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

ВЕСТНИК
Екатеринбургской духовной семинарии

BULLETIN
of the Ekaterinburg Theological Seminary

№ 55
2026

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

ВЕСТНИК

ЕКАТЕРИНБУРГСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

№ 55
2026

Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2026. № 55

Журнал основан в 2011 г.
Выходит 4 раза в год

Зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор)
Свидетельство о регистрации
ПИ № ФС77–42826 от 01 декабря 2010 г.

Учредитель: Религиозная организация — духовная образовательная организация высшего образования «Екатеринбургская духовная семинария Екатеринбургской Епархии Русской Православной Церкви»
624090, Свердловская область, г. о. Верхняя Пышма, г. Верхняя Пышма, пр-кт Успенский, зд. 2/2А

«Вестник Екатеринбургской духовной семинарии» — рецензируемый научно-богословский журнал открытого доступа, является дискуссионной платформой для обмена мнениями по вопросам, касающимся всего многообразия научных проблем, связанных с православием. Журнал публикует оригинальные исследовательские статьи, историографические обзоры, заметки, источники, рецензии, затрагивающие теологические, институциональные, политические, социальные, культурные, интеллектуальные аспекты истории и современного состояния православия, охватывая все регионы мира

С 25 апреля 2018 г. журнал входит в Перечень рецензируемых научных изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученой степени кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук (Перечень ВАК) по научным специальностям: «Теоретическая теология» (5.11.1), «Историческая теология» (5.11.2), «Практическая теология» (5.11.3), «Отечественная история» (5.6.1), «Историография, источниковедение и методы исторического исследования» (5.6.5)

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

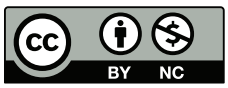
Издается по благословению Высокопреосвященного Евгения, митрополита Екатеринбургского и Верхотурского

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

Журнал индексируется в БД:
Directory of Open Access Journals (DOAJ);
European Reference Index for the Humanities and the Social Sciences (ERIH PLUS);
Российский индекс научного цитирования (РИНЦ) (контракт No 406-12/2011R)

Оформить бесплатную подписку на журнал в электронном виде можно, направив письмо на электронную почту журнала в свободной форме с просьбой присылать свежие номера

Адрес издателя и редакции: 624090, Свердловская область, г. о. Верхняя Пышма, г. Верхняя Пышма, пр-кт Успенский, зд. 2/2А. Редакция журнала «Вестник Екатеринбургской духовной семинарии»
Тел.: +7 (343) 311-99-40
E-mail: vestnik-eds@ya.ru
Сайт: https://epds.ru/bulletin/



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

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

Vestnik Ekaterinburgskoi dukhovnoi seminarii

BULLETIN

OF THE EKATERINBURG THEOLOGICAL SEMINARY

No. 55
2026

Bulletin of the Ekaterinburg Theological Seminary. 2026. No. 55

The Journal was founded in 2011
The Journal comes out 4 times per year

Registered by the Federal Service for Supervision of Communications, Information Technology, and Mass Media (Roskomnadzor).
Mass media registration certificate PI FS 77-42826 as of December 01, 2011

Founded by Religious organisation — spiritual educational organisation of higher education "Ekaterinburg Theological Seminary of the Ekaterinburg Eparchy of the Russian Orthodox Church"
2/2A, Uspensky Prospekt, 624090 Verkhnyaya Pyshma, Sverdlovsk region, Russian Federation.

"Bulletin of the Ekaterinburg Theological Seminary" is a peer-reviewed open-access scientific and theological journal, a discussion platform for the exchange of opinions on issues concerning the whole variety of scientific problems related to Orthodoxy. The journal publishes original research articles, historiographical reviews, notes, sources, and reviews touching upon theological, institutional, political, social, cultural, and intellectual aspects of the history and the current state of Orthodoxy, covering all regions of the world

Since 25 April 2018, the journal is included in the List of peer-reviewed scientific editions, in which the main scientific results of dissertations for the degree of candidate of sciences, for the degree of doctor of sciences should be published (List of the Higher Attestation Commission) in the scientific specialties: "Theoretical Theology" (5.11.1), "Historical Theology" (5.11.2), "Practical Theology" (5.11.3), "Domestic History" (5.6.1), "Historiography, Source Study and Methods of Historical Research" (5.6.5)

Approved by the Synodal Information Department of the Russian Orthodox Church.
Certificate No. 200 dated 8 February, 2012

The Journal is published with the blessing of His Eminence Evgeny,
Metropolitan of Ekaterinburg and Verkhoturie

The Journal is included in the Church-wide list of peer-reviewed editions, which should publish the results of research of candidates for the degrees of Doctor of Theology, Doctor of Church History and Candidate of Theology

The Journal is indexed in:
Directory of Open Access Journals (DOAJ);
European Reference Index for the Humanities and the Social Sciences (ERIH PLUS);
Science Index (eLibrary)

One can subscribe to the Journal free of charge electronically by sending a free-form letter with a request to send the latest issues to the Journal's e-mail

Editorial Office and Publisher's Address: 2/2A, Uspensky Prospekt, 624090 Verkhnyaya Pyshma, Sverdlovsk region, Russian Federation. Editorial Board of the journal "Bulletin of Ekaterinburg Theological Seminary".
E-mail: vestnik-eds@ya.ru
Site: https://epds.ru/bulletin/

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

Главный редактор

И. В. Починская, д-р ист. наук (Российская Федерация, г. Екатеринбург, Уральский федеральный университет им. первого Президента России Б. Н. Ельцина).

Первый заместитель главного редактора

иером. Корнилий (А. А. Зайцев), канд. богосл. (Российская Федерация, г. Екатеринбург, Екатеринбургская духовная семинария).

Заместители главного редактора

П. И. Мангилёв, прот., канд. ист. наук, доц. (Российская Федерация, г. Екатеринбург, Екатеринбургская духовная семинария);
С. Ю. Акишин, канд. богосл., канд. ист. наук, доц. (Российская Федерация, г. Екатеринбург, Екатеринбургская духовная семинария).

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

В. В. Высокова, д-р ист. наук, доц. (Российская Федерация, г. Екатеринбург, Уральский федеральный университет им. первого Президента России Б. Н. Ельцина); **Н. А. Дьячкова**, д-р филол. наук, проф. (Российская Федерация, Екатеринбург, Миссионерский институт); **В. А. Есипова**, д-р ист. наук (Российская Федерация, Томск, Томский государственный университет); **А. С. Колчерин**, прот., д-р церк. ист., проф. (Российская Федерация, Казань, Казанская православная духовная семинария); **М. В. Корогодина**, д-р ист. наук (Российская Федерация, г. Санкт-Петербург, Библиотека Академии наук); **Т. В. Кущ**, д-р ист. наук, доц. (Российская Федерация, г. Москва, Институт всеобщей истории РАН); **М. Лаврешук**, прот., Dr. Hab. (Польша, Университет в Белостоке); архим. **Макарий (Веретенников)**, д-р богосл., проф. (Российская Федерация, Сергиев Посад, Троице-Сергиева лавра); **Д. И. Макаров**, д-р филос. наук, доц. (Российская Федерация, Екатеринбург, Екатеринбургская духовная семинария); **А. В. Мангилёва**, д-р ист. наук, доц. (Российская Федерация, Екатеринбург, Екатеринбургская духовная семинария); **А. Н. Марченко**, прот., д-р ист. наук, проф. (Российская Федерация, Москва, Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых Кирилла и Мефодия); **Мефодий (С. А. Зинковский)**, епископ, д-р богосл., канд. техн. наук (Российская Федерация, Москва, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет; Санкт-Петербург, Институт теологии при СПбГУ); **Е. Остапчук**, Dr. Hab., проф. (Польша, Варшава, Христианская теологическая академия); **Н. П. Парфентьев**, д-р ист. наук, д-р искусствоведения, проф. (Российская Федерация, Челябинск, Южно-Уральский государственный университет (Национальный исследовательский университет)); **Е. К. Пиотровская**, д-р ист. наук, ст. научн. сотр. (Российская Федерация, Санкт-Петербург, Санкт-Петербургский институт истории РАН); **Н. Ю. Сухова**, д-р церк. ист., д-р ист. наук, проф. (Российская Федерация, Москва, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет); **Х. Ханник**, Dr. Hab., проф. (Германия, Вюрцбург, Вюрцбургский университет); **П. В. Хондзинский**, прот., д-р богосл., канд. теологии, доц. (Российская Федерация, Москва, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет); **И. В. Христов**, д-р филос., проф. (Болгария, София, Софийский университет им. св. Климента Охридского); **О. Е. Шелудякова**, д-р искусствоведения, проф. (Российская Федерация, Екатеринбург, Уральская государственная консерватория им. М. П. Мусоргского).

Ответственный секретарь

И. А. Никулин, прот., канд. богосл., канд. ист. наук, доц. (Польша, Белосток).

Editor-in-Chief

Irina V. Pochinskaya, Dr. Sci. (History) (Russian Federation, Ekaterinburg, Ural Federal University of the First President of Russia B. N. Yeltsin).

First Deputy Editor-in-Chief

Korniliy (Alexei A. Zaytcev), Hierom., Cand. Sci. (Theology) (Russian Federation, Ekaterinburg, Ekaterinburg Theological Seminary).

Deputy Editors

Petr I. Mangilev, Archpr., Cand. Sci. (History), Associate Professor (Russian Federation, Ekaterinburg, Ekaterinburg Theological Seminary);

Sergey Yu. Akishin, Cand. Sci. (Theology and History) (Russian Federation, Ekaterinburg, Ekaterinburg Theological Seminary).

