этой службы, как и в САУ, нет, но в начале исполнения тропарей указывается, что начинаем петь «тропари Святых Страстей».

Время совершения, в отличие от САУ, — Великая Пятница на 3-м часе, между тропарем и стихами часа (тропарь часа особый). Последование состоит из четырех частей одинаковой структуры: три тропаря (с повторами), малая ектения, прокимен, паремия, Апостол и Евангелие.

Тропарь 3-го часа, глас плагальный, 2-й: «Токмо водрузися древо, Христе, креста Твоего». Стих 1-й: «Суди, Господи, обидящая мя». Люди: «и славим Тя»<sup>3</sup>. Стих 2-й: «Приими оружие и щит». Люди: «И славим Тя». «Слава, и ныне»: «Богородице, ты еси лоза».

После этого исполняются тропари Святых Страстей, однако в уставе приводится инципит только 1-го из тропарей: «Днесь церковная завеса», «Слава, и ныне». Далее предполагается пение 2-го и 3-го тропарей.

Прокимен, глас 4-й: «Сердце его собра беззаконие», стих: «Блажен разумевай на нища и убога». Пророчество Захарии: «Тако глаголет Господь: прииму жезл». Послание к Галатам: «Братие, мне да не будет хвалиться»; Евангелие от Матфея: «Во время оно, видев Иуда».

После этого поется 4-й тропарь (далее предполагается пение 5-го и 6-го тропарей). Потом прокимен, глас плагальный, 4-й: «Яко аз на раны готов»; стих: «Господи да не яростию Твоею». Пророчество Исаии: «Господь даст ми язык»; Послание к Римлянам: «Братие, Христос сущим нам»; Евангелие от Марка.

Затем 7-й тропарь, 8-й и 9-й, «Слава, и ныне». Прокимен, глас плагальный, 2-й: «Даша в снедь мою желчь»; стих: «Спаси мя, Боже, яко внидоша

<sup>3</sup> Окончание тропаря «Токмо водрузися».

воды». Пророчество Исаии: «Се уразумеет отрок мой»; Послание к Евреям: «Братие, святый и освящаемый»; Евангелие от Луки 6-го часа.

После этого 10-й, 11-й и 12-й тропари. Прокимен, глас плагальный, 4-й: «Положиша мя в рове преисподнем»; стих: «Господи Боже спасения моего». Пророчество Иеремии: «Господи, познай мя»; Послание к Евреям: «Братие, имуще дерзновение»; Евангелие от Иоанна: «Во время оно воины ведоша». И после этого «Господь Бог благословен», Трисвятое, тропарь «Искупил ны еси». Далее исполняются обычные 6-й и 9-й часы, на 6-м полагается паремия.

Таким образом, здесь представлен вариант службы, отличный от САУ, так как хотя служба и совершается на 3-м часе, но в Великую Пятницу, а не в Великий Вторник. Само последование напоминает приведенное в САУ, особенно по сравнению со следующей группой Типиконов. По мнению С. Ханераса, в этом случае в Евергетидском уставе проявляется сопоставление двух традиций: константинопольской и палестинской [Janeras 1988: 231].

3. Следующая традиция, представленная **Афонским Типиконом Георгия Мтацминдели** (далее: ТГМ) (середина XI в.) [Кекелидзе 1908: 287–289] и **южноитальянским Мессинским Типиконом** [Arranz 1969: 238–241] (далее МТ) (1131), в дальнейшем для краткости будет именоваться **южноитальянской**, так как эти уставы близки между собой. Последование, представленное в них, существенно отличается от двух предшествующих традиций. Во-первых, чин совершается, как и должен быть, в Великую Пятницу. Во-вторых, он распределен по четырем часам.

В обоих Типиконах название службы отсутствует, просто говорится о начале часов. В отношении расположения службы: последование исполняется во время часов, которые сгруппированы по два (1-й + 3-й; 6-й + 9-й).

Каждый час имеет следующее последование: три псалма (из них два тематических), мирная, или малая, ектения, три тропаря с повторениями и стихами из псалмов (в ТГМ к ним указаны также и богородичны), малая ектения, тропарь часа заменяется на особый тропарь с повторением, стихами и богородичным, затем прокимен, паремия, Апостол и Евангелие, просительная ектения, стихи часа и окончание его, в конце каждого часа три поклона. На 9-м часе, после Евангелия, поется кондак и икос Великой Пятницы, возглашается сугубая ектения, потом стихи часа, а уже в конце — просительная ектения и поклоны.

**Последование «12 тропарей» в Типиконе Георгия Мтацминдели и Мессинском Типиконе:**

Типикон Георгия Мтацминдели	Мессинский Типикон
	В середине 2-го часа совершаются 1-й и 3-й часы, псалмы особые. Священник: «Благословен Бог наш». «Приидите поклонимся»
Час 1-й: псалом 2-й: «Вскую шаташеса языцы», псалом 5-й: «Глаголы моя внуши», псалом 40-й: «Блажен разумевай».	
Мирная ектения, после чего следуют тропари по два раза со стихом.	Ектения.
Тропарь 1-й, глас 8-й: «Днесь церковная завеса». Стих 1-й: «Вскую шаташеса языцы» (Пс 2, 1).	
Стих «Предсташа царие земстии».	Тропарь и то же.
Тропарь 2-й, глас тойже: «Яко овъча на заколение».	
Стих «Привменен бых».	Стих 2-й: «Предсташа царие земстии» (Пс 2, 2). Тропарь тот же.
Слава	
Тропарь 3-й, глас тойже: «Емшим тя беззаконным».	
На «Слава, и ныне» Богородичен «Иже нас ради рождется от Девы».	И ныне: Тропарь тот же.
Малая ектения.	
Вместо «Заутра услыша глас мой» тропарь 2-го, плагального гласа: «Господи, осудиша Тя иудее», стих: «Блажен разумевай».	
«Но волею претерпел еси», то же самое; стих «Ядущий хлеб» «Но волею претерпел еси», то же самое.	Стих «Ядущий хлеб», народ: тот же тропарь.
Стих «Осудиша тя».	
Слава, ныне, Богородичен: «Иже благословенным нарекий».	

<p>По окончании тропарей прокимен, паремия и Апостол, как сейчас [Кекелидзе 1908: 288].</p>	<p>Прокимен, гл. 8-й: «Сердце его собра беззаконие себе»; стих: «Блажен разумеваая на нища и убога».</p> <p>Пророчество Захарии: «Так говорит Господь: прииму жезл Мой» — находится в сей же день в третьем часу от середины. Послание к Галатам: «Братья, мне да не будет хвалиться».</p>
<p>Евангелие от Матфея: «В то время видев Иуда предавый Его» (см. Евангелие в Страстях).</p>	
<p>Трисвятое, «Господи помилуй» (40 раз).</p>	<p>Диакон произносит: «Исполним молитву нашу Господеви» и прошения. Певцы: «Стопы моя направи». Трисвятое, Отче наш, возглас «Яко Твое есть царство», «Господи, помилуй». Иерей: «Сый благословен», и поклоны, три великих, и отпуст.</p>
	<p>Священник снова произносит: «Благословен Бог наш всегда». «Приидите поклонимся».</p>
<p>Час 3-й, псалом 16-й: «Услыши, Господи, правду». Псалом 34-й: «Суди Господи, обидящия». Псалом 50-й: «Помилуй мя, Боже».</p>	
<p>Малая ектения.</p>	<p>Великая ектения.</p>
<p>Тропарь 4-й, 4-го, плагального гласа (в ТГМ 4-го): «Страха ради иудейска». Стих 1-й: «Удалил еси знаемых моих» (Пс 87, 9).</p>	
<p>Тропарь 5-й, глас тойже: «Преже честнаго твоего креста».</p>	
<p>Стих: «Сердце его собра беззаконие себе».</p>	<p>Стих 2-й: «Удалил еси от мене друга и искреннего» (Пс 87, 19). И снова тот же тропарь.</p>
<p>Тропарь 6-й, глас 5-й: «Тако глаголет Господь иудеом». «И ныне»: Богородичен: «Радуйся, двере неразтворимая».</p>	<p>Слава, тропарь, глас 5-й: «Привлеченный ко Кресту». И снова тот же тропарь.</p>
<p>Ектения.</p>	<p>Великая ектения.</p>

Вместо тропаря часа «Егда воздвигаху крест твой».	Вместо: «Господи, иже Пресвятаго Твоего Духа» — «Токмо водрузися Древо».
Стих 1-й: «Ископаша руце мои и нозе мои».	
«Славословим тя», Слава, и ныне: «Богородице Дево моли».	Стих 2-й: «Разделиша ризы моя себе». И это тоже поется, как тропарь 1-го часа. Слава и ныне: «Дева Мария, умоли».
Прокимен, глас 8-й: «Яко аз на раны готов». Стих: «Господи, да не яростью твоею».	
Паремия, апостол, как и сейчас [Кекелидзе 1908: 288].	Пророчество Исаии: «Господи, скажи ми и уразумею». Послание к Римлянам: «Братие, еще сущим нам немощным» (зри воскресенье 3-е, после преполовения).
Евангелие от Марка: «Воины же ведоша Его внутрь двора» (Евангелие 3-го часа).	
Просительная ектения.	
Назидательное чтение Афанасия или Георгия Никомидийского и окончание часа.	Чтение слова Георгия Никомидийского Кресту и Пресвятой Богородице, После произнесения: «Господь Бог благословен», Трисвятое. Господи, помилуй. Поклоны великие (3). И отпуст.
После небольшого перерыва	
6-й час: Псалом 51-й «Что хвалишия во злобе, сильне?», псалом 68-й «Спаси, мя, Боже, яко внидоша воды», псалом 90-й «Живый в помощи».	
И великая ектения	
Тропарь 7-й, глас 8-й (в МТ — 5-й глас): «Грядите, христоноснии людие».	
Стих: «Боже, хвалы моя не премолчи».	И второй хор — тот же тропарь. Стих: «Боже, Боже мой, вонми ми» (Пс 21, 2).
Тропарь 8-й, глас 5-й (в МТ 8-го гласа): «Сия глаголет Господь иудеом».	
Со стихом «Положиша мя в рови».	Стих 2-й: «Возглаголаша на мя языком льстивым» (Пс 108, 2); и снова тот же тропарь. Слава

Тропарь 9-й, глас 8-й: «Законоположницы Израилевы».	
	И ныне; и снова тот же тропарь.
Ектения	
Вместо тропаря часа — «Спаси мя, Боже, яко смятошася».	Вместо «Иже в шестый день же и час» — тропарь, глас 2-й: «Спасение соделал еси посреди земли». Стих 1-й: «Спаси мя Боже, яко внидоша». Стих 2-й: «Даша в снедь мою желчь».
Слава, и ныне: Богородичен: «Яко не имамы дерзновения».	
	Тропарь пророчества, глас 1-й: «Распеншуся Ти, Христе».
Прокимен, глас 6-й (в МТ глас 7-й): «Даша в снедь мою желчь».	
Пророчество Исаии: «Кто сей, пришедший от Едома (63, 1–9)». Послание к Евреям: «Братие, Христос пришед, архиерей вечных благ — Бога живаго». Евангелие от Луки: «Ведяху со Иисусом и ина два злодея».	Стих: «Помрачишася очи». Пророчество Исаии: «Тако глаголет Господь се уразуме». Послание к Евреям: «Братие, святяй и освящаемии» (в навечерие Рождества). Евангелие от Луки: «Яко наста день».
Ектения просительная	
И окончание часа.	И после произнесения: «Скоро да предварят ны». Трисвятое. Господи помилуй (30 раз).
Сразу после этого 9-й час.	И священник: «Благословен Бог»; и: «Приидите поклонимся».
Час 9-й Псалом 21-й: «Боже, Боже мой, вонми ми», псалом 108-й: «Боже, хвалы моя не премолчи», псалом 85-й: «Приклони, Господи, ухо Твое». ектения великая.	
Тропарь 10-й, глас тяжелый (в ГТМ не указан глас): «Страшно бе видети».	
Стих: «обыдоша мя тельцы».	Стих 1-й: «Боже, Боже мой вонми ми» (Пс 21, 2).

Тропарь 11-й: «Ископаша руце мои и нозе».	Тропарь, глас 2-й: «Егда на кресте пригвоздиша». Стих 2-й. «Все зрящи ми поругахуся» (Пс 21, 8). Слава
Тропарь 12-й, глас 6-й: «Днесъ висит на древе».	
Слава: то же самое. На «И ныне»: «Преблагословенна еси, Богородице Дево».	И ныне: снова тот же тропарь.
Ектенія	
Вместо тропаря часа: «Видя разбойник начальника жизни» Стих 1-й: «Господи Боже спасения моего». В ТГМ: «Иже вся претерпел еси». Стих 2-й: «Положиша мя в рови». В ТГМ: «Иже вся претерпел еси». Слава, и ныне: Богородичен «Агнца и пастыря».	
Прокимен: «Рекоша обо мне». Стих: «Боже, хвалы моя не премолчи».	Прокимен 2-го, плагального гласа: «Положиша мя в рови». Стих: «Господи Боже спасения».
Паремия и апостольское чтение, как и сейчас.	Пророчество Исаии: «Господь даст мне язык» (зри в Великую Пятницу на вечерне). Послание к Евреям: «Братья, имуще дерзновение» (зри в ноябре б).
Евангелие от Иоанна: «Во время оно, стояху у креста».	Евангелие от Иоанна: «В то время, когда воины распяли Иисуса».
Кондак, глас 8-й: «Нас ради распятаго». В МТ еще и икос.	
Ектенія сугубая и просительная.	Далее ектенія. «Не предаждь нас до конца» Трисвятое, Отче наш. Господь помилуй. Диакон: «Исполним молитву» после, и прошений. Поклонов великих три.
И чтение Георгия Никомидийского.	
Изобразительны	

Итак, здесь представлен вариант службы, отличный от САУ и Евергетидского уставов, характеризующийся в первую очередь расположением последования в составе всех часов, что напоминает современный вид часов. Приведенный выше порядок тропарей содержится также и в Казолян-

ском, и в Гроттаферратском Типиконах, относящихся к южноитальянской группе Типиконов [Janegas 1988: 249].