EDITORIAL COUNCIL

Veronika V. Vysokova, Dr. Sci. (History), Associate Professor (Russian Federation, Ekaterinburg, Ural Federal University of the First President of Russia B. N. Yeltsin); **Natalia A. Diachkova**, Dr. Sci. (Philology), Professor (Russian Federation, Ekaterinburg, Missionary Institute); **Valeriya A. Esipova**, Dr. Sci. (History) (Russian Federation, Tomsk, Tomsk State University); **Alexey S. Kolcherin**, Archpr., Dr. Sci. (Church History), Professor, (Russian Federation, Kazan, Kazan Orthodox Theological Seminary); **Maria V. Korogodina**, Dr. Sci. (History) (Russian Federation, St. Petersburg, Russian Academy of Sciences Library); **Tatiana V. Kushch**, Dr. Sci. (History), Associate Professor (Russian Federation, Moscow, Institute of World History RAS); **Marek Ławreszuk**, Archpr., Dr. Hab. (Poland, Białystok University); **Makary (Petr I. Veretennikov)**, Archim. Dr. Sci. (Theology), Professor (Russian Federation, Sergiev Posad, Holy Trinity-St. Sergius Lavra); **Dmitry I. Makarov**, Dr. Sci. (Philosophy), Associate Professor (Russian Federation, Ekaterinburg, Ekaterinburg Theological Seminary); **Anna V. Mangileva**, Dr. Sci. (History), Associate Professor (Russian Federation, Ekaterinburg, Ekaterinburg Theological Seminary); **Alexey N. Marchenko**, Archpr., Dr. Sci. (History), Professor (Russian Federation, Moscow, Ss. Cyril and Methodius All-Church School of Post-Graduate and Doctoral Studies); **Methodius (Stanislav A. Zinkovsky)**, Bishop, Dr. Sci. (Theology) (Russian Federation, Moscow, Orthodox Humanities University of St. Tikhon; St. Petersburg, Institute of Theology at St. Petersburg State University); **J. Ostapczuk**, Dr. Hab., Professor (Poland, Warsaw, Christian Theological Academy); **Nikolai P. Parfentiev**, Dr. Sci. (History and Art History), Professor (Russian Federation, Chelyabinsk, South Ural State University (National Research University); **Elena K. Piotrovskaya,** Dr. Sci. (History) (Russian Federation, Saint Petersburg, St. Petersburg Institute of History of the Russian Academy of Sciences); **Natalia Yu. Sukhova**, Dr. Sci. (History and Church History), Professor (Russian Federation, Moscow, Orthodox Humanities University of St. Tikhon); **Christian Hannick**, Dr. Hab., Professor (Germany, University of Würzburg); **Pavel V. Khondzinsky**, Archpr., Dr. Sci. (Theology), Associate Professor (Russian Federation, Moscow, St. Tikhon Orthodox Humanitarian University); **Ivan Christov**, PhD (Philosophy), Professor (Bulgaria, Sofia University of St. Clement of Ohrid); **Oksana E. Sheludyakova**, Dr. Sci. (Art History), Professor (Russian Federation, Ekaterinburg, Musorgsky Ural State Conservatory).

Executive Secretary Associate

Ivan A. Nikulin, Archpr., Cand. Sci. (Theology and History), Associate Professor (Poland, Białystok).

СОДЕРЖАНИЕ

БОГОСЛОВИЕ

Савельев К. А., диак. Богословие митрополита Макария (Булгакова) в оценках святителя Филарета Московского и священномученика Илариона (Троицкого) **9**

Хондзинский П. В., прот. 13–15-е правила Двукратного Собора в экклесиологических дискуссиях первой половины XX в. **28**

Шаронов В. И. Величие мысли: жизнь и наследие А. А. Ванеева. Часть II **50**

ИСТОРИЯ И БОГОСЛОВИЕ НЕХРИСТИАНСКИХ РЕЛИГИЙ

Козлов Г. В. Исторический метод толкования коранического текста. Становление образа гурий в контексте Корана **72**

ЛИТУРГИКА

Епифаний (Булаев), иером. К вопросу о разработке непротиворечивой системы классификации рукописных Октоихов **90**

Парфентьева Н. В., Парфентьев Н. П. Эволюция распева славника «Возыде Бог» празднику Вознесения Господня в певческих рукописях конца XII — XV в. **120**

Абросимов А. А. Три типа символических толкований богослужения в богословии протопресвитера Александра Шмемана **138**

РЕЛИГИОЗНАЯ ЖИЗНЬ В КОНТЕКСТЕ РУССКОЙ ИСТОРИИ

Семенов О. В. Сибирские ямщики в структуре российского общества до конца XVII в. . . . **161**

Романюк Т. С. К вопросу об административном и церковном подчинении Яицкого казачьего войска с основания и до середины 1720-х гг. **192**

КНИЖНАЯ КУЛЬТУРА

Полетаева Е. А., Сапожникова О. С. Автограф старца Боголепа (Львова) и исторический контекст Повести о преподобном Никодиме **206**

Драгайкина Т. А. Книги ректора Тобольской духовной семинарии архимандрита Евфимия (Милославова) в собрании Государственной публичной научно-технической библиотеки Сибирского отделения Российской академии наук. **252**

ПУБЛИКАЦИЯ ИСТОЧНИКОВ

Гольцов Н. В. Письма протоиерея А. В. Смирнова из собрания Отдела рукописей Российской национальной библиотеки **272**

ПЕРСОНАЛИИ

К юбилею Сергея Анатольевича Белобородова **295**

CONTENTS

THEOLOGY

Kirill A. Savelyev, Deacon. The Theology of Metropolitan Macarius (Bulgakov) in the Assessments of St. Philaret of Moscow and Hieromartyr Hilarion (Troitsky). **9**

Pavel V. Khondzinskii, Archpr. Canons 13–15 of the Double Council in the Ecclesiological Discussions of the First Half of the 20th Century **28**

Vladimir I. Sharonov. Magnificence of Thought: The Life and Legacy of A. A. Vaneev. Part II . **50**

HISTORY AND THEOLOGY OF NON-CHRISTIAN RELIGIONS

George V. Kozlov. The Historical Method of Quranic Exegesis: The Development of the Houris' Image in the Context of the Qurʾān **72**

LITURGICS

Epifanii (Bulaev), Hierom. On the Development of a Consistent Classification System for Octoechos Manuscripts **90**

Natalia V. Parfentieva, Nikolai P. Parfentiev. The Evolution of Musical Content of the Slavnic "Vozyde Bog" for the Feast of the Ascension of the Lord in Chant Manuscripts from the Late 12th–15th Centuries **120**

Alexander A. Abrosimov. Three Types of Symbolic Interpretation of Worship in the Theology of Protopresbyter Alexander Schmemann. **138**

RELIGIOUS LIFE IN THE CONTEXT OF RUSSIAN HISTORY

Oleg V. Semenov. Siberian Yamshchiks in the Structure of Russian Society until the End of the 17th Century. **161**

Tatiana S. Romaniuk. On the Administrative and Ecclesiastical Subordination of the Yaik Cossack Host from Its Foundation to the Mid-1720s **192**

BOOK CULTURE

Elena A. Poletaeva, Olga S. Sapozhnikova. The Autograph of Elder Bogolep (Lvov) and the Historical Context of the Tale of Venerable Nikodim **206**

Tatiana A. Dragaikina. Books Belonged to Archimandrite Evfimy (Miloslavov), Rector of the Tobolsk Theological Seminary (1836–1842), in the Collection of the State Public Scientific-Technical Library of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences. **252**

PUBLICATION OF SOURCES

Nikita V. Goltsov. Letters of Archpriest A. V. Smirnov from the Collection of Manuscript Department of the National Library of Russia. **272**

PERSONALITIES

On the Anniversary of Sergey Anatolyevich Beloborodov **295**

• БОГОСЛОВИЕ THEOLOGY

УДК 234
https://doi.org/10.24412/2224-5391-2026-55-9-27
EDN FFGGRW
Научная статья / Original article

диакон К. А. Савельев

Сретенская духовная академия
Москва, Российская Федерация

Богословие митрополита Макария (Булгакова) в оценках святителя Филарета Московского и священномученика Илариона (Троицкого)

Аннотация. В богословии священномученика Илариона (Троицкого) обнаруживаются черты разрыва по отношению к взглядам, характерным для предшествующей традиции русского святоотеческого богословия, один из представителей которой — свт. Филарет Московский. Эти черты наблюдаются в сферах экклезиологии и сотериологии, где в начале XX в. происходит при участии священномученика Илариона формирование новых подходов к осмыслению богословской проблематики. В рамках этого масштабного процесса в области экклезиологии возникает более строгий взгляд на границы Церкви, а в области сотериологии происходит постепенное дистанцирование от взглядов митр. Макария (Булгакова), которым предлагаются различные альтернативы. Характер и масштабы этого разрыва по-разному оцениваются в литературе, что создает проблемное поле для обсуждения. В статье выделяются два существующих подхода, сосредоточенных на осмыслении масштабов имевшегося разрыва, предлагаются новые соображения в рамках данной дискуссии. Предпринята попытка показать, что наряду с чертами разрыва могут быть обнаружены и черты преемственности от святителя Филарета к священномученику Илариону и далее к концепции неопатристического синтеза прот. Георгия Флоровского. В ста-

© К. А. Савельев, 2026 CC BY-NC

тье этот тезис обосновывается посредством сравнения критики догматических сочинений митр. Макария (Булгакова) свт. Филаретом и сщмч. Иларионом. Отношение свт. Филарета к догматическим сочинениям митр. Макария реконструируется на основе двух его рецензий и некоторых фактов биографического характера. В богословии сщмч. Илариона выделяются конкретные элементы (идея обожения; образ Христа как Нового Адама в сотериологии), особый акцент на которых обусловлен малым вниманием к данным идеям в богословии митр. Макария. Отмечаются и перегибы в мысли сщмч. Илариона, связанные как непосредственно с его взглядами, так и в некоторых случаях — с его «риторическим методом». В качестве основного объединяющего свт. Филарета и сщмч. Илариона элемента рассматривается присущее обоим богословам утверждение о подверженности богословия митр. Макария западному влиянию, а также рационализму, понимаемому как чрезмерная опора на разумное начало.