По мнению И. А. Карабинова, подобное «втискивание» последования «12 тропарей» в службу часов начинается «в “Последовании”<sup>4</sup> 1122 г. и в ватиканской Триоди № 771, где пред каждой группой антифонов поставлено по псалму из обычного чина часов» [Карабинов 1910: 56], что говорит о соединении чина «12 тропарей» и часов.

В МТ приводятся более подробные данные о часе, например, обычное начало, стихи часа, более подробно прописано окончание службы (в отличие от ТГМ).

Номера трех псалмов часов здесь совпадают в обоих Типиконах. При этом два из них особенные, подобранные по тематике к Страстям Христовым, а один взят из обычного часа.

Ектении являются особенностью данных Типиконов, при этом используются и великая, малая, просительная, и сугубая. Одна ектения соответствует начальной ектенье, другая разделяет антифоны и тропарь часа, а третья после Евангелия завершает час. Девятый час, как на утрени, заканчивается сугубой и просительной ектениями. Данная особенность выводит это последование на уровень выше, чем обычные часы, которые не предполагают ектений.

Двенадцать тропарей в целом совпадают между собой, кроме шестого (в ТГМ — «Тако глаголет Господь иудеом», в МТ — «Привлеченный ко Кресту») и одиннадцатого (в ТГМ — «Ископаша руце мои и нозе», в МТ — «Егда на кресте») тропарей. Способ их исполнения представлен в таблице:

ТГМ	МТ
1-й тропарь Стих 1-й: тот же тропарь <sup>5</sup> , стих 2-й: 2-й тропарь, стих 3-й: 3-й тропарь. Слава, и ныне: Богородичен.	1-й тропарь Тот же тропарь Стих 1-й: 2-й тропарь, стих 2-й: Тот же тропарь, Слава: 3-й тропарь, И ныне: тот же тропарь.

<sup>4</sup> Имеется в виду Святогробский Типикон.

<sup>5</sup> При этом прот. К. Кекелидзе делает ремарку, что оба хора сходятся перед Распятием, в связи с чем каждая стихира исполняется три раза: «первый раз без стиха, второй — с первым стихом, третий — со вторым стихом» [Кекелидзе 1908: 287].

Число стихов для каждого тропаря различно. Здесь встречаются несколько комбинаций стихов и тропарей, а значит и количество антифонов разнится. В ТГМ и МТ фактически на каждом часе есть один антифон, состоящий из трех тропарей и двух стихов псалма (т. е. на всю службу есть всего четыре антифона). В Казолянском Типиконе также присутствуют по три стиха из псалма для каждого тропаря [Кекелидзе 1908: 274–275]. В Ватиканской рукописи № 771 предполагается пение всего псалма, что говорит о том, что псалом и тропарь в качестве припева к нему является антифоном, таким образом, во всей службе есть не четыре, а двенадцать антифонов [Там же: 276]. Это представляет собой как раз таки древние иерусалимские особенности изначального исполнения именно псалмов, к которым впоследствии дописали христианские тексты.

Следует отметить, что богородичны, завершающие антифоны каждого блока / часа, являются особенностью ТГМ, однако при рассмотрении службы Великой Пятницы в означенной студийской традиции в соответствующей статье в «Православной энциклопедии» отмечается, что богородичны указаны в Мессинском Типиконе [Желтов, Ткаченко 2009: 416–430], что, как можно убедиться выше, является ошибкой.

Тропари часа совпадают только в 1-м и 9-м часах. Все они сопровождаются стихами, после чего повторяется либо сам тропарь, либо только его окончание. Завершается тропарь часа богородичным, который не всегда совпадает между собой в двух Типиконах.

По поводу чтений в ТГМ часто говорится: «как сейчас», это означает, что они совпадают с указаниями нашего действующего устава.

В конце 3-го и 9-го часов есть также указание на чтение слова Георгия Никомидийского (в МТ — только на 3-м). В ТГМ на 3-м часе дается вариант: либо чтение Афанасия (надо полагать, прп. Афанасия Афонского), либо прп. Георгия.

В отношении особого окончания 9-го часа в МТ, сопоставляя с другими Типиконами южноитальянской традиции, С. Ханерас подводит к мысли о том, что кондак, ектении и поклоны являются остатками древней иерусалимской и константинопольской традиции поклонения Кресту в конце этой службы [Janeras 1988: 294–295]. Наличие кондака может действительно указывать на данный чин.

Приведенное последование явно расширено по сравнению его с Типиконами других студийских традиций. Это может свидетельствовать

об ослабленном влиянии Устава Великой Церкви на эти традиции, восприятии местных особенностей и окончательном оформлении последования «12 тропарей» в составе служб суточного круга монашеской традиции.

## Заключение

Итак, при сопоставлении основных уставов студийской традиции были выявлены следующие характеристики последования «12 тропарей» в студийской традиции:

1. Центральная часть службы сохраняется во всех традициях: последование делится на четыре части по три тропаря с повторами и стихами, проносится прокимен, читаются паремии, Апостол и Евангелие, присутствуют ектения(-ии).

2. Данное последование вставлено в службу часов: либо исполняется на 3-м часе, либо на всех. Различное местоположение данной службы является важной отличительной особенностью Типиконов студийской традиции. По мнению Е. П. Диаковского, практике вставки самостоятельного последования «12 тропарей» в службу обычных часов могло способствовать тождество смыслов и значений обычных часов [Диаковский 1913: 260]. Кроме того, перенос тропарей на вечерню Великой Пятницы в случае САУ, а также наличие идентичных тропарей в составе пятнадцати антифонов утрени может говорить о практике исполнения службы «12 тропарей» и на других суточных службах [Там же: 261]. С. Н. Тутломина же считает, что, наоборот, эти тропари могли быть перенесены с «Чина нощи», т. е. из пятнадцати антифонов [Тутломина 2004: 122]. В любом случае можно говорить об особой тесной исторической связи службы тропарей с ночной службой, так как по сути она является продолжением того самого ночного бдения.

3. Сам факт того, что монахи переносили последование тропарей на Великий Вторник, как это делали в САУ [Пентковский 2001: 256], подтверждает заимствование и второстепенность этой службы. Кроме того, встречается рукопись (Моск. Син. № 132), в которой тропари из данного последования приводятся в Великую Среду. На основании этого факта Е. П. Диаковский делает вывод о существовании практики переноса «12 тропарей» на Великую Среду [Диаковский 1913: 263].

По мнению того же исследователя, «пение данного последования на одном часе (3-й час) присутствует в некоторых Триодях и уставах (Синайская Триодь № 735, X или XII–XIII вв., в Евергетидском Типиконе XII в., в различных славянских рукописях XI, XII и XIII вв.)» [Там же: 246]. В одной же рукописи (Син. № 735) последование расположено между 6-м и 9-м часами [Там же]. В двух же славянских рукописях (Типографском Стихираре № 148/306, XII–XIII вв., и в Соф. 85, XIII в.) последование приводится между 3-м и 6-м часами.

Такое разнообразие в исполнении данного последования можно объяснить тем, что в изучаемый период происходил переход от константинопольской соборной практики, где не было часов с чтениями, а была только тритекти, присоединяемая к обычным монашеским часам, что отражается на изучаемых студийских уставах. Соответственно переписчики перестраивались, указывая чтения из константинопольских лекционариев, не содержащих часов. Для этого они и делали ссылки на места, где эти чтения уже имелись [Janeras 1988: 232].

Как интересную особенность Н. Одинцов приводит данные о том, что в XIV в. в Великую Пятницу служились двоякие часы: и с обычными, и с особенными псалмами [Одинцов 1881: 184], что является, по его мнению, переходной практикой от Студийского к Иерусалимскому уставу.

Таким образом, перенос данного последования на другие дни становится интересной особенностью памятников византийского монастырского богослужения. Отметим важное наблюдение, что в тех рукописях, которые содержат перенос последования «12 тропарей» на вторник, на вечерне пятницы приводятся стихиры, взятые из данного чина (8 из 12) [Диаковский 1913: 339], восполняя пение положенных в этот день тропарей.

Среди исследователей встречаются сторонники ошибочного мнения Н. Одинцова [Одинцов 1881: 26], что подобное исполнение «12 тропарей» и библейских чтений не в Великую Пятницу, а в Великий Вторник, на 3-м часе, является особенностью предполагаемого им Манганского устава. Однако А. А. Дмитриевский в свою очередь подвергает критике мнение о существовании на Руси именно устава неизвестного Манганского монастыря [Дмитриевский 1882: 161–163].

Относительно причины подобного переноса последования «12 тропарей» Е. П. Диаковский предполагает вариант практический: разгрузить

и без того идеологически и служебно насыщенную Великую Пятницу [Диаковский 1913: 340]. Это выглядит вполне обоснованно, учитывая ночные службы с четверга на пятницу, с пятницы на субботу и с субботы на воскресенье. В любом случае данный перенос неестественен, однако он был распространен в изучаемое время. Кроме того, это может быть также обусловлено большим влиянием Устава Великой Церкви на богослужебные книги рассматриваемого периода.

Итак, студийские типиконы представляют большое разнообразие в исполнении последования «12 тропарей», что говорит о различном восприятии этой службы, заимствованной из Иерусалима. Чин «12 тропарей» однозначно был зафиксирован в составе часов, однако другие особенности зависели от местных богослужебных традиций, в том числе и от влияния Устава Великой Церкви.

## Источники

- Дмитриевский А. А.* Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках православного Востока. Т. 1. Ч. 1 / [Соч.] доц. Киевской дух. акад. Алексея Дмитриевского. Киев : Типография Г. Т. Корчак-Новицкого, 1895–1917.
- Кекелидзе К., прот.* Литургические грузинские памятники в отечественных книгохранилищах и их научное значение. Тифлис : Типография «Братство», 1908.
- Пентковский А. М.* Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси. Москва : Изд-во Московской патриархии, 2001.
- Arranz M.* Le Typicon du monastère du Saint-Sauveur à Messine (Or. Chr. Anal. 185). Rome, 1969.
- Tarchnischvili M.* Le Grand Lectionnaire de l'eglise de Jerusalem (V–VIII siècle) Tome 1 // Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium editum consilio Universitatis Catholicae Americae et Universitatis Catholicae Lovaniensis. Vol. 189. Scriptores Iberici. Tomus 10. Louvain : Secretariat du CorpusSCO Waversebaan, 49, 1959.

## Литература

- Алпатов С. В., иерей. К вопросу о происхождении и развитии чинопоследования «Двенадцати тропарей» в иерусалимской традиции до X века // Сретенское слово. Москва : Изд-во Сретенской духовной академии, 2025. № 2 (14). С. 171–188.
- Борисова Т. С. К вопросу о древнейшем текстологическом пласте служб Страстной недели (На материале Часов Великой Пятницы) // The Path of Cyril and Methodius — Spatial and Cultural Historical Dimensions. Bulgarian Academy of Sciences Cyrillo-Methodian Research Centre / Ed. by Slavia Barlieva, Veselka Zhelyazkova, Kamen Stanev. Sofia, 2023.
- Диаковский Е. П. Последование часов и изобразительных: историческое исследование. Киев, 1913. С. 251.
- Дмитриевский А. А. Богослужение в Русской Церкви за первые пять веков. Ч. 1 // Православный собеседник / Издание Казанской духовной академии. Казань, 1882.
- Желтов М. С., Правдолюбов Сергей, прот. Богослужение Русской Церкви X–XX вв. // Православная энциклопедия / Под общ. ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Москва : Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2000. Т. 5: Бессонов-Бонвеч. 2002 (ОАО «Московские учебники и Картолитография»).
- Желтов М. С. Ткаченко А. А. Великая Пятница // Православная энциклопедия. М., 2009. Т. 7.
- Карабинов И. А. Постная Триодь. Санкт-Петербург, 1910.
- Одинцов Н. Порядок общественного и частного богослужения в Древней России до XVI в.: церковно-историческое исследование. Санкт-Петербург, 1881.
- Тутломина С. Н. Русские певческие Триоди древнейшей традиции / Дис. ... канд. искусствоведения. Санкт-Петербург, 2004.
- Щепеткин А., диак. Уставные особенности богослужения в Русской Церкви XI–XIV вв. / Дис. ... канд. теологии. Москва : ОЦАД, 2021.

Janeras S. *Le vendredi-saint dans la tradition liturgique byzantine: structure et histoire de ses offices*. Roma, 1988.

## References

- Alpatov S. V., ierei [On the Origin and Development of the Twelve Troparions in the Jerusalem Tradition before the Tenth Century]. *Sretenskoe slovo* [Sretensky word]. Moscow, Sretensky Theological Academy Publ., 2025, no. 2 (14), pp. 171–188. (In Russ.)
- Borisova T. S. [On the Ancient Textual Layer of Holy Week Services (Based on the Hours of Good Friday)]. *The Path of Cyril and Methodius — Spatial and Cultural Historical Dimensions*. Bulgarian Academy of Sciences. Cyrillo-Methodian Research Centre. Ed. by Slavia Barlieva, Veselka Zhelyazkova, Kamen Stanev. Sofia, 2023. (In Russ.)
- Diakovskii E. P. *Posledovanie chasov i izobrazitel'nykh: istoricheskoe issledovanie* [The Order of Hours and Pictorial Services: A Historical Study]. Kiev, 1913.
- Dmitrievskii A. A. [Divine Services in the Russian Church during the First Five Centuries. Part 1]. *Pravoslavnyi sobesednik* [The Orthodox Interlocutor]. Kazan', Kazan' Theological Academy Publ., 1882. (In Russ.)
- Janeras S. *Le vendredi-saint dans la tradition liturgique byzantine: structure et histoire de ses offices*. Roma, 1988.
- Karabinov I. A. *Postnaya Triod'* [The Lenten Triodion]. St. Petersburg, 1910.
- Odintsov N. *Poryadok obshchestvennogo i chastnago bogoslužheniya v Drevnei Rossii do XVI v.: tserkovno-istoricheskoe izsledovanie* [The Order of Public and Private Worship in Ancient Russia before the 16<sup>th</sup> century: A Church-Historical Study]. St. Petersburg, 1881.
- Shchepetkin A., diak. *Ustavnye osobennosti bogoslužheniya v Russkoi Tserkvi XI–XIV vv. Diss. kand. teologii* [Statutory Features of Divine Services in the Russian Church in the 11th–14th c. Cand. of Theology diss.]. Moscow, 2021.
- Tutlomina S. N. *Russkie pevcheskie Triodi drevneishei traditsii. Diss. kand. iskusstvoved* [Russian Sung Triodions of the Ancient Tradition. Cand. of Art History Diss.]. St. Petersburg, 2004.

Zheltoy M. S. Tkachenko A. A. [Great Friday]. *Pravoslavnaya ehntsiklopediya* [Orthodox Encyclopedia]. Moscow, 2009, vol. 7. (In Russ.)

Zheltoy M. S., Pravdolyubov Sergii, prot. [Divine Services of the Russian Church in the 10th–20th Centuries]. *Pravoslavnaya ehntsiklopediya* [Orthodox Encyclopedia], 2000, vol. 5. (In Russ.)

# ПРОБЛЕМА ОПРЕДЕЛЕНИЯ КРИТЕРИЯ АУТЕНТИЧНОСТИ ВИЗАНТИЙСКОГО БОГОСЛУЖЕБНОГО ПЕНИЯ

**Иеродиакон Василий (Немец Федор Александрович)**

*Магистр теологии,*

*Аспирант Сретенской духовной академии (Россия)*

basil@sdamp.ru ORCID: 0009-0005-5631-8063

---

DOI: 10.54700/az11vr29

---

**Аннотация.** Статья посвящена анализу проблемы определения критерия аутентичности византийского богослужебного пения с учетом разногласий между историко-реконструктивным и церковно-практическим подходами. Анализируются взгляды западных исследователей и представителей живой традиции, выявляется теологическая природа понятия «подлинности» в контексте рассматриваемого вопроса как соответствия литургическому Преданию. Предлагается рассматривать аутентичность не как возвращение к фиксированной форме, а как участие в непрерывной церковной традиции. Методологической основой работы является анализ взаимодействия литургического текста и музыкальной формы, опирающейся на богословское и культурно-семиотическое прочтение византийской певческой традиции. Византийское пение рассматривается как носитель интерпретативной функции, структурирующий и акцентирующий смысл богослужебных текстов. Сделан вывод о том, что подлинность византийского пения определяется прежде всего его укорененностью в литургической жизни Церкви, а не реконструкцией предполагаемых исторических форм.

**Ключевые слова:** византийское пение, аутентичность, литургия, церковная традиция, богословие культуры.

**Для цитирования:** *Василий (Немец), иерод.* Проблема определения критерия аутентичности византийского богослужебного пения // Сретенское слово. Москва : Изд-во Сретенской духовной академии, 2025. № 4 (16). С. 173–186. DOI: 10.54700/az11vr29

# THE PROBLEM OF DEFINING THE CRITERIA FOR THE AUTHENTICITY OF BYZANTINE LITURGICAL CHANT

Hierodeacon Vasilii (Fedor Aleksandrovich Nemets)

*Master of Theology,*

*Postgraduate student of Sretensky Theological Academy (Russia)*

basil@sdamp.ru ORCID: 0009-0005-5631-8063

---

DOI: 10.54700/az11vr29

---

**Abstract.** The article explores the problem of defining the criteria for the authenticity of Byzantine liturgical chant, taking into account the tension between historical-reconstructive and liturgical-practical approaches. It examines the perspectives of Western scholars alongside those of practitioners within the living tradition, and identifies the theological nature of “authenticity” in this context as conformity with liturgical tradition. The article argues that authenticity should not be understood as a return to a fixed historical form, but rather as participation in the continuous tradition of the Church. The methodological foundation of the study is an analysis of the interaction between liturgical text and musical form, grounded in a theological and cultural-semiotic interpretation of the Byzantine chant tradition. Byzantine chant is considered here as a vehicle of interpretation that structures and highlights the meaning of liturgical texts. The article concludes that the authenticity of Byzantine chant is determined primarily by its rootedness in the liturgical life of the Church, rather than by the reconstruction of presumed historical models.

**Keywords:** Byzantine chant, authenticity, liturgy, church tradition, theology of culture.

**For citation:** *Vasilii (Nemets), hierodeacon.* The problem of defining the criteria for the authenticity of Byzantine liturgical chant // Sretensky Word. Moscow : Sretensky Theological Academy Publ., 2025. No. 4 (16). Pp. 173–186. DOI: 10.54700/az11vr29

**В**изантийское богослужебное пение представляет собой уникальную форму музыкального выражения православной литургической традиции, сохраняющуюся и развивающуюся с IV в. до наших дней. Эта система отличается от западноевропейской как по своим структурным характеристикам — модальности, нетемперированным интервалам и особой системе нотной записи, — так и по функции, органически связанной с богослужением и передачей литургического текста [Levy 2001: 734]. В современную эпоху наиболее распространенной формой византийского пения является так называемая воспринятая традиция, бытующая преимущественно в церковной практике Греции, Ближнего Востока, Румынии, Болгарии, а также в православных общинах других стран [Lingas 2006: 137].

Современные историко-музыкальные и церковно-практические подходы по-разному трактуют понятие подлинности «воспринятой традиции» византийского пения, что делает его предметом активной дискуссии. В традиционно православных обществах византийское пение рассматривается как неотъемлемая часть живой богослужебной традиции, сохраняющей преемственность с раннехристианской практикой, тогда как в западных академических кругах, особенно в исследованиях православной диаспоры, нередко доминирует критический подход, ориентированный на поиски «утраченной формы» и реконструкцию предполагаемого оригинала [Said 1994: 283]. Тем не менее в православных общинах на Западе византийское пение продолжает сохранять свое литургическое значение и одновременно воспринимается как средство сохранения духовной и культурной идентичности [Engelhardt 2009: 46].

Дискуссии об аутентичности современной формы византийского пения нередко выходят за рамки музыкальной стилистики или исполнительской практики. Они затрагивают фундаментальные вопросы: может ли музыкальная форма считаться неотъемлемой частью литургического Предания и где проходят границы допустимых изменений в рамках музыкально-певческой традиции.

Эти вопросы приобретают особую остроту, если рассматривать византийское пение не только как художественный или историко-культурный феномен, но как важное герменевтическое средство, которое на протяжении веков служило в Церкви одобренной формой богослужебного выражения и акцентирования смысла литургических текстов. В этом

контексте особенно важно различие между подходами, которые определяют подлинность византийского пения на основании археологически реконструируемых форм, и теми, что связывают его с живой литургической практикой.

Настоящее исследование направлено на выявление того, как представления об аутентичности византийского богослужебного пения формируются в академической и церковной среде. В контексте исследования византийской певческой традиции предлагается рассматривать понятие подлинности не как воспроизведение фиксированной формы, а как соответствие потребностям богослужебной жизни Церкви и смысловой функции церковного пения как средства раскрытия содержания литургического текста.

Современные академические подходы к понятию подлинности византийского пения зачастую исходят из представления, согласно которому подлинность связывается с возможностью максимально точной реконструкции музыкальных форм, существовавших в византийский период. Такой подход особенно характерен для западной академической традиции и находит выражение, в частности, в работе проекта *Monumenta Musicae Byzantinae*, участники которого стремились зафиксировать «аутентичную» форму византийского пения посредством нотной транскрипции, основанной на западных музыкальных стандартах [Lingas 2003: 56].

Представители этого направления, включая О. Странка и Х. Тильярда, исходили из предположения, что подлинная форма византийского пения была преимущественно диатонической и близкой по звучанию к западному музыкальному идеалу [Tillyard 1952: 6–7]. Подобные представления отражают типичную западную интерпретацию, согласно которой византийское пение после падения Константинополя подверглось упадку под влиянием османской культуры и утратило свою изначальную чистоту [Lingas 2006: 136].

А. Лингас подвергает сомнению такую оценку, указывая, что даже заметные изменения в византийской музыкальной практике — в том числе ритмические, хроматические и орнаментальные — происходили не в результате внешнего давления, а как часть естественного внутреннего развития самой церковной традиции. С его точки зрения эти изменения не свидетельствуют об утрате традиции, а напротив, подтверждают ее устой-

чивость: несмотря на развитие мелодических и ритмических форм, византийское пение сохраняло свое литургическое назначение — быть богослужебным средством акцентирования и раскрытия смыслов церковного текста [Там же: 140].

Параллельно с формированием западной академической традиции, стремящейся к реконструкции «изначальной» формы византийского пения, в Греции развивался внутренний подход к пониманию подлинности, выраженный в трудах Симона Караса — одного из наиболее влиятельных исследователей византийского богослужебного пения XX в. С. Карас резко критиковал методологию западных ученых, считая их представления об «упадке» и «восточных искажениях» результатом внешнего взгляда, не укорененного в живой церковной практике [Lingas 2003: 66–69].

С его точки зрения, такие элементы, как микротональность, специфические ладовые структуры, орнаментика и практика пения с исоном, ошибочно воспринимались западными исследователями как поздние или чуждые влияния. С. Карас утверждал, что эти черты являются неотъемлемыми компонентами византийской музыкальной традиции и уходят корнями в византийский эстетический контекст. Более того, он настаивал на том, что музыкальная культура Православной Церкви формировалась не в изоляции, а в постоянном взаимодействии с народной мелодикой, что делает невозможным жесткое разделение на «церковное» и «светское» [Kallimoroulou 2009: 35].

С богословской точки зрения С. Карас предлагал рассматривать византийское пение не как артефакт, подлежащий восстановлению по внешним критериям, а как выражение духовного мировосприятия, передающегося через участие в литургической жизни. В этом контексте подлинность понимается не как соответствие абстрактному идеалу прошлого, а как способность музыкальной формы быть носителем и продолжателем литургического Предания [Там же: 39–40].

Полемика между западными исследователями и представителями живой традиции, такими как С. Карас, указывает на глубокий разрыв между двумя моделями осмысления церковной музыки. С одной стороны, пение рассматривается как объект историко-филологического анализа, подлежащий реконструкции и стандартизации, с другой — как элемент литургического опыта, неотделимый от богослужебной жизни и духовного переживания.

Этот конфликт имеет экклесиологическое измерение; речь идет не только о музыкальной форме, но и о праве на интерпретацию церковного Предания. Как подчеркивает А. Лингас, редукция пения к нотному тексту и отказ учитывать устные традиции исполнения ведут к подмене живого свидетельства Церкви академическим конструктом, лишенным литургической рецепции [Lingas 2003: 70].

Показателен пример отношения к исону — непрерывному фоновому тону, сопровождающему мелодию. Некоторые исследователи, включая британского византиниста Х. Тильярда, одного из первых исследователей, начавших систематическую публикацию византийских певческих рукописей в рамках западной научной традиции, отвергали его значимость, поскольку он якобы не засвидетельствован в письменных источниках до XVI в. [Tillyard 1952: 5]. Однако игнорирование устного предания и живой практики лишает исследование целостного восприятия литургической традиции, где все уровни звуковой и интонационной структуры функционируют как значимые носители богословского смысла.

Таким образом, в центре дискуссии оказывается не только вопрос о форме, но и более фундаментальное различие между преданием как «документом» и преданием как «жизнью» — между реконструкцией, стремящейся восстановить абстрактное идеализированное прошлое, и литургической практикой, представляющей собой действительное продолжение церковной традиции.

Альтернативный подход к понятию подлинности византийского пения был разработан в самой греческой церковной среде, в частности Симоном Карасом — музыковедом, педагогом и одним из наиболее влиятельных исследователей византийского богослужебного пения XX в. В отличие от западных академических попыток стандартизировать или реконструировать древнюю форму, С. Карас рассматривал византийское пение как органическую часть непрерывной литургической традиции, укорененной в духовной жизни народа [Lingas 2003: 66].

С. Карас отвергал представление о том, что поствизантийская музыкальная практика представляет собой отклонение от «аутентичной» формы. Он настаивал, что те элементы, которые западные исследователи интерпретировали как «восточные искажения» — микротональность, определенные модальные структуры, использование исона и особенности нотации — являются органическими элементами византийской музыкаль-

ной традиции, сформированной в контексте греческой культуры и восточного средиземноморского мира [Kallimoroulou 2009: 36].

С богословской точки зрения подход С. Караса также значим тем, что он не противопоставлял «церковное» и «народное», «греческое» и «восточное». Он утверждал, что византийская певческая традиция — это не замкнутая этническая или историческая форма, а универсальный язык литургического опыта, в котором музыкальная форма и духовное предание Церкви неразрывно связаны [Там же: 36–37].

Различие между подходами к подлинности византийского пения проявляется не только в методологических установках, но и в понимании самого источника церковного авторитета [Lingas 2003: 56]. Для западной академической школы византийское пение выступает как объект анализа, реконструкции и публикации, как это видно, например, в проекте *Monumenta Musicae Byzantinae*, участники которого стремились к максимально точной фиксации музыкального материала в западной нотации, исключая элементы устной передачи [Wellesz 1961: 22]. При этом эстетические ориентиры редакторов, в частности Х. Тильярда, нередко основывались на западной традиции исполнения, такой как сольземский стиль григорианского хора, рассматривавшийся ими как нормативный [Tillyard 1952: 6–7]. Напротив, для церковных исполнителей и носителей традиции византийское пение представляет собой форму живого участия в литургической жизни, где авторитет принадлежит не столько внешнему исследователю, стремящемуся реконструировать традицию, сколько тем, кто сохраняет и реализует ее в контексте богослужебной практики.