Ключевые слова: митрополит Макарий (Булгаков), святитель Филарет Московский, священномученик Иларион (Троицкий), русское богословие, новое богословие, западное влияние, рационализм, схоластика, неопатристический синтез

Для цитирования: *Савельев К. А.* Богословие митрополита Макария (Булгакова) в оценках святителя Филарета Московского и священномученика Илариона (Троицкого) // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2026. № 55. С. 9–27. https://doi.org/10.24412/2224-5391-2026-55-9-27; EDN FFGGRW

Поступила в редакцию 18.01.2026
Принята к публикации 29.07.2026

Deacon Kirill A. Savelyev

Sretensky Theological Academy
Moscow, Russian Federation

The Theology of Metropolitan Macarius (Bulgakov) in the Assessments of St. Philaret of Moscow and Hieromartyr Hilarion (Troitsky)

Abstract. The theology of Hieromartyr Hilarion (Troitsky) reveals some features of a certain "discontinuity" with respect to the views characteristic of the preceding tradition of Russian patristic theology, one of whose representatives was Saint Philaret of Moscow. These features are evident in the spheres of ecclesiology and soteriology, where, in the early 20th century and with the participation of Hieromartyr Hilarion, new approaches to theological reflection have been formed. Within this large-scale process, a more rigorous understanding of the boundaries of the Church emerges in ecclesiology, while in soteriology a gradual distancing from the views of Metropolitan Macarius (Bulgakov) takes place, accompanied by the proposal of various alternatives. The nature and scope of this "discontinuity" are assessed differently in the scholarly literature, which gives rise to a problematic field for discussion. The article identifies two existing approaches focused

on interpreting the extent of the alleged "discontinuity" and offers new considerations within this debate. An attempt is made to demonstrate that, alongside features of "rupture", one may also discern features of continuity from St. Philaret to Hieromartyr Hilarion and further to the concept of the "neo-patristic synthesis" advanced by Archpriest Georges Florovsky. This thesis is substantiated through a comparison of St. Philaret's and Hieromartyr Hilarion's critiques of the dogmatic writings of Metropolitan Macarius (Bulgakov). The attitude of St. Philaret toward Metropolitan Macarius' dogmatic works is reconstructed on the basis of two of his reviews, as well as certain biographical evidence. In the theology of Hieromartyr Hilarion, specific elements are highlighted — namely, the idea of deification and the use of the image of Christ as the new Adam in soteriology — the particular emphasis on which arose as a result of the limited attention given to these ideas in the theology of Metropolitan Macarius. The article also notes some excesses in the thought of Hieromartyr Hilarion, associated both directly with his views and, in some cases, with his "rhetorical method". As the principal unifying element between St. Philaret and Hieromartyr Hilarion, the article considers their shared assertion that Metropolitan Macarius' theology was subject to "Western influence" and to "rationalism," understood as an excessive reliance on the autonomous powers of reason.

Keywords: Metropolitan Macarius (Bulgakov), Saint Philaret of Moscow, Hieromartyr Hilarion (Troitsky), Russian theology, "new theology", Western influence, rationalism, scholasticism, neo-patristic synthesis

For citation: Savelyev K. A. The Theology of Metropolitan Macarius (Bulgakov) in the Assessments of St. Philaret of Moscow and Hieromartyr Hilarion (Troitsky). *Vestnik Ekaterinburgskoi dukhovnoi seminarii = Bulletin of the Ekaterinburg Theological Seminary*, 2026, no. 55, pp. 9–27. (In Russian). https://doi.org/10.24412/2224-5391-2026-55-9-27

Submitted on 18 January, 2026

Accepted on 29 July, 2026

Введение

В данной статье мы обратимся к богословию известного церковного деятеля митр. Макария (Булгакова; 1816–1882). Его богословские труды — классические для русского богословия второй половины XIX — начала XX в., использовались в преподавании догматического богословия в духовных учебных заведениях. Среди его сочинений основные — «Введение в православное богословие» и «Православно-догматическое богословие», вышедшее изначально в пяти, а в более позднее время издававшееся уже в двух томах. Позднее на основе его «Догматики» вышло «Руководство к изучению православного догматического богословия», составленное как сокращение из пятитомной «Догматики» для учебных целей[1].

[1] Догматические сочинения митр. Макария оказали значительное влияние на православное богословие не только в России, но и во многих других странах. См., напр., недавнее исследование о влиянии богословия митр. Макария на православие в Румынии: *Геннадий (Поляков), иером.*

Цель статьи — выявить оценку богословия митр. Макария (Булгакова) в наследии свт. Филарета Московского, современника митр. Макария, и, с другой стороны, в трудах сщмч. Илариона (Троицкого), расцвет научно-богословской деятельности которого пришелся на 1910-е гг. Выявление именно этих двух оценок представляется репрезентативным не только потому, что для них есть соответствующий материал в наследии выбранных авторов, но и потому, что перед нами должны в итоге предстать два очень разных по существу взгляда, оформившихся в разных исторических условиях и продиктованных разными задачами. Один взгляд при этом принадлежит выдающемуся русскому святителю и богослову, олицетворяющему собой, в некотором смысле, XIX в.[2], а другой — тоже выдающемуся богослову и новомученику, своими богословскими трудами внесшему значительный вклад в формирование самой влиятельной православной богословской программы уже следующего, XX в.[3]

Вытекающая из сказанного актуальность проводимого исследования состоит в том, что оно даст новый материал к осмыслению путей русского богословия в XIX–XX вв. Если же сказать конкретнее, выявление и сопоставление оценок богословия митр. Макария (Булгакова) в трудах указанных русских святителей может содействовать ответу на принципиальный вопрос: какого рода разрыв в традиции русского богословия имел место между взглядами свт. Филарета Московского и сщмч. Илариона (Троицкого)?

Предварительно отметим, что черты определенного разрыва не вызывают сомнений. Достаточно указать, что некоторые аспекты экклезиологических воззрений митр. Филарета подвергались очевидному переосмыслению и даже прямой критике (весьма деликатной по форме) в богословии сщмч. Илариона. Например сщмч. Иларион писал: «…много затруднений вполне согласиться с рассуждениями митрополита Филарета о том, что Церкви бывают либо чисто истинные, либо не чисто истинные»[4]. Развивая в своих работах более строгую богословскую позицию, исторически восходящую к свт. Киприану

Становление румынского догматического богословия в XIX веке // Христианское чтение. 2025. № 4. С. 111–129.

[2] По словам прот. Павла Хондзинского, в свт. Филарете Московском следует видеть «величайшего богослова девятнадцатого века» (*Хондзинский П., прот.* Святитель Филарет Московский: богословский синтез эпохи: Историко-богословское исследование. М., 2010. С. 293).

[3] Прот. Георгий Флоровский, создавший в 1930-е гг. программу неопатристического синтеза, «считался крупнейшим богословом своей эпохи в православном мире, какой бы ни была оценка его идей» (*Ларше Ж.-К.* «Последуя святым отцам…»: жизнь и труды протоиерея Георгия Флоровского. М., 2022. С. 146). О влиянии сщмч. Илариона на становление данной программы см., в частности: *Савельев К., диак.* О связи Воплощения и Искупления в богословии священномученика Илариона (Троицкого) и преподобного Максима Исповедника // Сретенское слово. 2025. № 1 (13). С. 43.

[4] *Иларион (Троицкий), сщмч.* Единство Церкви и Всемирная конференция христианства: письмо Г. Роберту Гардинеру, секретарю Комиссии для устройства мировой конференции христианства // Его же. Творения: в 4 т. М., 2024. Т. 3. С. 507.

Карфагенскому, сщмч. Иларион тем самым переосмысляет по меньшей мере отдельные высказывания свт. Филарета, дающие почву для иной экклезиологии, более близкой к взглядам блж. Августина, чем свт. Киприана.

Если элементы разрыва (помимо экклезиологии речь идет также о сотериологии) очевидны, то характер разрыва и его масштабы менее очевидны. Здесь можно выделить две тенденции в осмыслении. Согласно первому подходу, с именем сщмч. Илариона связывается возникновение «нового богословия». Новизна здесь понимается не только в школьном плане, но и по отношению к Священному Преданию. Это новое богословие характеризуется как разрывающее со Священным Преданием, что позволяет делать затем вывод и о том, что в концепции неопатристического синтеза, возникшей под влиянием нового богословия, происходит дальнейшее усугубление разрыва в традиции. В качестве идеального носителя и выразителя Предания в русском богословии мыслится при этом личность свт. Филарета, митрополита Московского[5]. Вместе с тем существует и другой подход к осмыслению данной проблематики; впрочем, к настоящему моменту он видится менее разработанным. Основная идея этого подхода, если выразить ее в самом общем виде, сводится к утверждению, что в русском богословии начала XX в. происходит процесс замещения одних локальных богословских норм другими нормами[6]. Очевидно, что этот подход вовсе не отменяет необходимости в специальном обсуждении проблем, связанных с наследием конкретных богословов, чистота учений которых может, конечно, различаться, однако он задает иную генеральную линию.

Обозначив два этих подхода, отметим, что если имел место постулируемый в первом подходе разрыв, а сщмч. Иларион действительно был к нему причастен, то есть высокая вероятность обнаружить в текстах свт. Филарета и сщмч. Илариона принципиально различное отношение к богословию митр. Макария (учитывая значимость трудов автора для второй половины XIX — начала XX в. в России). Возьмем это в качестве гипотезы и перейдем к ее проверке на имеющемся материале.

---

[5] Описанный подход реализован в работах прот. Павла Хондзинского. См., напр.: *Хондзинский П., прот.* Русское «новое богословие» в конце XIX — начале XX в.: к вопросу о генезисе и содержательном объеме понятия // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2018. Т. 36, № 3. С. 121–141; *Его же.* «Церковь не есть академия»: русское внеакадемическое богословие XIX века. М., 2017. С. 314–316. По поводу значения личности свт. Филарета Московского см.: *Хондзинский П., прот.* Святитель Филарет Московский: богословский синтез эпохи: историко-богословское исследование. М., 2010. 302 с.

[6] Зачатки такого подхода обнаруживаются, напр., у прот. Константина Польскова. Предлагая различать в православном богословии «общую теологическую Норму» и «локальные нормы», исследователь поясняет это различение на конкретных исторических примерах. Иллюстрируя эту мысль, он предлагает, в частности, рассматривать отход в русском богословии начала XX в. от юридических схем изъяснения спасения как замену одной локальной богословской нормы другой (*Польсков К., прот.* Норма в теологии // Христианское чтение. 2024. № 4. С. 20).

Оценка богословия митр. Макария свт. Филаретом

В наследии митр. Филарета прежде всего интересны две его рецензии, посвященные главным догматическим работам митр. Макария[7]. Обе они предназначались для обер-прокуроров Святейшего Синода, которые запрашивали у свт. Филарета отзывы на сочинения митр. Макария. Одна рецензия была написана в 1845 г. в качестве ответа графу Н. А. Протасову и комментировала конспекты «Введения в православное богословие» и «Догматического богословия», вторая — в 1862 г. обер-прокурору А. П. Ахматову и комментировала «Краткое начертание православно-догматического богословия», ныне известное под другим названием — как «Руководство к изучению христианского православно-догматического богословия».

Обратимся сначала к первой рецензии, датированной 1845 г. Здесь просматривается один ключевой сюжет и несколько более локальных.

1. Ключевой сюжет. Вопрос о месте учения о Церкви в богословской системе. Митр. Филарет критиковал конспекты митр. Макария за его подход к изложению догматического материала. Митр. Макарий двигался в своем изложении от учения о Церкви к учению о Христе, а митр. Филарет считал, что порядок непременно должен быть обратным: от учения о Боге и о Христе к учению о Церкви. Необходимость именно такой последовательности свт. Филарет обосновывал Символом веры, который представляет собой «догматическое богословие в сокращении»[8]. Когда данная позиция свт. Филарета была сообщена митр. Макарию, тот не согласился с замечанием и написал развернутое объяснение в защиту своего подхода. Свт. Филарет не согласился с предложенным ему объяснением, оставшись также при своей позиции. Позиция свт. Филарета выражена в следующих его словах: «Ибо Христос есть основание Церкви, а не Церковь основание Христа»[9]. Интересна и его — довольно гневная, судя по тону, — реакция на объяснение митр. Макария: «Объяснение говорит, что в православном исповедании и у святого Кирилла Иерусалимского учение о церкви поставлено на том месте, где оно стоит

[7] Помимо двух рецензий, которые будут рассмотрены ниже, имеется еще более ранняя рецензия свт. Филарета: Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского, по учебным и церковно-государственным вопросам, издаваемое под редакцией преосвященного Саввы, архиепископа Тверского и Кашинского. СПб., 1885. Т. 3. С. 127–141. Ее текст мы не будем специально рассматривать, поскольку большинство представленных там замечаний были устранены митр. Макарием. Более поздние рецензии, к которым мы обратимся и на содержание которых будем опираться, представляют для наших целей больший интерес, поскольку в них обсуждается уже более приближенный к конечному текст сочинений митр. Макария. Кроме того, в них более выражено личное отношение. Соответственно, они в большей степени позволяют понять именно оценку богословских сочинений митр. Макария митр. Филаретом.

[8] Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского… Т. 3. С. 154.

[9] Там же. С. 157.

в символе, *как кажется*, по той причине, что ни та, ни другая книга не составляет системы. Да будет позволено противоположить сему, что на словах, как кажется, ничего твердого основать не можно. Напротив, решительно можно и должно сказать, что так поступлено по должному уважению к вселенскому символу; и даже потому, что вселенский символ есть не иное что, как сокращенная система догматического богословия, и потому сколь прилично православному, как огласителю, так и богослову, держаться сей системы вселенских отцов, столь же мало нужно и мало надежно построять новый порядок системы по образцам западной школы и позднего мудрования восемнадцатого и девятнадцатого веков»[10]. И чуть далее митр. Филарет пишет: «Кто построил эту новую богословскую систему, которая хочет преподавать учение о Церкви не в том порядке, в каком назначил вселенский символ веры, а в другом, вновь выдуманном и говорит, что это построение лучше символа? Кто, как не человеческий школьный разум? Но что это за начало? Не тем ли начался рационализм, что разум присвоил себе право построять системы богословия, как ему заблагорассудится? Надобно ли раболепно подчиняться сему опасному началу, хотя оно, на первый раз, представляет благовидный плод?»[11]. В продолжение своей речи митр. Филарет утверждает, что излагать сначала учение о Боге и Христе — это истинное Предание Церкви. Заканчивается этот яркий пассаж о Предании словами: «Сия система православная. Сия система кафолическая. Сия система апостольского Предания»[12].

В приведенных высказываниях митр. Филарета, полемичных и резких не только по своему содержанию, но и по тону, особенно примечательно, во-первых, что московский святитель указывает на предпочтение митр. Макария руководствоваться в важном вопросе разумом в ущерб вере. Более того, свою критику свт. Филарет облекает в подчеркнуто резкую в риторическом плане форму — можно сказать, что вместо смягчения разногласий святитель стремится, так сказать, их дополнительно подсветить и тем самым дискредитировать рецензируемое им сочинение, нападая на сам подход, примененный автором. Действительно, в адрес богословия митр. Макария звучит упрек в рационализме. Во-вторых, примечательно и то, что приписываемое свт. Филаретом митр. Макарию отступление от Предания рассматривается как результат западного влияния — излишней ориентированности митр. Макария при составлении своих сочинений на схемы и богословские системы, сформированные на Западе.

2. Локальные замечания: неудачное определение «нравственного богословия» (предложение изменить определение); смешение учений о творении и Промысле (предложение изменить структуру изложения материала); неудачное определение «православного богословия» (предлагается заменить опреде-

[10] Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского… Т. 3. С. 159.

[11] Там же. С. 160–161.

[12] Там же. С. 161.

ление «православное богословие есть изложение веры по разуму Православной Церкви»[13] на следующее: «православное богословие есть систематическое изложение христианской веры по истинному разуму Священного Писания и Священного Предания»[14]).

Теперь обратимся ко второй рецензии, написанной в 1862 г.[15] Прежде всего отметим содержащиеся в ней замечания богословского характера:

1. В определении богословия опущено понятие о Боге, вместо него центральная роль отведена понятию догмата, которое не объяснено;

2. В «Начертании» отсутствуют необходимые для подобного учебника разделы: о божественности христианской религии, о Св. Писании и Св. Предании;

3. Плохо подобран и обработан материал в сочинении. Зачастую приводятся длинные перечни цитат, в т. ч. святоотеческих, причем нет выделения среди них особенно значимых для данной темы. При нехватке, таким образом, самого важного в учебном руководстве — богословского синтеза — присутствует обилие не получившего необходимую научную огранку материала;

4. В «Начертании» просматривается «направление к наружной равномерности»[16] с точки зрения подбора и объема материала по каждой теме. Это противоречит церковному подходу, согласно которому какая-то догматическая тема требует больше внимания, а какая-то меньше. Церковный подход реализован в Символе веры, где из 12 членов в 6 говорится о втором Лице Пресвятой Троицы. В частности, недостаточно внимания уделено у митр. Макария изложению учения о Святой Троице и о Лице Спасителя[17];

5. Требуется пересмотреть во всем сочинении материал с точки зрения классификации выражаемых в нем богословских мыслей. Должна быть ясность: где речь идет о догматическом значении мысли, где — о некоем благочестивом созерцании, где — о нравственном применении догмата. Каждая мысль должна быть принята и изложена «в свойственной ей мере силы»[18].

В итоге митр. Филарет приходит к заключению, что «Начертание» может оказаться полезным студентам руководством, но для этого оно должно быть пересмотрено и переделано в соответствии с замечаниями.

---

[13] Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского… Т. 3. С. 157.

[14] Там же.

[15] Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского… СПб., 1887. Т. 5, ч. 1. С. 350–354.

[16] Там же. С. 353.

[17] На последнее замечание стоит обратить особое внимание, поскольку оно будет наблюдаться затем и у сщмч. Илариона, который, впрочем, его углубит по сравнению со свт. Филаретом, указав на конкретные христологические и вместе с тем сотериологические лакуны в богословии митр. Макария.

[18] Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского… Т. 5, ч. 1. С. 353.

Теперь, после обзора замечаний в содержательном аспекте, необходимо сделать историко-контекстуальный комментарий ко второй рецензии. Дело в том, что со стороны Святейшего Синода на протяжении многих лет предпринимались усилия по созданию учебного руководства по догматике для студентов. В соответствии с этим замыслом вторая рецензия митр. Филарета должна была иметь особое практическое и, можно даже сказать, церковно-политическое значение. Она должна была служить цели сделать «Краткое начертание», составленное как сокращение из пятитомной «Догматики» митр. Макария, учебником по догматике для студентов семинарий. В письме к митр. Филарету было прямо указано поэтому, что от его ответа ожидается одобрение использования отныне предлагаемого на рецензию пособия в качестве учебника по догматике в духовных учебных заведениях[19].