Обсуждения подлинности византийского пения, особенно в академической среде, неизбежно пересекаются с вопросами культурной и национальной идентичности. Подход, при котором современные восточные формы рассматриваются как «испорченные» или «деградировавшие» по сравнению с предполагаемой изначальной моделью, основывается на представлении о некоей утраченной чистоте, к которой якобы следует вернуться [Lingas 2003: 73]. В такой логике живая церковная практика может восприниматься как отклонение, требующее исправления или реставрации.

С богословской точки зрения такая установка вызывает серьезные возражения. Во-первых, она заменяет динамическое понимание Предания — как живого процесса внутри церковной жизни — его редукцией до

статичного идеала, подлежащего внешнему восстановлению. Во-вторых, как показывает культуролог и фольклорист Регина Бендикс в своем исследовании, посвященном формированию понятия аутентичности в гуманитарных науках, за видимой научной объективностью нередко скрывается установка, при которой право устанавливать норму принадлежит внешнему исследователю, не включенному в конкретную традицию и практику, но тем не менее претендующему на определение того, что считать «подлинным», а что — «искаженным» [Bendix 1997: 48–49].

В самой церковной традиции, напротив, подлинность чаще связывается не с археологической достоверностью, а с устойчивостью, преемственностью и духовной действенностью литургической практики. Так, С. Карас рассматривал современные формы греческого пения не как отклонение от «византийской нормы», а как ее органическое продолжение [Kallimoroulou 2009: 36].

Таким образом, дискуссия о подлинности византийского пения разворачивается на пересечении двух методологических подходов:

1. Историко-реконструктивного, где подлинность связывается с максимально точным воссозданием предполагаемой первоначальной формы;
2. Церковно-практического, в котором подлинность определяется через участие в соборной жизни Церкви и преемственность богослужебной практики.

Это напряжение между различными основаниями подлинности проявляется и в различии между академическим и внутреннецерковным знанием. Как отмечает Р. Бендикс, в сфере традиционной культуры часто наблюдается разрыв между «экспертами», обладающими институциональной легитимацией, и «носителями», чье знание основано на живом участии, но воспринимается как менее авторитетное [Bendix 1997: 99]. В результате, экспертное знание получает нормативный статус, тогда как живая традиция оказывается вытесненной на периферию.

Различие между академическим и внутреннецерковным знанием особенно ярко проявляется в отношении к фигурам, подобным С. Карасу. Для исследователей, опирающихся на внешние научные методологии, его подход может казаться недостаточно объективным или даже идеологически окрашенным. Однако С. Карас действовал изнутри церковной среды, в которой музыкальная традиция воспринимается не как объект реконструкции, а как неотъемлемая часть литургического опыта. Его позиция

опиралась не на внешнюю критику, а на глубоко укорененное участие в передаче, освоении и развитии живой церковной традиции. В этом контексте его метод представляет собой альтернативную форму знания — не аналитическое дистанцирование, а знание, рождающееся из участия в живой литургической практике Церкви.

Тем не менее, как показывает анализ трудов Х. Тильярда, подобные формы «внутреннего» знания часто оказываются маргинализированными в академической среде. Его подход, исключая устную передачу из круга авторитетных источников, существенно ограничивает восприятие литургической традиции. Фактически такая позиция сводит церковную практику к тем элементам, которые могут быть письменно зафиксированы, отсекая от рассмотрения ее живое измерение.

С богословской точки зрения это указывает на более глубокое расхождение: на чем должно основываться церковное различие подлинности — на архивном тексте, внешне зафиксированном вне литургического контекста, или на практике, живо передаваемой внутри церковной жизни от поколения к поколению. Вопрос о подлинности в данном случае выходит за рамки музыкального анализа и затрагивает экклесиологические основания: кто действительно имеет право выражать литургическое Предание Церкви — тот, кто его анализирует извне, или тот, кто в нем живет. Таким образом, спор между исследователем и носителем традиции — это не просто спор о форме исполнения, но о природе церковного опыта и границах духовного авторитета.

Центральное место в дискуссиях ученых об аутентичности занимает идея восстановления «первозданной» формы — утраченного идеала, к которому следует стремиться посредством реконструкции. Как подчеркивает Р. Бендикс, такие категории, как «чистота» и «первозданная форма», нередко приобретают и моральную окраску, становясь нормативными рамками, в которых подлинность противопоставляется якобы «испорченным» или «отклонившимся» от духовной нормы формам [Там же: 51–52]. В этом контексте даже устойчивые литургические практики могут восприниматься как проблемные, если они не соответствуют определенному реконструированному идеалу.

Подобная установка вызывает серьезные сомнения, поскольку она предполагает, что «истинная» форма богослужения существует вне времени — как некий статичный эталон, подлежащий техническому восстанов-

лению. Однако церковное Предание не является музейным артефактом. Это живой процесс, в котором формы передаются, развиваются, адаптируются, сохраняя при этом духовную и смысловую преемственность. Понимание подлинности как «воссоздания» фиксированной нормы в отрыве от литургической жизни и соборного опыта Церкви обедняет само содержание традиции и лишает ее глубины.

Показателен в этом контексте пример реформы григорианского пения, проведенной в аббатстве Сользем в XIX в. Хотя она заявлялась как «восстановление» древней традиции, фактически был создан новый стиль исполнения, оформленный в духе эстетических представлений романтической эпохи. Как отмечает британский музыковед Дэвид Хайли, именно этот художественно переработанный стиль со временем стал восприниматься как нормативный [Hiley 2009: 216]. Впоследствии именно он оказал влияние на восприятие византийского пения в западной научной среде: исследователи начинали оценивать восточную традицию, исходя из собственных представлений о том, как должна звучать «священная» музыка.

Таким образом, за стремлением к подлинности часто скрываются определенные эстетические предпочтения и культурные коды. Но в церковном контексте это приводит к риску подмены литургического опыта внешним канонам. Именно поэтому различие подлинности требует не только исторической осведомленности, но прежде всего богословского критерия — соотнесения с литургическим бытием Церкви.

Наряду с академическими попытками реконструкции значительное влияние на восприятие подлинности оказывают музыкальные институты и образовательные центры. Даже те учреждения, которые стремятся сохранить живую традицию, со временем могут становиться источником новых представлений о том, что считать «настоящим» или «правильным». Они формируют вкус, задают стандарты, интерпретируют нормы — зачастую в ответ на внешние культурные или административные ожидания [Cohen 2009: 308].

Аналогичная динамика наблюдается и в православной среде. Школы византийского пения, семинарии, научные центры и редакционные комиссии становятся площадками, где формируются стилистические предпочтения и критерии приемлемости. В результате подлинность может опре-

деляться не изнутри литургического опыта, а по признакам, укорененным в институциональной культуре.

В этом контексте особенно показательным становится сопоставление двух подходов: С. Караса и участников проекта *Monumenta Musicae Byzantinae*. Оба направления были институционально оформлены и стремились к сохранению традиции, но основывались на принципиально разных предпосылках. С. Карас действовал изнутри церковной среды, воспринимая пение как форму духовной жизни, тогда как ММВ стремился к научной фиксации, опираясь на внешние критерии и стандарты западной академической школы [Lingas 2003: 66–69].

Данное различие указывает на важную границу, где заканчивается передача традиции и начинается ее формализация. Если церковное пение является элементом литургической жизни Церкви, то попытки установить его нормы вне литургического контекста могут привести к подмене живой традиции ее формализованной оболочкой. В таком случае понятие подлинности в отношении богослужебного пения рискует превратиться в эстетическую или академическую категорию, оторванную от церковного опыта и духовной жизни.

Завершая рассмотрение подходов к подлинности византийского пения, можно утверждать, что вопрос об аутентичности не может быть решен исключительно в рамках музыкально-исторической или культурной парадигмы. Подлинность в церковном контексте — это не категория реконструкции, этнографической точности или эстетической целесообразности. Она соотносится прежде всего с литургической жизнью и потребностями Церкви в ее конкретном историческом измерении.

Критерий подлинности должен формироваться внутри самой церковной практики — в контексте соборной жизни и передающейся традиции. Любые научные, образовательные или институциональные попытки стандартизации византийского пения имеют смысл лишь постольку, поскольку они соотносятся с живым литургическим опытом и потребностями верующей общины.

Таким образом, современная форма византийского пения укоренена в традиции, но остается живой, способной к внутреннему обновлению и продолжает выполнять свое главное предназначение — служить слову литургии и раскрывать его богословский смысл.

## Литература

- Bendix R.* In Search of Authenticity: The Formation of Folklore Studies. Madison : University of Wisconsin Press, 1997. 318 p.
- Cohen J.* Music Institutions and the Transmission of Tradition // Ethnomusicology: The Journal of the Society for Ethnomusicology. 2009. Vol. 53. No. 2. P. 308–325.
- Engelhardt J.* Right Singing in Estonian Orthodox Christianity: A Study of Music, Theology, and Religious Ideology // Ethnomusicology: The Journal of the Society for Ethnomusicology. 2009. Vol. 53. No. 1. P. 32–57.
- Hiley D.* Gregorian Chant. Cambridge Introductions to Music. Cambridge : Cambridge Univ. Press, 2009. 250 p.
- Jeffrey P.* Re-Envisioning Past Musical Cultures: Ethnomusicology and the Study of Gregorian Chant. Chicago : Univ. of Chicago Press, 1992. 211 p.
- Kaldellis A.* Hellenism in Byzantium: The Transformations of Greek Identity and the Reception of the Classical Tradition. Edited by Susan E. Alcock, Jas Elsner, and Simon Goldhill. Greek Culture in the Roman World. New York : Cambridge University Press, 2009. 468 p.
- Kallimopoulou E.* Paradosiaka: Music, Meaning and Identity in Modern Greece. Surrey : Ashgate, 2009. 240 p.
- Levy K.* Byzantine Chant // The New Grove Dictionary of Music and Musicians, edited by Stanley Sadie and John Tyrell. London: Macmillan, 2001. Vol. 4. 743 p.
- Lingas A.* Medieval Byzantine Chant and the Sound of Orthodoxy // In Byzantine Orthodoxies: Papers from the Thirty-Sixth Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Durham. Publications for the Society for the Promotion of Byzantine Studies. Aldershot : Ashgate, 2006. P. 23–25.
- Lingas A.* Performance Practice and the Politics of Transcribing Byzantine Chant // Acta Musicae Byzantinae. 2003. Vol. 6. P. 56–76.
- McGee T.* The Sound of Medieval Song: Ornamentation and Vocal Style according to the Treatises. Oxford : Clarendon, 1998. 216 p.

- Reed D. *Dan Ge Performance: Masks and Music in Contemporary Côte D'Ivoire*. Bloomington : Indiana University Press, 2003. 240 p.
- Said E. *Orientalism*. 1994. New York : Vintage, 2003. 378 p.
- Tillyard H. *Twenty Canons from the Trinity Hirmologium. Monumenta Musicae Byzantinae Transcripta*. Boston : Byzantine Institute, 1952. 230 p.
- Wellesz E. *History of Byzantine Music and Hymnography*. Oxford : Clarendon, 1961. 461 p.

## References

- Bendix R. *In Search of Authenticity: The Formation of Folklore Studies*. Madison, University of Wisconsin Press, 1997.
- Cohen J. Music Institutions and the Transmission of Tradition. *Ethnomusicology. The Journal of the Society for Ethnomusicology*, 2009, vol. 53, no. 2, pp. 308–325.
- Engelhardt J. Right Singing in Estonian Orthodox Christianity: A Study of Music, Theology, and Religious Ideology. *Ethnomusicology: The Journal of the Society for Ethnomusicology*, 2009, vol. 53, no. 1, pp. 32–57.
- Hiley D. *Gregorian Chant. Cambridge Introductions to Music*. Cambridge, Cambridge Univ. Press, 2009.
- Jeffrey P. Re-Envisioning Past Musical Cultures. *Ethnomusicology and the Study of Gregorian Chant*. Chicago, Univ. of Chicago Press, 1992.
- Kaldellis A. *Hellenism in Byzantium. The Transformations of Greek Identity and the Reception of the Classical Tradition*. Edited by Susan E. Alcock, Jas Elsner, and Simon Goldhill (Greek Culture in the Roman World). New York, Cambridge University Press, 2009.
- Kallimopoulou E. *Paradosiaka. Music, Meaning and Identity in Modern Greece*. Surrey, Ashgate, 2009.
- Levy K. Byzantine Chant. *The New Grove Dictionary of Music and Musicians*, edited by Stanley Sadie and John Tyrell. London, Macmillan, 2001.

- Lingas A. *Medieval Byzantine Chant and the Sound of Orthodoxy. Byzantine Orthodoxies. Papers from the Thirty-Sixth Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Durham. Publications for the Society for the Promotion of Byzantine Studies.* Aldershot, Ashgate, 2006.
- Lingas A. Performance Practice and the Politics of Transcribing Byzantine Chant. *Acta Musicae Byzantinae*, 2003, vol. 6, pp. 56–76.
- McGee T. *The Sound of Medieval Song. Ornamentation and Vocal Style according to the Treatises.* Oxford, Clarendon, 1998.
- Reed D. *Dan Ge Performance. Masks and Music in Contemporary Côte D'Ivoire.* Bloomington, Indiana Univ. Press, 2003.
- Said E. *Orientalism.* New York, Vintage, 2003.
- Tillyard H. *Twenty Canons from the Trinity Hirmologium. Monumenta Musicae Byzantinae Transcripta.* Boston, Byzantine Institute, 1952.
- Wellesz E. *A History of Byzantine Music and Hymnography.* Oxford, Clarendon, 1961.