Учитывая контекст, стоит особо подчеркнуть то обстоятельство, что митр. Филарет получил «Краткое начертание» на отзыв сразу же после его составления, т. е. в 1853 г. Предоставил же он свой отзыв только спустя почти 10 лет, в 1862 г. Причина такой задержки выглядит очевидной, если открыть начало рецензии. Митр. Филарет пишет там, что когда он только приступил к рассмотрению Руководства, он сразу почувствовал необходимость не согласиться с сочинителем: «В первых строках сего сочинения встретил я необходимость быть несогласным с сочинителем, и был остановлен сим в начале дела, и, обремененный летами и занятиями, не скоро мог к сему возвратиться»[20]. Объяснение не вовсе лишено дипломатии, но истинная мотивация почти не скрывается, равно как и чувство внутренней нерасположенности, даже неприязни. Из этих слов видно, что причина задержки состояла, по всей видимости, не только в занятости и преклонных годах, но и в том, что митр. Филарет не стремился давать данному учебнику скорейшую путевку в жизнь. Во всяком случае, видится не лишенным оснований (хотя, быть может, и преувеличенным) утверждение прот. Георгия Флоровского в «Путях русского богословия», что «Филарет молчаливо осудил Макария»[21], воспрепятствовав при своей жизни тому, чтобы данное «руководство смогло быть напечатано и введено в училища, как „классическая“ книга»[22]. В итоге план свт. Филарета (если он имел место) действительно осуществился. Как отмечает Д. А. Карпук, «в результате владыка Макарий вынужден был серьезно переработать свое „Руководство“ и опубликовал его… в 1869 г.», т. е. уже после смерти свт. Филарета в 1867 г.[23]

---

[19] Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского… Т. 5, ч. 1. С. 350–351.

[20] Там же. С. 351.

[21] *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. М., 2009. С. 286.

[22] Там же.

[23] *Карпук Д. А.* Митрополит Макарий (Булгаков) и духовная цензура в XIX столетии // Христианское чтение. 2016. № 4. С. 350.

Оценка богословия митр. Макария сщмч. Иларионом (Троицким)

Сщмч. Иларион (1886–1929) жил в эпоху, когда в русской богословской мысли сформировалось два отношения к сочинениям митр. Макария (Булгакова). Они проявляли себя особенно ярко в области сотериологии. Первое можно охарактеризовать как достаточно лояльное к богословию митр. Макария и опирающееся, хотя и в разной степени, на него. Действительно, была целая плеяда влиятельных богословов и пастырей, которые с уважением относились к «Догматике» митр. Макария и хотя бы отчасти сверяли с ней свои воззрения. В ряду богословов и пастырей, чьи сотериологические воззрения оказываются рядом черт близки взглядам митр. Макария (Булгакова), были и святые: прав. Иоанн Кронштадтский[24], свт. Серафим (Соболев)[25]. Можно увидеть близкие элементы и в сотериологии свтт. Феофана Затворника и Игнатия (Брянчанинова). Вероятно, можно их увидеть и в сотериологии свт. Филарета Московского, хотя эта тема заслуживает особого обсуждения[26]. Второе направление, возглавляемое такими авторами, как будущий патр. Сергий (Страгородский) и митр. Антоний (Храповицкий), старшими современниками сщмч. Илариона, сознательно выстраивало свое богословие и прежде всего свою сотериологию в оппозиции к богословию митр. Макария, как отталкивающиеся от него. Важно учитывать, что альтернатива каждому из них виделась особым образом[27].

Сщмч. Иларион в историческом контексте занял здесь позицию критического переосмысления «Догматики» митр. Макария. Причем воспринял он ее очень лично (в чем сказалось влияние на него митр. Антония (Храповицкого) и патр. Сергия (Страгородского)) и держался этих взглядов всю жизнь. Центральным делом православного богословия — и своим личным, и богословия своей эпохи в целом — он полагал борьбу с так называемой схоластикой. Хорошо известна весьма эмоциональная речь сщмч. Илариона, произнесенная с академической кафедры (она была напечатана в 1915 г. в «Богословском вестнике» под названием «Богословие и свобода Церкви (О задачах освободительной войны в области русского богословия)»[28]): эта речь была произнесена в со-

[24] *Рогатенюк И. Ю., прот.* «Две России» и «два богословия»: к вопросу о богословских и историософских оценках синодального и советского периодов отечественной церковной истории // Актуальные вопросы церковной науки. 2023. № 2. С. 43.

[25] См. об этом подробнее: *Вайнштейн Д. Е.* О синтезе «правового» и «природного» понимания Искупления // Богословский вестник. 2025. № 2 (57). С. 154–155.

[26] См. об этом подробнее: *Гнедич П., прот.* Догмат искупления в русской богословской науке. М., 2007. С. 56–66.

[27] О различии подходов сщмч. Илариона и митр. Антония см. подробнее: *Савельев К., диак.* Образ Христа как Нового Адама в сотериологии священномученика Илариона (Троицкого) и митрополита Антония (Храповицкого) // Богословско-исторический сборник. 2025. № 3 (38). С. 50–71.

[28] *Иларион (Троицкий), сщмч.* Творения. Т. 2. С. 235–263.

знательно провокативном и, как признавал сам автор в частном письме, даже «дерзком» стиле[29]. В этой речи, конечно, в полноте проявилось то, что можно, вероятно, назвать риторическим методом[30] в богословии сщмч. Илариона, — методом, который, очевидно, подразумевал определенные перегибы и упрощения ради воздействия на слушателей. В то же время с содержательной стороны «освобождение», по мысли сщмч. Илариона, требовалось от пагубного, по его мнению, западного влияния на русское богословие, причем оплотом его сщмч. Иларион считал именно «Догматическое богословие» митр. Макария (Булгакова). Отметим, что, критикуя западное богословие, сщмч. Иларион использовал понятие «рационализм», чтобы указать, в чем состоит особенность данного типа богословия[31]. В качестве противовеса рационализму рассматривалось богословие с опорой на духовный и благодатный опыт, на аскезу, поскольку «знание же Бога есть наука опытная»[32].

Главной сферой, где этот рационализм, по мнению сщмч. Илариона, возобладал и принес свои горькие плоды не только в области вероучения, но и в области духовной жизни множества людей, стала сотериология. Сотериологию митр. Макария сщмч. Иларион воспринимал как подражающую католическому схоласту Ансельму Кентерберийскому и предельно рационализирующую Божественное домостроительство спасения, поскольку Искупление понимается здесь как удовлетворение оскорбленной грехом первозданного человека

[29] Сохранилось письмо сщмч. Илариона, которое раскрывает его личное отношение к собственной лекции. Так, он о ней рассказывает: «С 15-го начал я чтение лекций. Открыл их вступительной лекцией самого отчаянного боевого содержания и изложения, боевого и откровенного до неприличия. А был на лекции ректор, но, не стесняясь ничего, пустил во всю. Некоторым слово показалось же́стоко, хотя признали, что лектор — зубаст. Но большинство, несмотря на присутствие ректора, устроило мне форменную овацию. Преосвященный от лекции пришел в восторг и заставляет “за послушание” напечатать ее. Ну, это искушение еще большее, нежели сказать. Напечатаем, тогда увидите, с каких дерзких вещей я начал» (Письмо В. А. Троицкого Лидии Павловне Архангельской от 23 сентября 1912 г. // Личный архив К. А. Никитского).

[30] По мнению П. Б. Михайлова, особое место в богословской методологии занимает то, что связано с «навыком выражения (subtilitas explicandi) и способом сообщения (modus proferendi) религиозной истины» (*Михайлов П. Б.* Власть «вязать и решить». Опыт реконструкции общебогословской методологии // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2025. Вып. 122. С. 62). Этот частный богословский метод автором предлагается рассматривать как содержащий «два самостоятельных метода — доктринальный и риторический, которые работают опять-таки в теснейшем взаимодействии» (Там же). На наш взгляд, в богословии сщмч. Илариона вопрос соотношения доктрины и риторики стоит особенно остро, поскольку некоторые высказывания его были обусловлены риторикой в большей мере, чем доктриной.

[31] Использование понятия «рационализм» сщмч. Иларионом для выражения характерной черты западного богословия см., напр., в статье «Хомяков и древнецерковные полемисты» (*Иларион (Троицкий), сщмч.* Творения. Т. 3. С. 181–183), а также и в других работах.

[32] *Иларион (Троицкий), сщмч.* Да не будут тебе бози инии! Слово в день празднования 95-й годовщины основания Московской духовной академии // Его же. Творения. Т. 3. С. 155.

правды Божией, а то, о чем иногда говорилось некоторыми святыми отцами не в собственном смысле, а по приспособлению к человеческим отношениям, характерным для падшего, но не для первозданного мира, понимается буквально, материально и возводится «на степень догматической теории»[33]. Всю суть взглядов митр. Макария сщмч. Иларион видел в следующих словах: «Вся тайна нашего искупления смертию Иисуса Христа состоит в том, что Он взамен нас уплатил Своею кровию долг Правде Божией за наши грехи»[34]. С этой идеей удовлетворения сщмч. Иларион активно боролся, утверждая, что от такого изложения учения об Искуплении необходимо отказаться. Примечательно, что обосновывал эту потребность сщмч. Иларион в значительной степени пастырскими соображениями[35].

Важно отметить, что сщмч. Иларион не ограничился критикой сотериологии митр. Макария (Булгакова), зачастую чрезмерной и не вполне справедливой[36] (перегибы часто возникают в полемике), но предложил ей альтернативу, где есть идеи, которых, совершенно очевидно, недоставало «Догматике» митр. Макария (Булгакова), но которые, однако, должны занимать важное место в православном богословии[37]. Убедительная демонстрация если и не принципиальной ошибочности, то, во всяком случае, действительно имевшей место односторонности сотериологии митр. Макария составляет ценный вклад сщмч. Илариона в православное учение о спасении. Укажем в рамках статьи на две основополагающие для богословия сщмч. Илариона идеи. Подчеркнем вместе с тем, что осознание сщмч. Иларионом важности их для православного богословия произошло при непосредственном влиянии на его воззрения мч. Иоанна Попова[38].

---

[33] *Иларион (Троицкий), сщмч.* Вифлеем и Голгофа // Творения. Т. 2. С. 283.

[34] *Иларион (Троицкий), сщмч.* Богословие и свобода Церкви… Творения. Т. 2. С. 260.

[35] См. об этом подробнее: *Савельев К., диак.* О связи Воплощения и Искупления в богословии священномученика Илариона (Троицкого) и преподобного Максима Исповедника // Сретенское слово. 2025. № 1 (13). С. 40–73.

[36] Сщмч. Иларион был склонен рассматривать сотериологию митр. Макария (Булгакова) как ошибочную, однако более корректным представляется говорить о ее односторонности, чем об ошибочности.

[37] Односторонность, присущая сотериологии митр. Макария (как и иным догматическим системам синодального периода), была хорошо показана в недавно проведенном исследовании: *Емельянов А., прот.* «Обожение» и «усыновление»: две модели спасения в трудах русских богословов-систематиков синодального периода // Христианское чтение. 2023. № 1. С. 56–74. В то же время преодоление этой возникшей односторонности в русском богословии, как будет показано далее, связано не только с именем мч. Иоанна Попова, о котором справедливо упоминает о. Алексий, но и с именем сщмч. Илариона (Троицкого).

[38] Эта тесная связь между богословскими взглядами двух новомучеников только начала осознаваться в литературе. Можно выделить лишь одну и совсем свежую работу, где этой теме было уделено серьезное внимание. См.: *Калашников Д. С.* Мученик Иоанн Попов и священномуче-

1. Идея обожения. Человек был создан, согласно сщмч. Илариону, для обожения, но утратил полноту благодатного единства с Богом после грехопадения. Воссоединение благодатного союза человека с Богом происходит через Воплощение, когда в единой Ипостаси Христа человеческая природа соединяется с Божественной. Это залог и основа совершаемого спасения. Воплощением обеспечивается спасительность всех других деяний Христа. Если во Христе произошло обожение человеческой природы, то этим открывается возможность для обожения всех других людей. Комментируя параграф «Догматики» митр. Макария «Следствия ипостасного соединения двух естеств в Иисусе Христе», сщмч. Иларион отмечает, что среди этих следствий отсутствует следствие Воплощения для рода человеческого, по этому поводу замечая: «А для рода человеческого ипостасное соединение двух естеств в Иисусе Христе как будто осталось без последствий! Ведь это значит, что расторгается неразрывная связь между воплощением Сына Божия и нашим спасением. Если и не уничтожается, то затемняется и искажается та основная идея, которой жила, вдохновлялась, за которую боролась и подвизалась целые века Христова Церковь»[39]. То, что эта идея была действительно стержневой для древнецерковной богословской мысли, убедительно демонстрируется в трудах сщмч. Илариона. Отметим еще, что обожение, согласно сщмч. Илариону, должно затронуть не только человеческую природу, но и каждую человеческую личность. По его словам, «обновление естества должно пройти и через личность, спасение должно стать личным»[40]. Все человеческие ипостаси, таким образом, призываются свободно войти в Церковь как единственную в мире хранительницу благодатных даров. Интересно отметить, что в некоторых чертах учения об обожении сщмч. Илариона можно обнаружить истоки концепции двух домостроительств — Христа и Святого Духа, подробно разработанной позднее в сочинениях В. Н. Лосского[41].

2. Христос как Новый Адам. У митр. Макария учение о Христе как Новом Адаме практически отсутствует. Непосредственное именование Христа *Новым Адамом* можно встретить только однажды на страницах «Православно-догматического богословия» (на одной странице), и оно относится не к разделу «О совершении Господом Иисусом нашего спасения или о таинстве искупления», а к разделу «О благодати Божией, как силе, которою Господь освящает нас»[42]. Та-

ник Иларион (Троицкий): параллели жизни и творчества // Сретенское слово. 2025. № 3 (15). С. 93–110. Между тем нам представляется необходимым дальнейшее углубление осознания этой тесной связи, поскольку оно явным образом содействует более объективной оценке русского богословия начала XX в.

[39] *Иларион (Троицкий), сщмч.* Вифлеем и Голгофа // Его же. Творения. Т. 2. С. 278–279.

[40] Там же. С. 286.

[41] Ср.: *Легеев М., свящ.* Аспекты троического богословия в современной экклезиологии // Духовный арсенал. 2023. № 2 (10). С. 32.

[42] *Макарий (Булгаков), митр.* Православно-догматическое богословие: в 2 т. 4-е изд. СПб., 1883. Т. 2. С. 297.

ким образом, учение о таинстве Искупления раскрывается у митр. Макария при полном отсутствии данной тематики. Сщмч. Иларион, обратив внимание на этот момент, наоборот, сознательно делает учение о Христе как Новом Адаме центральным в своей сотериологии, что обусловлено именно отсутствием данной темы у митр. Макария. Сщмч. Иларион убедительно показывает, со своей стороны, что православное богословие не может обойтись без данной идеи. Он приводит, например, следующие слова свт. Григория Богослова: «Сколько торжеств доставляет мне каждая тайна! Во всех же в них главное одно — мое совершение, воссоздание и возвращение к первому Адаму»[43]. В целом можно сказать, что сщмч. Иларион, делая упор на раскрытие учения о Христе как Новом Адаме, ориентирован на восточных святых отцов (таких, как, например, прп. Максим Исповедник, богословие которого очень почиталось сщмч. Иларионом), у которых подробно раскрывается данная тематика, а также на сщмч. Иринея Лионского, чье учение об Искуплении часто принято называть «теорией рекапитуляции»[44]. В то же время данный упор имеет, по мысли сщмч. Илариона, и полемический потенциал, позволяя показать превосходство православной сотериологии над католической, где из-за традиционного акцента на удовлетворении мотив, связанный с учением о Христе как Новом Адаме, оказывается подвержен умалению. В рамках образа Христа как Нового Адама сщмч. Иларион рассматривает всежизненное послушание Христа как способ и средство Искупления: «В страданиях Сын навык послушанию, смирил Себя, быв послушен даже до смерти, и смерти крестной. Непослушанием одного сделались многие грешными, так и послушанием одного сделаются праведными многие»[45]. Крест рассматривается как момент исцеления человеческой воли, повредившейся после грехопадения и боящейся отныне боли и смерти. Эта идея была характерна для прп. Максима Исповедника и вслед за ним используется в сотериологии сщмч. Иларионом.

Заключение

Подводя краткий итог, можно указать, с одной стороны, на различие между критикой богословия митр. Макария (Булгакова) в трудах свт. Филарета Московского и сщмч. Илариона (Троицкого). Если критика первого была дана в жанре рецензии и возникает, соответственно, в качестве личной реакции по

[43] *Иларион (Троицкий), сщмч.* Богословие и свобода Церкви… // Его же. Творения. Т. 2. С. 259–260.

[44] Понятие «рекапитуляция» означает перевозглавление Христом человеческого рода, совершаемое через краткое повторение Им важнейших этапов и событий из жизни первозданного Адама. Именование этого учения теорией рекапитуляции было использовано мч. Иоанном Поповым в работе «Религиозный идеал святого Афанасия Александрийского»: *Попов И. В., мч.* Труды по патрологии: в 2 т. Сергиев Посад, 2004. Т. 1: Святые отцы II–IV вв. С. 87. В сочинениях сщмч. Илариона, впрочем, данный термин нигде не применяется.

[45] *Иларион (Троицкий), сщмч.* Творения. Т. 2. С. 285.

поводу конкретного сочинения конкретного автора, то вторая подразумевает более или менее тотальную критику предшествующей схоластической эпохи — в лице митр. Макария (Булгакова) — в целом. В этом отношении весьма примечателен выбор сщмч. Иларионом центральной личности для подобной критики. Был выбран не свт. Филарет Московский или, например, свт. Феофан Затворник, а именно митр. Макарий (Булгаков) как создатель крупной догматической системы в русском богословии. При этом необходимо учитывать, что критика сщмч. Илариона, обращенная главным образом к митр. Макарию, по существу затрагивает взгляды и ряда русских святых богословов; однако если в отношении митр. Макария она порой отличается риторической резкостью, то рассмотрение взглядов святых богословов приобретает подчеркнуто деликатный, осторожный и сдержанный характер.

С другой стороны, примечательно и то, что между свт. Филаретом Московским и сщмч. Иларионом (Троицким) просматривается определенная преемственность в их отношении к богословию митр. Макария (Булгакова). Свт. Филарет, как рецензент сочинений митр. Макария, подверг их критике прежде всего с внешней стороны, со стороны формы. Он отметил зависимость данных сочинений от западных догматик и указал в качестве примера этой зависимости форму изложения догматического материала, разрывающую связь со Священным Преданием, реализованным в Символе веры. Он отметил с внутренней стороны причину, приведшую к данному недостатку. Митр. Филарет обозначил эту причину как «богословский рационализм», т. е. как чрезмерную опору в богословии на разумное начало, что он связал с «западным влиянием». Кроме того, митр. Филарет со своей стороны притормозил реализацию синодального замысла сделать «Краткое начертание православно-догматического богословия» учебником догматики.