# ИССЛЕДОВАНИЕ ДУХОВНОЙ СФЕРЫ ВЫЗДРАВЛИВАЮЩИХ ЛИЦ С АЛКОГОЛЬНОЙ И НАРКОТИЧЕСКОЙ ЗАВИСИМОСТЬЮ МЕТОДОМ ГЛУБИННЫХ ИНТЕРВЬЮ

**Екатерина Алексеевна Савина**

*Кандидат технических наук, магистр богословия;*

*Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет (Россия)*

katjasavina@mail.ru    ORCID: 0009-0005-1756-9628

---

DOI: 10.54700/tfpwbg91

---

**Аннотация.** Проблема зависимости от психоактивных веществ весьма актуальна в обществе, но научные исследования духовной сферы зависимых лиц недостаточны. В то же время известно, что именно в духовной сфере человека находится причина его заболевания. Целью работы было исследование свойств природы души лиц, зависимых от алкоголя и наркотиков, в динамике развития страсти и выздоровления от нее. Метод глубинных интервью в большой выборке позволил рассмотреть изменения таких свойств, как свобода, богообщение и общение с другими людьми, нравственность, любовь, творчество, разум и воля. Показано, что в сформированной зависимости человек бессилён в одиночку сопротивляться нарастающим нарушениям в душе. Поворот к выздоровлению происходит вмешательством Бога, что выглядит как удивительное стечение обстоятельств в готовности самого зависимого человека, и тогда личность зависимого человека, преодолевая нарушения природы души, может откликнуться на призыв Божий и начать успешно выздоравливать. В выздоровлении происходит восстановление природы души с помощью Бога и людей, и жизнь зависимого человека восстанавливается в очень большой степени. В статье приведены сравнения с историей Иова и с притчей о блудном сыне, позволяющие увидеть важные акценты в выздоровлении зависимых лиц. Программа «12 шагов» является действенным средством, способствующим выздоровлению от зависимости.

**Ключевые слова:** алкоголизм, наркомания, зависимость, свойства души, выздоровление, глубинные интервью.

**Для цитирования:** Савина Е. А. Исследование духовной сферы выздоравливающих лиц с алкогольной и наркотической зависимостью методом глубинных интервью // Сретенское слово. Москва : Изд-во Сретенской духовной академии, 2025. № 4 (16). С. 187–215. DOI: 10.54700/tfpwbg91

## A STUDY OF THE SPIRITUAL SPHERE OF DRUG ADDICTS AND ALCOHOLICS IN RECOVERY USING IN-DEPTH INTERVIEWS

**Ekaterina Alekseevna Savina**

*Ph.D. of Technical Sciences, master of Theology,*

*St. Tikhon's Orthodox Humanitarian University (Russia)*

katjasavina@mail.ru

ORCID: 0009-0005-1756-9628

---

DOI: 10.54700/tfpwbg91

---

**Abstract.** The problem of psychoactive substance addiction is a pressing concern in society, but scientific research into the spiritual sphere of addicts is insufficient. At the same time, it is known that the root cause of a person's illness lies in the spiritual sphere. The aim of this study was to investigate the properties of the soul's nature in individuals addicted to alcohol and drugs, as they develop their addiction and recover from it. A method of in-depth interviews with a large sample allowed us to examine changes in such qualities as freedom, communion with God and communication with others, morality, love, creativity, reason, and will. It was shown that once an addiction has formed, a person is powerless to resist the growing disturbances in their soul alone. A turn toward recovery occurs through God's intervention, which appears to be a remarkable coincidence in the addict's own readiness. Then, the addict's personality, overcoming the disturbances in their soul's nature, can respond to God's call and begin to successfully recover. In recovery, the

soul's nature is restored with the help of God and others, and the addict's life is restored to a very significant degree. The article draws comparisons with the story of Job and the parable of the prodigal son, highlighting important aspects of the recovery of addicts. The 12-step program is an effective tool for promoting recovery from addiction.

**Keywords:** alcoholism, drug addiction, addiction, spirituality, recovery, in-depth interviews.

**For citation:** Savina E. A. A study of the spiritual sphere of drug addicts and alcoholics in recovery using in-depth interviews // Sretensky Word. Moscow : Sretensky Theological Academy Publ., 2025. № 4 (16). Pp. 187–215. DOI: 10.54700/tfpwbg91

## Введение

Известно, что зависимость от алкоголя и наркотиков является заболеванием, поражающим организм, психологическое состояние человека, его общение с социумом (в первую очередь с семьей) и его духовную сферу, причем именно в последней находится главный фактор, формирующий зависимость [Иона (Займовский) 2021: 304]. Поэтому исследование духовной сферы зависимого человека в развитии заболевания и выздоровлении представляется очень важным.

Из практики известно, что нравственные ограничители, совестные выборы в активной зависимости перестают быть ведущими в жизни алкоголика или наркомана, и в выздоровлении человек может вернуться к ним. Но наблюдения извне (семья, специалисты) не в полной мере могут раскрыть картину духовных изменений в жизни наркомана или алкоголика. Собственные рассказы зависимых лиц, направленные особым образом с помощью глубинных интервью, повторяющиеся детали этих изменений, прямые свидетельства респондентов дают ценный материал для изучения зависимости. Анализ интервью с большим объемом выборки и разнообразием исходных характеристик респондентов позволяет исследовать зависимость как явление, отделяя его от истории конкретного человека. Особый интерес здесь представляет момент радикального поворота от развития зависимости к выздоровлению, возможность его осуществления. Основные результаты этой работы изложены в данной статье.

## Методика исследования

Описываемая работа является продолжением исследований, изложенных в статьях автора «Пилотное исследование духовно-нравственных факторов развития химической зависимости и выздоровления» [Савина (1) 2024] и «Формирование адекватной самооценки в семье как важный фактор профилактики зависимого поведения» [Савина (2) 2024]. Они позволили выявить ключевые позиции, которые необходимо было учесть при разработке сценария глубинных интервью и сформировать рабочую гипотезу. Особое внимание уделялось моменту начала выздоровления: «приход в себя» из притчи о блудном сыне (Лк 15, 17). Подготовка, проведение интервью и обработка полученных результатов были выполнены в соответствии с руководством [Белановский 2001: 57–130].

Рабочая гипотеза была сформулирована следующим образом:

1. Изменение свойств духовной природы человека в развитии зависимости состоит в поражении свободы нравственных выборов.
2. Начало употребления алкоголя и наркотиков связано с неблагоприятным детством и душевным состоянием.
3. Духовные проблемы зависимого человека включают потерю смысла жизни, своеволие, лживость, одиночество, идолослужение, эгоцентризм. Совестные муки не оказывают решающего действия на изменение человеком своей жизни.
4. Феномен «прихода в себя» зависимого человека осознается зависимыми людьми как вмешательство Бога в жизнь человека с его личным согласием на это изменение.
5. Вопреки повреждениям духовной природы, личность зависимого человека способна откликнуться на призыв Божий и обратиться к выздоровлению, вновь обретая помраченные ранее уникальные черты.
6. Восстановление духовной природы человека в выздоровлении включает приход к вере в Бога, доверие людям и заботу о них, чувство единства, обретение смысла жизни, осознание ценности себя и своего достоинства.
7. В реабилитации необходима глубокая работа с переживанием бессилия перед зависимостью как экзистенциальной позиции. Кеносис зависимого человека в отношениях с Богом становится условием усвоения благодатной помощи.

Была сделана выборка, более обширная, чем бывает при проведении глубинных интервью (обычно около 20). Это было связано с важностью темы исследования и необходимостью не только подтвердить или опровергнуть основную гипотезу, но и поиском особенностей пути выздоровления. Выборка состояла из 52 выздоравливающих лиц, зависимых от алкоголя и наркотиков с различными социологическими характеристиками. Все они имели срок трезвости более 1 года и прошли курс реабилитации в одном из реабилитационных центров (в основном в центре «Зебра», однако были респонденты из Сибири и других регионов РФ), чтобы, как и в пилотном исследовании, можно было уверенно говорить о начинающихся изменениях души респондента. Участие в реабилитационных программах научило их рефлексии и рассмотрению своей жизни с нравственной точки зрения. Социологические характеристики их приведены в **Табл. 1**.

№	Параметр	Количество, чел.
1	Мужчины/женщины.	42 / 10
2	Зависимость алкогольная/наркотическая.	11 / 41
3	Возраст 20–30 лет/30–40 лет/40–50 лет/50 и более.	4 / 20 / 23 / 5
4	Образование: среднее, высшее до зависимости / в выздоровлении.	20 27 / 5
5	Верующие до зависимости / в выздоровлении / не веруют.	22 / 28 / 2
6	Срок зависимого употребления алкоголя/наркотиков 1–5 лет/5–10 лет/10–20 лет/ более 20 лет.	1 / 12 / 27 / 12
7	Срок трезвости 1–2 года/3–5 лет/5–10 лет/более 10 лет.	12 / 11 / 15 / 14
8	Начало трезвости: реабилитационный центр / сообщества АА и АН.	45 / 7
9	Социализация (работа, учеба) в настоящее время: работает или учится / не работает.	50 / 2
10	Семейный статус: сохранили семью / создали свою семью в выздоровлении / нет своей семьи.	11 22 / 19

**Таблица 1** | Социологические характеристики участников глубинных интервью

Перед проведением интервью с респондентом заключалось информированное согласие, в котором разъяснялась цель интервью: научное исследование. Сообщалось, что будет проводиться аудиозапись интервью, которая будет потом расшифрована с соблюдением анонимности респондента, был описан способ обезличивания материала интервью: нумерация вместо имени, расшифровка в текстовый формат, исключение любых идентификационных данных как респондента, так и упоминаемых им других лиц, после чего аудиозапись уничтожается. Полученные тексты интервью также являются конфиденциальной информацией и не могут быть полностью опубликованы; публикуются, в том числе в данной работе, только отдельные цитаты, касающиеся конкретных свойств духовной природы человека.

Для проведения интервью на основании результатов пилотного исследования был подготовлен протокол интервью (Табл. 2).

№	Вопрос, тема для обсуждения
1	Знакомство (установление контакта) <sup>1</sup> .
2	Информированное согласие.
3	Прояснение терминов: духовная природа и ее свойства, личность.
4	Краткая история жизни: детство, начало употребления, период удовольствия в употреблении, начало проблем, кризис, начало выздоровления, срывы (если были). Актуальное состояние: устойчивое выздоровление.
5	В начале употребления можете ли Вы увидеть, как выбор правильного/неправильного, доброго или злого менялись в зависимости от разных условий (не только от употребления алкоголя или наркотиков)? Каковы были нравственные ориентиры и могли ли вы себя удерживать от того, что хочется, ради того, что считали важным и правильным?
6	В развитии зависимости и кризисах ее переживания что происходило с важными для Вас ценностями: свободы, любви? Потребности быть в единстве с другими людьми? Менялась ли потребность понимать смысл событий, узнавать новое? Менялась ли способность к какому-то творчеству, открытому общению? Что стало с кругом знакомых и друзей?

<sup>1</sup> Указанное в скобках — для помощи в направлении интервью (респонденту не сообщается).

7	«Приход в себя»/ «поворот к Богу»: когда и как случилась внутренняя перемена? Как Вы поняли, что это произошло, какие признаки, критерии? (Воспринимаете ли это как чудо?) Что это изменило в жизни?
8	Какие свойства Вашей души стали меняться в первую очередь? Что менялось затем? (Открытость, единство и общение; любовь и религиозность)?
9	Чувствовали ли Вы себя уникальным, и в чем? Как это менялось в течение жизни? Была ли потребность в принадлежности к какой-то группе людей?
10	Отношения с родителями: как они развивались? Какие они сейчас? Умершие родители: как с ними?
11	Путь к Богу кратко: вехи на пути, и сейчас: в кого верите? Как Вы проявляете это вовне, что Вы верите именно в Него (напр. Таинства, или какие-то особые молитвы)? Какова сейчас практика молитвы и богомыслия (чтение, евангельские группы и пр.)?
12	Есть ли в Вашей жизни благодарность?
13	Чувствуете ли Вы себя до сих пор зависимым человеком? В чем это проявляется? Есть ли до сих пор проблемы, относящиеся к жизни в зависимости, которые не удалось разрешить? Над чем работаете?
14	Как Вам удастся не возвращаться к прежнему образу жизни? Что этому способствует?
15	Каково Ваше отношение к зависимости и выздоровлению сегодня? Как Вы можете описать жизненный опыт, принесенный выздоровлением?
16	Что Вы еще хотите сказать в дополнение к сказанному?
17	Благодарность за интервью.

**Таблица 2** | Протокол проведения глубинного интервью (90–120 мин)

Интервью проводилось в безоценочном диалоге, инициатива направления которого предоставлялась респонденту, однако необходимо было в целом получить ответы на поставленные вопросы. Обращалось особое внимание на понимание смысла, который респонденты вкладывали в свои ответы, интерпретации их жизненного опыта. Прояснялись декларатив-

ные высказывания, исследовался репертуар мнений, ценностей, норм, мотивов, опыта, отношения к зависимости и выздоровлению. Если возникли скрытые данные, не проявляющиеся в прямых вопросах, производилась верификация в повторах, просьбах привести примеры, описать более подробно. Не допускались подсказки готовых ответов, задавались открытые и уточняющие вопросы, практиковалась открытая, доверительная манера общения. Указанные подходы представляют собой основы клинических интервью гуманистической психологии. Продолжительность интервью была от 1,5 до 2 часов.

Аудиозаписи расшифровывались с помощью программы Noted, затем полученные данные обрабатывались в соответствии с информированным согласием для обезличивания текста и сохранения анонимности респондента. Текстологический анализ был проведен с опорой на рекомендации пособия С. А. Белановского [Белановский 2021: 138].

Последовательность обработки полученных данных указана в Табл. 3.

№	Этап
1	Проведение интервью, аудиозапись (конфиденциально).
2	Расшифровка с переводом в текстовый формат (конфиденциально).
3	Составление аналитического описания некоторых интервью.
4	Выделение ключевых цитат.
5	Формирование списка кодов для всего массива данных.
6	Кодирование цитат каждого интервью в каждом из четырех разделов: 1) жизнь до зависимости; 2) развитие зависимости; 3) «приход в себя»; 4) выздоровление от зависимости.
7	Составление суммарных списков для всех интервью с примерами цитат из интервью.
8	Описание полученных результатов по кодам и соотнесение их со свойствами духовной природы.
9	Выводы

Таблица 3 | Обработка данных глубинных интервью

## Результаты исследования: Суммарные списки по кодам (примеры цитат из разных интервью<sup>2</sup>)

### Особенности жизни до зависимости

#### 1. Постоянное душевное неблагополучие (70%)

«Мне все время было некомфортно».

«Мне все время было не очень хорошо, и я должна была очень стараться, чтобы потом когда-то стало, наконец, все хорошо».

«Я прятался, так было легче жить. В какой-то момент понял, что впереди смерть, но пить не прекращал».

«В 10 лет мама умерла от рака. Я закрылся тогда. Травма была сильная, было очень сложно».

«Чтобы радоваться, надо было употреблять. Другие могли просто так “отрываться”, я — нет».

#### 2. Неполная семья, оставленность (59%)

«В 9 лет родители развелись. Мама пошла работать на двух работах, я на улице, кормили соседки, бабушки».

«Мама с папой развелись, когда мне было 12 лет, и я была очень рада. Потом они помирились, он возвращался, потом уходил, а меня никто не спрашивал!»

«Отец пил. Думал, никогда не буду таким, как он».

#### 3. Насилие в детстве (45%)

«Пьяный папа маму избивает».

«Родители пили, мне было страшно. Потом я плохо учился, меня ругали, и снова было страшно».

#### 4. Одиночество, невключенность в группы сверстников, избегание (45%)

«Не было живого общения».

«Пассивность».

«Обычно я чувствовала, что в семье есть тайна, и я не такая, как все».

«Я рано начала читать, в книги я убегала от своей жизни».

«Я часто был один, меня не принимали, я был всегда какой-то другой».

«Никому я не был интересен».

<sup>2</sup> Цитаты приводятся из текста интервью без коррекций.

### **5. Протестность, криминал (60%)**

«Я был конфликтный мальчик, добивался криком всего».

«Считал себя порядочным: красть надо красиво, чтобы не поймали».

### **6. Проблемы с обучением (45%)**

«Учился плохо, еле закончил 8 классов».

«С 3–4 класса все поняли, что с учебкой у меня что-то не то. Хотя я не прогуливал». «Учиться я не хотел и не мог. Все решают задачу, я все читаю условие».

### **7. Недостаток правил и жизненных принципов (55%)**

«Мне нужно было обязательно привлечь к себе внимание и одобрение, тогда я понимала, что я вообще есть».

«В 14 лет я вовсю пил, убеждений не было никаких, был абсолютно неуправляем. Воровал из дома, ругался матом, мечтал быть карточным игроком, обмануть кого-то и выиграть».

### **8. Холодность, недостаток сочувствия, сострадания (23%)**

«К отцу был сарказм, я все время напоминала ему его грехи».

«Делал, что хотел; нарушал все правила, делал это с удовольствием. Абсолютно эгоистическая жизнь».

### **9. Сознание своей исключительности (55%)**

«Я чувствовал себя самым умным, и одновременно хуже других».

«Всегда думал, что я уникальный, неповторимый, самый способный, самый умный». «Со мной не случится того, что случилось с двумя близкими наркоманами».

«Из-за моей уникальности меня никто и не понимает».

Приведенные цитаты являются иллюстрациями и не исчерпывают всего разнообразия высказываний респондентов. Однако прослеживаются следующие закономерности:

У многих респондентов было неблагополучное детство. Нередко это были алкогольные проблемы родителей, смерть родителей, разводы, насилие и другие душевные травмы. Вследствие этого у многих респондентов были проблемы с обучением и включенностью в группы сверстников и семью. Прослеживается также возможная генетическая предрасположенность к зависимости, что выражается в зависимости родителей, а также сниженном благополучии в трезвом состоянии еще в детстве.

Это вновь показывает, что вина человека за развитие у него зависимости не может быть всегда адекватной. При этом присутствует некоторое количество респондентов с относительно благополучным детством, но и они заявляют, в основном, о сниженном настроении в детстве, что стимулировало поиск алкоголя и наркотиков как средств совладания с плохим состоянием.

## Развитие зависимости

### *1. Начало регулярного употребления алкоголя или наркотиков, положительный эффект (100%)*

«Ощущение нормальной жизни (после употребления алкоголя или наркотика)».

«Счастье — это просто, вот в этой банке. Я не видела никакой угрозы».

«Потом, когда я попробовала наркотики, это снова был удивительный прекрасный мир».

«Почувствовал себя Богом, ощущение всемогущества».

### *2. Потеря нравственных ориентиров (81%)*

«С 15 лет началась уличная жизнь и преступления, надо же денег на наркотик».

«В 18 лет сел в тюрьму».

### *3. Потеря свободы (100%)*

«Абсолютная потеря свободы».

«Эта моя жизнь, которая тогда была, не моя будто. Я хотел дом, семью, работу, но никак не получалось».

«Наркотики казались мне выходом, спасением, но четыре года употребления сделали меня полностью зависимой от них».

«У меня выходов нет, я могу только пить».

### *4. Потеря способности любить (80%)*

«Блуд был сильно связан с пьянством».

«Ничего хорошего не было, никаких святых чувств».

### *5. Потеря открытости (63%)*

«Я постоянно боюсь, что обо мне подумают».

«Я боюсь, что во мне люди разочаруются. Иногда даже я двух слов связать не могу из-за этого страха».

**6. Потеря стремления к единству (45%)**

«Все больше в изоляции».

«Я не могу находиться среди людей, я буду как бы в стороне».

«Не хотелось ни с кем общаться».

**7. Потеря творческой способности (27%)**

«Осталась только базовая потребность — пить, и меня это угнетало».

**8. Снижение осмысленности жизни (81%)**

«Все время реальность и мои представления о ней не совпадали, и это вызывало боль».

«Я предпочла предъявлять миру претензии».

«Работа перестала иметь смысл».

«Я с Богом разговаривал грубо <...> говорил: если Ты меня не забираешь, покажи, что я могу сделать, или забери».

«Для меня стакан был важнее всего на свете. Я по-любому полз к нему, через белые горячки, эпилепсии».

**9. Потеря способности учиться (72%)**

«Бросил институт».

«Меня определили в ПТУ, практически все было прогуляно».

«С трудом закончил ВУЗ».

**10. Душевная боль (80%)**

«Трезвый мучился, уходил в запой — мучился еще больше».

«Мама ключи забрала и говорит: иди ты и умри, не могу жить с тобой, сынок».

«Вышла из детокса, хожу по сугробам и ищу спрятанную бутылку и кричу в небо: это не моя жизнь!»

«Бездомный».

Из приведенных цитат видно, что в начале развития зависимости употребление алкоголя и наркотиков переживается как обретение нормы или даже как счастье, что не позволяет осознать тревожные сигналы извне. Затем это переживание сменяется душевной болью, вновь стимулирующей употребление наркотиков или алкоголя теперь уже как «лекарства» от этой боли. Возникают переживания отчаяния, безнадежности и необходимость найти свое, хоть и мучительное, место в жизни действующего наркомана или алкоголика.

Почти все респонденты рефлексируют потерю свободы, что становится мучительным переживанием. Употреблению начинают сопутствовать другие разнообразные грехи: блуд, криминальные действия. Постепенно это приводит к потере нравственных ориентиров, у респондентов искажается различие добра и зла. Человек теряет способность любить и дружить, любовь заменяется использованием другого человека в своих целях, а также созависимостью со стороны близких, что приводит к потере семей и друзей, наступает одиночество.

Одновременно теряются другие признаки социализации: работа, способность и желание учиться. Некоторые теряют место жительства.

### **Фаза «поворот» («приход в себя»)**

#### ***1. Удивительное стечение обстоятельств (100%)***

«Совпало то, что я был в здравом уме, было жалко родителей, плюс я устал употреблять, разочаровался в нем, и были проблемы с финансами.

«Я лежал на диване, трезвый. Рядом книга прп. Паисия Святогорца. Начал читать — и произошел переломный момент. Я ощутил присутствие Бога. Через две недели употребил наркотик, и буквально сошел с ума. Сзади темная страшная сила, которая говорит о том, что прямо сейчас я должен умереть. Я начал молиться по молитвослову. Полночи стоял на коленях у икон, просил и каялся».

«Поехал в Армению в командировку, там есть копье сотника Лонгина — “копье судьбы”. Звоню оттуда жене: вот, я у “копья судьбы”. Она отвечает: твоя жизнь скоро изменится. Вернулся: жена ушла. Пошел выздоравливать, чтобы вернуть жену. Не получилось. Но стал выздоравливать».

«Недели две я был трезвый, и была тяга, я хотел выпить назло всем, и самому себе. Не работает ваша программа, пил, пью и буду пить! Но у меня не получилось выпить».

«Стыдно стало перед всеми, спать не мог».

#### ***2. Появление новой значимой помогающей фигуры (90%)***

«Батя (умер), лик его передо мной стоит, ругается на меня. Пообещал отцу».

«Потом была встреча в храме со старцем, молились вместе, очень глубокий был опыт». «У гаражей, где собирался умереть, появились сотрудники полиции, остановили, но отпустили, сказав, чтобы ехал домой или в РЦ».

### **3. Активность респондента (синергия) (100%)**

«Активно взялся за выздоровление, строго выполнял все инструкции. Стал видеть в этом смысл».

«Я приехал в центр в похмелье. Мне сказали: завтра, я руки опустил. Мне было так трудно остаться трезвым в этот день и ночь, но я остался трезвым и начал выздоравливать».

«Я узнал, что надо писать задания. Ужас. И не мог признаться, что почти не умею читать. Но я стал ходить каждый день, не изучать, а просто учить, что такое первый шаг. У меня стало получаться».

«Я понял, что либо я покончу жизнь, либо надо выздоравливать. И я написал родителям, попросил помощи».

«У меня выбор — либо не жить, либо выздоравливать».

«Спрашивал у всех, что делать, был согласен на все».

### **4. Ощущение освобождения от зависимости (100%)**

«Трезвая жизнь в центре показала, что могу не пить и жить хорошо. После прихода в центр больше не пил».

«Написал работу и удивился простоте решения: я зависимый, и никогда не смогу контролировать употребление, и, если продолжу, скоро умру».

### **5. Рефлексия чуда Божья: благодарность, вера (80%)**

«Через две недели почувствовал, что это действие Божье».

«Это были не мои мысли, чтобы остаться в центре, мне это было не свойственно».

«Внутренний голос, вот эта душа сказала: а ты послушай этих людей — и я стал делать, как люди мне говорили».

«Не мое это дело, Божье, что я пошел выздоравливать. До сих пор все, что со мной происходит, это чудо. Но надо самому “крутить педали, чтобы пейзажи менялись”».

«Несомненно, это было посещение Божье меня на самом дне».

«Бог меня Сам привел в “Зебру”, таким вот способом».

«Это Боженька мне помог, потому что я (перед этим) употребил такую дозу, при которой 100% в живых не остаются».

Поворот в жизни к выздоровлению, «приход в себя» (Лк 15, 17) наступает у практически всех респондентов неожиданно и рефлексивируется сначала как странное, удивительное стечение обстоятельств, затем в процессе

выздоровления — как чудо Божье, направленное действие Бога для возможного начала выздоровления. Тогда это вызывает благодарность и поддерживает веру в Бога.

В описании события поворота жизни к выздоровлению респонденты говорят об удивительном для них временном освобождении от необходимости употребления, как будто они получили возможность действовать для своего выздоровления. Активность респондента, его свободное решение оказывается главным фактором успеха. Одновременно многие респонденты говорят о новой помогающей фигуре, возникающей в этот момент.

Некоторые респонденты говорят о продолжении употребления после этого события еще в течение некоторого времени, но даже и с отсроченным эффектом, при активных действиях самого респондента, ему все же удается достичь успеха и начать выздоравливать. При этом сохраняется опыт трезвой жизни в выздоровлении, что препятствует отчаянию и стимулирует новые попытки начать выздоравливать. Таким образом, опыт вмешательства действия Бога в жизнь зависимого человека в фазе «поворота» обычно остается действенным, но не нарушающим свободу человека ошибаться и вновь начинать выздоравливать.

## **Выздоровление от зависимости**

### ***1. Признание своего бессилия в одиночку справиться с зависимостью (100%)***

«Заново все, полностью учился выстраивать свою жизнь. Я пришел с опущенными руками, просто помогите мне, я не знаю, что мне делать».

### ***2. Развитие нравственных ориентиров (80%)***

«Меньше стало потребительства».

«Стараюсь жить по совести, правильно. Но исповедь все равно часто: то там, то тут ошибусь».

«Поворот от эгоцентрической установки к сознанию себя частью мира».

«Полностью перестроил свою жизнь. Порвал все старые связи. Учился жить честно, признавать свою вину/неправоту, делать паузу: обдумывать поступки, жить в трезвости. Учился молиться и, главное, учился быть в общении (с Богом)».

«Тяжело работал на пилораме, заработанные деньги за малым вычетом на скучную жизнь отправлял детям».

«Перестал полагаться исключительно на свое мнение. Пришлось основательно “потоптаться” на своем эго».

### **3. Обретение свободы не употреблять наркотики и алкоголь (100%)**

«Всю свободу выбора сегодня, данную Богом, я предоставляю Ему. Свобода для меня — тяжкий труд. Я хочу жить с Ним. Пусть Он решает».