Сщмч. Иларион тоже подверг критическому осмыслению труды митр. Макария, указав на недостатки, связанные не только с их внешней формой, но и с внутренним содержанием. Здесь следует отметить идею обожения, которая не получила раскрытия у митр. Макария (хотя она стала основополагающей для восточных святых отцов), и учение о Христе как Новом Адаме в сотериологии. Это раскрытие внутренних недостатков системы митр. Макария в области христологии и сотериологии вполне можно рассматривать как продолжение линии, заданной в самых общих чертах свт. Филаретом. Во-первых, критика формы митр. Филаретом, очевидно, предполагала внутренние недостатки (однако их выявление и демонстрация требуют серьезной творческой и богословской работы). Во-вторых, критика сщмч. Илариона движется именно в русле, которое задал свт. Филарет, указав на западное влияние и рационализм как проблемы.

Наличие определенной преемственности от свт. Филарета Московского по указанной линии можно провести, очевидно, не только к сщмч. Иларию, но и к концепции «неопатристического синтеза», значимым элементом которой

становится постулирование западного влияния на русское богословие. Разумеется, такая преемственность не отменяет признания возможных и вполне реальных недостатков и перегибов ни в богословии сщмч. Илариона, ни в концепции неопатристического синтеза. Не отменяет она, разумеется, и того, что действительно имел место определенный разрыв в русском богословии. Однако, как представляется, наличие этой преемственности может рассматриваться в качестве одного из оснований, чтобы не драматизировать масштабы разрыва, но увидеть в новых подходах к богословию в начале XX в. попытки конструктивной богословской реакции на вызовы времени, сопряженные с творческим подъемом мысли. На современном этапе видится необходимым осмыслить не только искажения, возникшие в процессе этого напряжения, но и несомненные достоинства, часть которых мы постарались здесь обозначить.

Источники

Иларион (Троицкий), сщмч. Творения: в 4 т. М., 2024.

Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие: в 2 т. 4-е изд. СПб., 1883.

Письмо В. А. Троицкого Лидии Павловне Архангельской от 23 сентября 1912 г. // Личный архив К. А. Никитского.

Попов И. В., мч. Труды по патрологии: в 2 т. Сергиев Посад, 2004. Т. 1: Святые отцы II–IV вв.

Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского, по учебным и церковно-государственным вопросам, издаваемое под редакцией преосвященного Саввы, архиепископа Тверского и Кашинского. СПб., 1885–1888. Т. 1–5.

Литература

Вайнштейн Д. Е. О синтезе «правового» и «природного» понимания Искупления // Богословский вестник. 2025. № 2 (57). С. 147–166. https://doi.org/10.31802/GB.2025.57.2.007; EDN RLTADV

Геннадий (Поляков), иером. Становление румынского догматического богословия в XIX веке // Христианское чтение. 2025. № 4. С. 111–129. https://doi.org/10.47132/1814-5574_2025_4_111; EDN GYRUQO

Гнедич П., прот. Догмат искупления в русской богословской науке. М., 2007.

Емельянов А., прот. «Обожение» и «усыновление»: две модели спасения в трудах русских богословов-систематиков синодального периода // Христианское чтение. 2023. № 1. С. 56–74. https://doi.org/10.47132/1814-5574_2023_1_56; EDN XRSXDO

Калашников Д. С. Мученик Иоанн Попов и священномученик Иларион (Троицкий): параллели жизни и творчества // Сретенское слово. 2025. № 3 (15). С. 93–110. https://doi.org/10.54700/wm8kkr20; EDN KONBUH

Карпук Д. А. Митрополит Макарий (Булгаков) и духовная цензура в XIX столетии // Христианское чтение. 2016. № 4. С. 341–364. EDN WJLJAD

Ларше Ж.-К. «Последуя святым отцам…»: жизнь и труды протоиерея Георгия Флоровского. М., 2022.

Легеев М., свящ. Аспекты троического богословия в современной экклезиологии // Духовный арсенал. 2023. № 2 (10). С. 30–47. https://doi.org/10.23681/713245; EDN VIMZXO

Михайлов П. Б. Власть «вязать и решить». Опыт реконструкции общебогословской методологии // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2025. Вып. 122. С. 57–70. https://doi.org/10.15382/sturI2025122.57-70; EDN JKYJQE

Польсков К., прот. Норма в теологии // Христианское чтение. 2024. № 4. С. 12–25. https://doi.org/10.47132/1814-5574_2024_4_12; EDN DKCQAG

Рогатенюк И. Ю., прот. «Две России» и «два богословия»: к вопросу о богословских и историософских оценках синодального и советского периодов отечественной церковной истории // Актуальные вопросы церковной науки. 2023. № 2. С. 41–47. EDN DVVGOT

Савельев К. А., диак. О связи Воплощения и Искупления в богословии священномученика Илариона (Троицкого) и преподобного Максима Исповедника // Сретенское слово. 2025. № 1 (13). С. 40–73. https://doi.org/10.55398/27826066_2025_1_13_40; EDN PAYIBM

Савельев К. А., диак. Образ Христа как Нового Адама в сотериологии священномученика Илариона (Троицкого) и митрополита Антония (Храповицкого) // Богословско-исторический сборник. 2025. № 3 (38). С. 50–71. EDN DPBWYT

Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. М.: Институт русской цивилизации, 2009.

Хондзинский П., прот. Святитель Филарет Московский: богословский синтез эпохи: историко-богословское исследование. М., 2010.

Хондзинский П., прот. «Церковь не есть академия»: русское внеакадемическое богословие XIX века. М., 2017.

Хондзинский П., прот. Русское «новое богословие» в конце XIX — начале XX в.: к вопросу о генезисе и содержательном объеме понятия // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2018. Т. 36, № 3. С. 121–141. https://doi.org/10.22394/2073-7203-2018-36-3-121-141; EDN YPDHMT

References

Emelyanov A. “Deification” and “Adoption”: Two Models of Salvation in the Works of the Russian Theologians of the Synodal Period. *Christian Reading*, 2023, no. 1, pp. 56–74. https://doi.org/10.47132/1814-5574_2023_1_56 (In Russ.)

Florovsky G. *Ways of Russian Theology*. Moscow, 2009. (In Russ.)

Gennady (Polyakov), hieromonk. Formation of Romanian Dogmatic Theology in the 19th Century. *Christian Reading*, 2025, no. 4, pp. 111–129. https://doi.org/10.47132/1814-5574_2025_4_111 (In Russ.)

Gnedich P. *The Atonement Dogma in the Russian Theological Science*. Moscow, 2007. (In Russ.)

Kalashnikov D. S. Martyr Ioann Popov and Holy Martyr Hilarion (Troitsky): Parallels of Life and Work. *Sretensky Word*, 2025, no. 3 (15), pp. 93–110. https://doi.org/10.54700/wm8kkr20 (In Russ.)

Karpuk D. A. Metropolitan Macarius (Bulgakov) and Ecclesiastical Censorship in the 19th Century. *Christian Reading*, 2016, no. 4, pp. 341–364. (In Russ.)

Khondzinskii P. *Holy Hierarch Filaret of Moscow: Theological Synthesis of Epoch. Historical and Philosophical Study*. Moscow, 2010. (In Russ.)

Khondzinskii P. *"The Church is not an Academy": Russian Non-Academic Theology of the 19th Century*. Moscow, 2017. (In Russ.)

Khondzinskii P. Russian "New Theology" in the Late 19th and Early 20th Century: On the Question of the Genesis and Content of the Concept. *State, Religion and Church in Russia and Worldwide*, 2018, vol. 36, no. 3, pp. 121–141. https://doi.org/10.22394/2073-7203-2018-36-3-121-141 (In Russ.)

Larchet J.-C. *"Following the Holy Fathers…": The Life and Works of Archpriest Georgy Florovsky*. Moscow, 2022. (In Russ.)

Legeev M. Aspects of Trinity Theology in Modern Ecclesiology. *Spiritual Arsenal*, 2023, no. 2 (10), pp. 30–47. https://doi.org/10.23681/713245 (In Russ.).

Mikhaylov P. B. The Power to 'Bind and Loose'. An Attempt at Reconstructing General Theological Methodology. *St. Tikhon's University Review. Series I: Theology. Philosophy. Religious Studies*, 2025, no. 122, pp. 57–70. https://doi.org/10.15382/sturI2025122.57-70 (In Russ.)

Polskov K. Normativity in Theology. *Christian Reading*, 2024, no. 4, pp. 12–25. https://doi.org/10.47132/1814-5574_2024_4_12 (In Russ.)

Rogateniuk I. "Two Russias" and "Two Theologies": On the Question of Theological and Historiosophical Assessments of the Synodal and Soviet Periods of Russian Church History. *Current Issues of Church Science*, 2023, no. 2, pp. 41–47. (In Russ.)

Savelyev K. A. On the Connection Between the Incarnation and Redemption in the Theology of St. Hilarion (Troitsky) and St. Maximus the Confessor. *Sretensky Word*. 2025, no. 1 (13), pp. 40–73. https://doi.org/10.55398/27826066_2025_1_13_40 (In Russ.)

Savelyev K. A. The Image of Christ as the New Adam in the Soteriology of Holy Martyr Ilarion (Troitsky) and Metropolitan Anthony (Khrapovitsky). *Theological and Historical Collection*, 2025, no. 3 (38), pp. 50–71. (In Russ.)

Weinstein D. E. On Synthesis of 'Legal' and 'Natural' Understanding of Redemption. *Theological Herald*, 2025, no. 2 (57), pp. 147–166. https://doi.org/10.31802/GB.2025.57.2.007 (In Russ.)