«Я начал чувствовать свободу только года через два-три трезвости. Легкость какую-то. Это была победа над своими страхами в том числе».

### **4. Способность любить (72%)**

«Два года прошло после смерти жены. Сейчас полюбил девушку снова, не думал, что смогу. Они с дочкой, как мама с дочкой. Свадьба у нас скоро».

«Меня часто жена спрашивает: “Любишь?” — “Люблю”. Мало ли какие чувства, а в любви надо жить».

«Я люблю жену. Это моя жена. Бывают ссоры, но это не меняет ничего. Может быть, она что-то не понимает, но я смог любить, потому что выздоравливаю».

### **5. Почитание родителей (68%)**

«Сейчас добрые отношения с мамой».

«Были серьезные проблемы с родителями жены, они меня никак не принимали, а живем мы в одном доме, они сейчас на меня по-другому смотреть стали, и я на них».

«Мы с мамой теперь говорим честно, все как думаем».

### **6. Религиозность (100%)**

«И вот, благодаря исповеди, причастию вера крепнет».

«О. Александр сказал, что Господь меня прощает, представляете, как важно было услышать это!»

«Уверовал после рождения дочери, всем сердцем и душой поверил, что Он есть. Благодарил Бога и начал с Ним разговаривать».

«У меня появилась такая поддержка, то есть любовь, забота, которую я никогда не ощущал — познакомившись с Богом и поняв, что это вообще такое».

«Я работаю два-два, в один из выходных дней обязательно хожу в храм. Раз в неделю причащаюсь».

«Я каждый день прошу Бога, чтобы Он вложил в меня слова, которыми я бы донес им (новичкам) выздоровление. У меня очень откровенные отношения с Богом. Могу во всем сознаться Ему».

«Я прошу Бога, чтобы Он дал поступить по Его правилам, а больше не прошу ничего».

«Есть Бог, вездесущий и всемогущий; Бог не наказывает, мы просто принимаем последствия своих поступков».

### **7. Благодарность (91%)**

«У меня много благодарности, она возникает сама собой».

«Я не бегу больше за деньгами. Я иду помогать людям».

«Я простил всех тех, кто меня мучил. Не знаю, благодарность или нет, но как-то чувствую».

«Помогаю Дому матери и ребенка в Смоленской области, который опекает храм Арх. Михаила, вожу туда вещи свои и собранные».

«Я благодарен не только Богу, но всем людям, даже полицейским, консультантам, всем людям, которые были вокруг меня».

«Раньше “спасибо” было “на автомате”, не оставляло следа. Теперь есть след, осознанный, теплый. Я благодарен всем, кто не был безразличен ко мне, и сам стараюсь не быть безразличным к другим».

### **8. Открытость и общение (80%)**

«Постепенно становился открытым, благодаря тем заданиям, которые мы писали».

«Есть друзья, с ними обсуждаем вопросы, и психологи есть, команда».

«Я встретила со своими старыми друзьями, они не пили, мы просто гуляли в парке, и я поняла, что раньше просто никогда не была на это спсобна».

### **9. Обретение единства (80%)**

«Мне очень важна сейчас включенность в группы, общение с наставником в Анонимных Наркоманах».

«Я прихожу в общество, когда мне нужно, плюс с радостью помогу, если кому нужно».

«Я гражданин РФ, мои деды и прадеды защищали нашу страну. Оказалось, что прадед — священник, это тоже дает внутреннюю силу».

### **10. Творческая способность (81%)**

«Наладил свой бизнес, и он развивается».

### **11. Формулирование смысла (100%)**

«Проснулся интерес к жизни».

«Перестал искать удовольствие как цель».

«И когда я помогала другим, я старалась отдать все, что могу».

«Я всё в себя смотрел, а теперь на окружающий мир. Любуюсь. Нет, я в себя тоже смотрю, но и на мир тоже теперь».

«Читал в школе у сына лекцию о зависимости. Отец сказал: я мечтал о том, что ты будешь преподавать в школе».

«Теперь смысл жизни — помогать другим выздоравливать».

### **12. Обучение (90%)**

«Я работала по шагам, отпрашивалась для этого от отдыха в центре».

«Получил обучение новой профессии, успешно работаю».

«В трезвости закончена вечерняя школа. Техникум закончен».

«В выздоровлении пошел на курсы, чтобы повысить профессиональный уровень. Сейчас успешно развиваюсь, выигрываю большие тендеры, это много ответственности, но я люблю работать».

### **13. Поддержание выздоровления (91%)**

«Хожу на группы, работаю по программе “12 шагов”, работаю с наставником».

«На послелечебку (поддерживающую программу) приезжаю, потребность есть. Пишу анализ дня, если есть что важное, ну, не каждый день. С Богом говорю».

В выздоровлении проходит «авансом» данное переживание свободы, теперь его надо найти и поддерживать действиями по выздоровлению. Однако довольно скоро появляется доверие людям, с которыми вместе респондент выздоравливает, открытое общение, и постепенно выстраиваются нравственные ориентиры, среди которых честность, открытость и готовность к изменениям занимают главное место.

В выздоровлении развивается религиозность как опыт Встречи и осознанного общения с Богом, приводящее нередко к воцерковлению, переживание благодарности людям и Богу за обретенную новую жизнь, жизнь наполняется процессом деятельного покаяния, которое включает не только раскаяние в прежних поступках, но системное изменение себя и своей жизни в отношении нравственной оценки своих поступков, искоренения иных грехов и страстей, поскольку респондент понимает: его вновь обретенная свобода прямо зависит от его постоянных действий в этом направлении, что составляет суть программы «12 шагов». Поэтому

эта программа становится эффективным путем выздоровления зависимого человека.

Процесс выздоровления последовательно изменяет отношения человека с людьми рядом и социумом вообще. Восстанавливаются отношения с близкими людьми, постепенно вновь приходит способность любить как жертвовать собой, своим временем, заботой другому человеку, образуются новые семьи. Выздоровливающий человек становится достаточно ответственным, чтобы успешно работать, учиться, заниматься творчеством, заботиться о детях и родителях, помогать выздоравливать другим зависимым.

Жизнь выздоравливающего человека становится более осознанной, планомерной. Нередко респонденты формулировали смысл своей жизни как служение другим людям, многие начинают работать в помогающих профессиях. Другие говорят о духовном росте, движении с Богом в направлении благополучия семей, детей, поиска смысла, что было невозможно в употреблении. Возможные, несмотря на усилия, срывы на пути выздоровления осознаются как системные глубокие ошибки, которые необходимо исправлять тем же путем покаяния.

Анализ глубинных интервью позволяет соотнести процессы развития зависимости и выздоровления со свойствами духовной природы человека, что представлено в **Табл. 4**.

№	Свойства духовной природы	Коды	Развитие зависимости	«Приход в себя»	Выздоровление от зависимости
1	Свобода	Свобода	Вскоре утрачивается.	Обретение «авансом».	Постепенно осознается.
2	Богообщение	Рефлексия чуда Божиего, религиозность.	Нет, или не ценится. Постепенно утрачивается, служение зависимости.	Изумление, осознание чуда.	Постепенно обретается в программе «12 шагов».
3	Общение с другими людьми	Открытость.	Утрачивается.	Доверие новой фигуре.	Быстро появляется.

4	Нравственность	Нравственные ориентиры, почитание родителей.	Систематически утрачивается, разрушается, отношения созависимости.		Постепенно формируется, главное: честность, открытость, готовность к изменениям. Появление внешнего мерила нравственности (заповеди, правила).
5	Единство	Единство	Одиночество		Быстро обретается в общении и общем деле выздоровления.
6	Любовь	Любовь	Постепенно утрачивается.		Способность медленно восстанавливается.
7	Творчество	Творчество	Уменьшается.		Постепенно восстанавливается.
8	Разум и познавательная способность	Способность к обучению	Уменьшается.		Быстро восстанавливается. Превосходит исходный уровень.
9	Воля	Активность, поддержание выздоровления	Утрачивается, заменяется вынужденным употреблением.		Быстро восстанавливается.
10	Роль личности	Смысл жизни, благодарность	Утрачивается, обезличивается, использование других людей.	Появляется как начало новой жизни. Благодарность.	Возрастает. Возникает осознанная система ценностей и смыслов.

**Таблица 4** | Свойства природы души человека и зависимость

Свобода при формировании зависимости вскоре, очевидно, утрачивается, и это влечет за собой повреждение всех указанных духовных свойств зависимого человека, страдают все его главные жизненные функции. Это выглядит как обезличивание, поскольку человек становится придатком зависимости, его жизнь обслуживает ее, все более лишая человека присущих ему духовных черт. В момент поворота его жизни к выздоровлению возни-

кают несколько крайне важных событий: Бог дарует человеку свободу от зависимости как бы «авансом» на некоторое время, и если человек примет этот дар, он начинает выздоравливать. Это сопровождается изумлением в переживании чуда, благодарностью, которые могут осознаваться только спустя некоторый срок выздоровления. В этот момент исчезает пассивность, личностность в человеке вновь начинает быть значимой, он совершает осознанные, еще непривычные для себя действия, поворачивающие его жизнь в направлении Бога и выздоровления. В выздоровлении в первую очередь восстанавливаются общение с другими людьми и переживание единства с ними, воля и разумные способности восстанавливаются сравнительно быстро, затем постепенно приходит уже стабильное переживание освобождения от власти зависимости, нравственное поведение и богообщение. Медленнее восстанавливается способность любить, что, наверное, обусловлено трудностью отказа от эгоцентрической установки зависимого человека. Таким образом, человек не только восстанавливается, но и развивается во всех духовных аспектах своего бытия. Оставаясь зависимым по физической природе, психологическим травмам и болезненным навыкам, человек превосходит свою природу личностно, восстанавливая ее и свою жизнь с помощью Бога на духовных основаниях и благодаря этому поддерживая трезвость и выздоровление от зависимости.

### **Обсуждение результатов исследований**

Главным духовным свойством, разрушающимся в зависимости, является **свобода** человека. Само слово «зависимость» предполагает потерю человеком способности свободно управлять своими поступками, намерениями и личностно строить свою жизнь. Конечно, это только отчасти связано с изменением биохимических процессов в мозге зависимого человека, скорее эти изменения являются одним из механизмов осуществления власти над человеком — дьявола. Виктор Франкл, прошедший концлагерь и переживший вышнюю, по-видимому, степень несвободы человека, пишет, что человеческая свобода остается всегда: несмотря на любые условия своего существования, человек свободен в своей позиции в отношении этих условий. «Он может также подняться над ними и таким образом открыться и войти в человеческое измерение <...> В конечном итоге человек не подвластен условиям, с которыми он сталкивается; скорее эти условия подвластны его решению. Сознательно или бессознательно он решает, будет

ли он противостоять или сдастся, позволит ли он себе быть определяемым условиями» [Франкл 1990: 77–78]. Опытнейший психиатр, он относит это понимание даже к психозам, к безумию человека [Там же: 79]. По-видимому, предрасположенность к зависимости, фаза, предваряющая зависимость (продромальный период), развитие зависимости, фаза поворота и процесс выздоровления — это искушение, испытание, которому подвергается человек по попущению Божию в личностном процессе преодоления зависимости. В этом процессе осуществляются два важнейших события: посещение Божие, совершающее поворот зависимого человека к выздоровлению, и осознанный длительный (возможно, длиною в жизнь) путь перестраивания своей жизни в совершенно ином направлении, что и становится условием преодоления зависимости. При этом трудные обстоятельства жизни в детстве, предвестники, а затем формирование зависимости происходит именно в подчинении человека условиям как биологически обусловленным (сильная потребность в употреблении вещества, состояние отмены), психологическим (выработанным способам поведения и системы защит и отрицаний), так и социальным (включенность в группы употребляющих, выпадение из социальной жизни) обстоятельствам. Это приводит к нравственной деградации: продолжая употребление наркотиков или алкоголя, человек последовательно преодолевает собственные нравственные запреты, все более становясь «иным» по отношению к себе самому. В описании этого самими наркоманами звучит: «Я — и моя зависимость», «Доктор Джекил — и мистер Хайд»<sup>3-4</sup>. Обычно это относят ко все большему возрастанию ценности употребления алкоголя или наркотиков в иерархии системы ценностей человека [МКБ-10. URL: <https://mkb-10.com/index.php?pid=4048>], но православному человеку становится очевидной все большая власть над человеком дьявольских сил, перед которыми человек бессилен. Получив власть над человеком и сделав его зависимым, бесы стремятся не только физически погубить его, но перед этим заставить тяжело страдать и нравственно погибнуть. Промысл Божий таков, что человек может получить Господню помощь, преодолевая таким образом действие вражьих сил. Но измененное сознание зависимого человека — не только

<sup>3</sup> Персонажи классического рассказа Р. Стивенсона «Странная история доктора Джекила и мистера Хайда».

<sup>4</sup> Ср. этот мотив в поэме «Черный человек» С. Есенина и в иных произведениях классиков.

в смысле психиатрическом, но и в личностном смысле — не позволяет ему обратиться самому за этой помощью. Тогда Бог действует Сам, в фазе поворота человека к выздоровлению вмешиваясь в его жизнь, приходя за ним, как за пропавшей овцой (Лк 15, 4–6), что выражается в удивительном стечении обстоятельств, побуждающих человека к выздоровлению, а то и прямо в чудесах. Любовь Божия спасительна, но от человека по-прежнему зависит, захочет ли он ее усвоить, принять. В этот момент возникает подлинная свобода, утраченная человеком в зависимости как бесценный дар Самого Бога. Образ Божий неустраним в человеке при любых бесовских нападениях: «образ Божий является самым существом нашей души, и что при падении в грех человек все равно не теряет образ Божий, даже и во аде» [Игнатий (Брянчанинов), свт. 2019: 273].

Далее в жизни зависимого человека, по-прежнему зависимого, поскольку Бог не отменяет своих решений, возникает дилемма: либо *свободное* возвращение к прежней жизни в употреблении наркотиков или алкоголя, что провоцируется все теми же биологическими, психологическими и социальными условиями его жизни, либо *свободное* решение изменить свою жизнь так, чтобы употребление наркотиков и алкоголя стало в ней бессмысленным и нежеланным. В первом решении бесовские силы подхватят человека и приведут его к худшим бедам, во втором — Сам Бог будет способствовать его осуществлению. Без Него зависимому человеку в искушениях бесов не устоять. «В спасающихся всегда действуют благодать и свобода вместе: ни свобода ничего не может сделать спасительного без благодати, ни благодать действовать во спасение без свободы» [Феофан Затворник, свт. 2005: 430–431]. Личность человека является именно тем началом, откликающимся на Божественный призыв. В жизни зависимого человека проявляется прекрасное прозрение В. Н. Лосского о том, что «личность, содержа в себе свою природу, природу превосходит <...> этим превосходством дает ей существование как природе человеческой...» [Лосский 1995: 115].

В описании страданий зависимого человека возникает сравнение со страданиями Иова. Конечно, Иов — праведник, а алкоголик — нет. Иов страдает невинно, а наркоман внес вклад в развитие своей зависимости и жил жизнью, полной греха. Однако они оба пришли к плачевному положению полной человеческой униженности и покинутости, их предавали близкие люди, они теряли все в своей жизни, а окружающие их осуждали и надмевались: «Покайся!» Но не все так просто было в жизни зависимого

человека: нужно было найти смысл того, что с ним произошло. Иов искал смысл своего страдания, пророчески взывая к «Посреднику», и получил ответ от Бога. Выслушав Бога, говорящего ему о величии Творца и о страшной силе левиафана-дьявола и победе Бога над ним, Иов сказал: *Так, я говорил о том, чего не разумел, о делах чудных для меня, которых я не знал. Выслушай, взывал я, и я буду говорить, и что буду спрашивать у Тебя, объясни мне. Я слышал о Тебе слухом уха; теперь же мои глаза видят Тебя; поэтому я отрекаюсь и раскаиваюсь в прахе и пепле* (Иов 42, 3–6). Смирение праведника перед Богом стало смыслом его страдания. Зависимый человек, как Иов, который услышал слова Бога о левиафане: *...сделает ли он договор с тобою, и возьмешь ли его навсегда себе в рабы?* (Иов 40, 23), понял, что он бессилен перед властью беса-зависимости и, перестав обвинять судьбу — Господа — за свои несчастья, склонился перед Ним. Выздоровление пришло со смирением и поручением себя воле Бога. Именно явление Бога Иову-праведнику разрешило его спор с Богом. Вмешательство Бога в жизнь зависимого человека привело его к покаянию и повороту его жизни к выздоровлению.

Из приведенных рассуждений следует, что решение изменить жизнь в соответствии с волей Бога непременно должно включать в себя важные условия:

1. Признание наличия своей зависимости и невозможности ей противостоять, смирение;
2. обращение за помощью к другим выздоравливающим людям и Богу;
3. принятие этой помощи и применение ее к собственной жизни:
  - общение с выздоравливающими людьми и обретение опыта выздоровления и поддержки;
  - нравственное обновление;
  - восстановление отношений с окружающими людьми, в первую очередь с семьей;
  - молитва и богомыслие;
  - путь воцерковления;
  - помощь другим людям, принявшим решение выздоравливать.

Все это составляет смысл программы «12 шагов» (за исключением воцерковления, что тем не менее часто происходит уже вне рамки программы).

Вокруг содержания программы «12 шагов» существуют дискуссии, некоторые авторы выступают резко против нее. Основными возражениями

являются протестантское происхождение программы и отсутствие связи ее с Церковью, при этом программе часто приписывают ошибки, ей не принадлежащие (например, предложение выдумать себе бога, в которого затем верить). Однако российский опыт выздоровления тысяч людей по программе «12 шагов» ясно показывает не только ее эффективность в преодолении страсти, но и приход человека к вере, часто венчающийся воцерковлением выздоравливающего человека, а также его близких. Церковные исследования этого феномена (иг. Иона (Займовский) [Иона (Займовский) 2021: 73–254], А. А. Воат [Воат 2020]) показали, что программа «12 шагов» вполне совместима с православной верой; первоиерарх Церкви Патриарх Алексий II благословлял взаимодействие Церкви с этой программой [Беседа со Святейшим Патриархом Московским и всея Руси Алексием II. URL: <https://www.aaspb.ru/Pisma/Pismo4.htm>], а Святейший Патриарх Кирилл указывал, что «негативное отношение духовенства к программе “12 шагов” зависит от степени осведомленности. Никаких богословских предпосылок отвергать программу нет» [Отношение Церкви к программе «12 шагов» URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5173579.html>].

Новозаветной аллюзией выздоровления зависимого человека, конечно, служит притча о блудном сыне (Лк 15, 11–32). Тут все буквально: взяв у отца половину наследства, обидев его тем, что уже сейчас «похоронил» его в своем сознании, младший сын ушел в «страну далече» и промотал все наследство, живя распутно. Сказанное очень точно описывает отношения в семье зависимого и насколько далека его жизнь в зависимости от семьи. Конечно, наркоман или алкоголик начал нуждаться, часто он и правда голодает, живет бездомной жизнью, падает социально так, как не мог себе представить. С голодным блудным сыном, когда он пас свиней, под деревом, случилось чудо: он пришел в себя и обрел дух покаяния. Голод — недостаточное условие для чуда перемены в человеке. Посещение Божие вернуло ему статус сына своего отца. Так и с зависимым человеком: вмешательство Бога возвращает его к себе самому, личность человека начинает быть активной, действовать в сторону выздоровления. Блудный сын шел долго домой, и зависимый человек медленно приходит в себя. Блудный сын рассуждал о своем недостойнстве, а встретил любовь и прощение отца. Зависимый человек тоже встречает безусловную любовь Бога и близких, которые стараются не укорять его прошлым. Возникает сложная тема отношений со старшим братом: он лже-праведник, потому что осудил младшего. Притча

предоставляет читателю самому представить, что теперь будет в отношениях братьев. Наркоман и алкоголик тоже встречается с лже-праведностью социума в своем выздоровлении. Таким образом, смысл притчи, проявляющийся в безусловной верности и любви отца к сыну, оказывается реальностью жизни выздоравливающего зависимого человека.

Важнейшими духовными свойствами, раскрывающимися в процессе выздоровления, являются, в первую очередь, свобода и любовь Божия, находящая ответ в сердце выздоравливающего человека в виде благодарности, изумления перед действием Бога в жизни зависимого человека и потребности служения другим людям. Это приводит к осознанию ценности единства с другими людьми, глубины общения и жертвенной любви, что впоследствии формирует глубокие и прочные семейные отношения. Раскрывающаяся с помощью Божьей красота мира как творения стимулирует в человеке творческое начало и стремление познавать себя и мир, что выражается в творческой деятельности, потребности учиться и развивать себя. Таким образом, все главные свойства души в личности человека снова начинают жить и проявлять себя в выздоровлении.

## Источники

- Игнатий (Брянчанинов), свт.* Об образе и подобию Божьих в человеке // Избранные творения. Москва : Духовное преображение, 2019. 816 с.
- Феофан Затворник, свт.* Толкование на 2-е Послание св. ап. Павла к Фессалоникийцам / Толкование посланий апостола Павла к Солунянам, к Филимону, к Евреям. Москва : Правило веры, 2005. 624 с.

## Литература

- Белановский С. А.* Индивидуальное глубокое интервью. Москва : Никколо-Медиа, 2001. 320 с.
- Белановский С. А.* Глубокое интервью и фокус-группы. Москва : Litres, 2021. 448 с.
- Беседа со Святейшим Патриархом Московским и всея Руси Алексием II. URL: <https://www.aaspb.ru/Pisma/Pismo4.htm>.; Православный центр

помощи. URL: <http://www.metanoia.msdm.ru/programma-12-shagov.html?showall=&start=1> (дата обращения: 15.01.2020).

Воат А. А. Двенадцатишаговая программа: культ или эффективный метод выздоровления от зависимости? / Доклад на Рождественских чтениях 2020 г. URL: <https://new.zebra-center.ru/wp-content/uploads/2026/01/diskussiya.pdf> (дата обращения: 15.01.2020).

Иона (Займовский), иг., Кузьмин Р. Ю. Богословие и зависимость. Опыт построения христианской аддиктологии. Москва : Практика, 2021. 304 с.

Лосский В. Н. Богословское понятие человеческой личности // По образу и подобию. Москва : Издательство Свято-Владимирского братства, 1995. 196 с.

МКБ-10. Психические расстройства и расстройства поведения, связанные с употреблением психоактивных веществ (F10–F19). URL: <https://mkb-10.com/index.php?pid=4048> (дата обр. 27.08.2025).

Отношение Церкви к программе «12 шагов». Официальный сайт Русской Православной Церкви. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5173579.html> (дата обращения: 15.01.2020).

Савина Е. А. (1). Пилотное исследование духовно-нравственных факторов развития химической зависимости и выздоровления // Гуманитарное пространство. Международный альманах. Т. 13. № 4. 2024. С. 372–389.

Савина Е. А. (2). Формирование адекватной самооценки в семье как важный фактор профилактики зависимого поведения // «Угрешский сборник». Труды преподавателей Николо-Угрешской православной духовной семинарии. 2024. Вып. 14. С. 174–184.

Франкл В. Человек в поисках смысла. Москва : Прогресс, 1990. 368 с.

## References

Belanovskii S. A. *Glubokoe interv'yu i fokus-gruppy* [In-Depth Interviews and Focus Groups]. Moscow, Litres Publ., 2021. 448 p.

Belanovskii S. A. *Individual'noe glubokoe interv'yu* [Individual In-Depth Interview]. Moscow, Nikkolo-Media Publ., 2001. 320 p.

- Beseda so Svyateishim Patriarkhom Moskovskim i vseya Rusi Aleksiem II* [Interview with His Holiness Patriarch Alexy II of Moscow and All Rus']. Available at: <https://www.aaspb.ru/Pisma/Pismo4.htm>.; Pravoslavnyi tsentr pomoshchi [Orthodox Help Center]. Available at: <http://www.metanoia.msdm.ru/programma-12-shagov.html?showall=&start=1> (accessed 15.01.2020).
- Frankl V. *Chelovek v poiskakh smysla* [Man's Search for Meaning]. Moscow, Progress Publ., 1990. 368 p.
- Iona (Zaimovskii), ig., Kuz'min R. YU. *Bogoslovie i zavisimost'. Opyt postroeniya khristianskoi addiktologii* [Theology and Addiction. The Experience of Building Christian Addictive Studies]. Moscow, Praktika Publ., 2021. 304 p.
- Losskii V. N. [Theological Concept of the Human Personality]. *Po obrazu i podobiyu* [In the Image and Likeness]. Moscow, the Holy Vladimir Brotherhood Publ., 1995. 196 p. (In Russ.)
- MKB-10. Psikhicheskie rasstroistva i rasstroistva povedeniya, svyazannye s upotrebleniem psikoaktivnykh veshchestv (F10–F19)* [ICD-10. Mental and behavioral disorders associated with psychoactive substance use (F10–F19)]. Available at: <https://mkb-10.com/index.php?pid=4048> (accessed 27.08.2025).
- Otnoshenie Tserkvi k programme "12 shagov"*. *Ofitsial'nyi sait Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi* [The Church's attitude to the "12 steps" program. Official website of the Russian Orthodox Church]. Available at: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5173579.html> (accessed 15.01.2020).
- Savina E. A. (1). [Pilot study of spiritual and moral factors in the development of chemical dependence and recovery]. *Gumanitarnoe prostranstvo. Mezhdunarodnyi al'manakh* [Humanitarian space. International almanac]. 2024, vol. 13, no. 4, pp. 372–389. (In Russ.)
- Savina E. A. (2). [Formation of adequate self-esteem in the family as an important factor in the prevention of addictive behavior]. *Ugreshskii sbornik. Trudy prepodavatelei Nikolo-Ugreshskoi pravoslavnoi dukhovnoi seminarii* [Ugreshsky collection. Works of teachers of the Nikolo-Ugreshskaya Orthodox Theological Seminary]. 2024, issue 14, pp. 174–184. (In Russ.)
- Voat A. A. *Dvenadtsatishagovaya programma: kul't ili ehffektivnyi metod vyzdovleniya ot zavisimosti? Doklad na Rozhdestvenskikh chteniyakh 2020 g.*

[The Twelve-Step Program: A Cult or an Effective Method of Addiction Recovery? Presentation at the 2020 Christmas Readings]. Available at: <https://new.zebra-center.ru/wp-content/uploads/2026/01/diskussiya.pdf> (accessed 15.01.2020).

# СРЕТЕНСКОЕ СЛОВО

**SRETENSKY WORD**

**№ 4 (16) 2025**

**ВЫХОДИТ ЧЕТЫРЕ РАЗА В ГОД**

Редактор	<i>И. Е. Ковынева</i>
Редактор английских текстов	<i>Н. Ю. Гвоздецкая</i>
Макет, обложка	<i>М. Ю. Мыскин</i>
Корректор	<i>Т. Л. Коробкова</i>
Верстка	<i>Н. Л. Харитонова</i>

**Учредитель и издатель: Сретенская духовная академия**

Формат 70x100/16 Объем 13,5 п.л. Тираж 150 экз.

Бумага офсетная. Зак. №

Подписано в печать 12.03.2026

Отпечатано в типографии «Белый ветер»

Москва, ул. Щипок, д. 28

тел.: 8(495) 651-84-56

e-mail: [wwprint@mail.ru](mailto:wwprint@mail.ru)

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

Эл. почта редакции: [journal@sdamp.ru](mailto:journal@sdamp.ru)

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

Телефон: 8(499) 490-12-23