Информация об авторе

Савельев Кирилл Александрович, диакон
магистр теологии, старший преподаватель Российского православного университета, аспирант

Сретенская духовная академия
107031, Российская Федерация, г. Москва, ул. Большая Лубянка, д. 19, с. 3
E-mail: saveljevkirill@yandex.ru

Information about the Author

Savelyev, Kirill Aleksandrovich, deacon
Master of Theology, Senior Lecturer at Russian Orthodox University, Postgraduate student

Sretensky Theological Academy
19, Bolshaya Lubyanka Str., Bldg. 3
107031, Russian Federation, Moscow
E-mail: saveljevkirill@yandex.ru
https://orcid.org/0009-0004-6117-1855

УДК 262.3
https://doi.org/10.24412/2224-5391-2026-55-28-49
EDN FIURBC
Научная статья / Original article

протоиерей П. В. Хондзинский

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
Москва, Российская Федерация

13–15-е правила Двукратного Собора в экклесиологических дискуссиях первой половины XX в.

Аннотация. Предлагаемая статья посвящена экклесиологическим дискуссиям первой половины XX в., в центре которых непосредственно или имплицитно стояли 13-е – 15-е правила Двукратного Собора. Вопрос, возникающий при их рассмотрении, сводился к тому, насколько корректно в целом переносить отношения священников к епископу на отношения епископов к митрополиту и митрополитов к патриарху: иными словами, насколько корректно отношения, обусловленные jura ordinis, транслировать на отношения, обусловленные jura jurisdictionis. Интерес к этим правилам впервые обнаруживает себя на заседаниях Предсоборного Присутствия, в связи с проектом учреждения в Русской Церкви митрополичьих округов и в связи с вопросом о том, каков должен быть состав церковного суда, полномочного судить патриарха. Вторым важным этапом дискуссии становится полемика, вызванная декларацией 1927 г. митрополита Сергия. В этой полемике, с одной стороны, предпринималась попытка, опираясь на правила, транспонировать на главу Поместной Церкви тезис св. Киприана «Кто вне епископа, тот вне Церкви», а с другой, — указывалось на догматическую некорректность такого переноса. Третий этап дискуссий относится к концу 40-х — началу 50-х гг. XX в. В нем участвуют представители всех трех тогдашних юрисдикций Русской Церкви и формируется (в рамках тринитарной экклесиологии) представление об автокефалии как о мистической ипостаси Церкви, обладающей всей кафолической полнотой, что подразумевает по умолчанию отождествление jura ordinis с jura jurisdictionis. В статье делается вывод о недостаточной богословской обоснованности такого утверждения. В существующей научной литературе с указанной точки зрения, насколько известно автору статьи, вышеназванные дискуссии не рассматривались.

Ключевые слова: правила Двукратного Собора, Предсоборное Присутствие, Декларация митрополита Сергия, тринитарная экклесиология, С. В. Троицкий

BY-NC
© П. В. Хондзинский, 2026

Для цитирования: *Хондзинский П. В.* 13–15-е правила Двукратного Собора в экклесиологических дискуссиях первой половины XX в. // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2026. № 55. С. 28–49. https://doi.org/10.24412/2224-5391-2026-55-28-49; EDN FIURBC

Поступила в редакцию 05.04.2026
Принята к публикации 29.07.2026

Archpriest Pavel V. Khondzinskii

St. Tikhon's Orthodox University
Moscow, Russian Federation

Canons 13–15 of the Double Council in the Ecclesiological Discussions of the First Half of the 20th Century

Abstract. This article examines the Church debates in the first half of the 20th century, centered directly or implicitly on Canons 13–15 of the First-Second Council of Constantinople. The question under discussion was: to what extent it is correct to transpose the relationship between priests and their bishop onto the relationship between bishops and their metropolitan, and between metropolitans and the patriarch, i.e. to what extent to transfer relationships determined by jura ordinis to relationships determined by jura jurisdictionis. Interest in these canons first emerged at meetings of the Pre-Council Presence, in connection with the project to establish metropolitan districts in the Russian Church and the question of the composition of an ecclesiastical court authorized to judge the patriarch. The second important stage of the discussion was the controversy sparked by Metropolitan Sergius' Declaration of 1927. This controversy, on the one hand, attempted to use canons to transpose St. Cyprian's thesis, "Whoever is outside the bishop is outside the Church", to the head of the autocephalous Church. On the other hand, the dogmatic inaccuracy of such a transfer was pointed out. The third stage of the debate dates back to the late 1940s and early 1950s. Representatives of all three jurisdictions of the Russian Church then in power participated, and — within the framework of Trinitarian ecclesiology — the concept of autocephaly was formed as the integral Hypostasis of the Church, possessing all catholic fullness, which tacitly implies the identification of jura ordinis with jura jurisdictionis. The article concludes that this assertion lacks theological justification. To the author's knowledge, the existing academic literature has not addressed the aforementioned debates from this perspective.

Keywords: Rules of the Double Council, Pre-Council Presence, Declaration of Metropolitan Sergius, Trinitarian ecclesiology, S. V. Troitsky

For citation: Khondzinskii P. V. Canons 13–15 of the Double Council in the Ecclesiological Discussions of the First Half of the 20th Century. *Vestnik Ekaterinburg-*

skoi dukhovnoi seminarii = Bulletin of the Ekaterinburg Theological Seminary, 2026, no. 55, pp. 28–49. (In Russian). https://doi.org/10.24412/2224-5391-2026-55-28-49

Submitted on 25 April, 2026
Accepted on 29 July, 2026

1

Проблема взаимосвязи догматического и канонического предания в русском богословии, судя по всему, была осознана в начале XX в., чему послужило прежде всего обсуждение вопроса о восстановлении «канонического» устроения Русской Церкви, а в связи с этим и патриаршества в преддверии Собора 1917 г. Наиболее востребованным и тогда, и позднее оказалось в этом отношении 34-е апостольское правило. Однако не менее интересно проследить «богословскую» судьбу другого канона, тесно связанного с 34-м правилом, точнее — канонов: 13, 14 и 15-го правил Двукратного Собора.

Их общий смысл выражен уже в 13-м правиле: клирик, отступающий от общения со своим епископом и отказывающийся поминать его на литургии, не дождавшись суда митрополита, «не достоин ни чести, ни наименования пресвитера».

14-е и 15-е правила, выстроенные по аналогии, переносят эту ситуацию с взаимоотношений между священниками и епископом соответственно на взаимоотношения епископов и митрополита (14-е правило) и взаимоотношения митрополитов и патриарха (15-е правило). Исключение (распространяющееся на все три правила) возможно только в случае, если предстоятель проповедует явную ересь: «…ибо отделяющиеся от общения с предстоятелем, ради некой ереси, осужденной святыми Соборами или Отцами, когда он проповедует ересь всенародно и учит оной открыто в Церкви, таковые если и оградят себя от общения с глаголемым епископом, прежде Соборного рассмотрения, не только не подлежат положенной правилами епитимий, но и достойны чести»[1]. То, что эта оговорка присутствует только в 15-м правиле, еще более подчеркивает органическую связь между всеми тремя канонами.

Таким образом, эти правила ставят перед нами два вопроса: 1) возможно ли иерархические отношения между священниками и епископом корректно перенести на отношения между епископами и митрополитом и митрополитами и патриархом? 2) Возможно ли отделиться, не становясь при этом раскольником, от предстоятеля (кто бы он ни был по сану)?

Истолкованию и рецепции этих правил, начиная с обсуждений на Предсоборном Присутствии и кончая экклесиологическими дискуссиями середины прошлого века, и посвящена нижеследующая статья.

[1] Каноны или Книга правил. Минск, 2016. С. 142–143.

Предварительно следует заметить, что экклесиологические проблемы в целом занимают одно из первых, если не первенствующее место в богословии XX в. Нельзя сказать, что они исчерпали себя и в начале нынешнего столетия. Вопрос обострился, по-видимому, в силу умножения православных юрисдикций, не только приводящего к нарушению древнего принципа «один град — один епископ», но и порождающего соответствующую множественность экклесиологических концепций. Большинство из них при этом разрабатывалось в рамках возникшей в начале XX в. так называемой тринитарной экклесиологии, согласно которой единство Церкви прямо соотносимо с единством внутритроическим, иными словами, в истории Церкви та или иная ее структурная единица («ипостась Церкви») может обладать всей кафолической полнотой, подобно тому как каждая Ипостась Пресвятой Троицы владеет всей Божественной природой. Существует три основных итерации тринитарной экклесиологии: на уровне личностном (реализовавшись в мистической жизни Церкви, личность может преодолеть благодаря этому свою индивидуальную ограниченность и замкнутость и объединиться с другими такими же личностями в подобное троическому многоединство); на уровне евхаристическом (в качестве структурной единицы в этом случае рассматривается уже не личность, а евхаристическое собрание, преимущественно возглавляемое епископом); на уровне автокефальном (за единицу многоединства в таком случае признается каждая автокефальная Церковь).

Множественность концепций, в свою очередь, подразумевает и множественность их оценок в научной литературе, что, однако, не приводит к универсальному покрытию всего проблемного поля. На нем по сей день существуют лакуны, мимо которых по тем или иным причинам проходят исследователи, иногда находясь совсем вблизи от них. Последнее объясняется вовсе не недостатком компетенций или эрудиции, но выбранной точкой зрения, при которой что-то высвечивается наилучшим образом, но что-то неизбежно уходит в тень. Например, из числа таких известных работ, посвященных истории русской церковно-канонической традиции в XX в., как монографии И. В. Борщ «Русская наука церковного права в первой половине XX в.: поиск методологии»[2], прот. В. Суворова «Учение о первенствующем епископе в русском православном богословии в XX в.»[3], В. Багана «Генезис и онтология канонического права в православной Церкви»[4] 13–15-е правила Двукратного Собора упоминаются только в монографии о. Вадима Суворова и то мельком, при пересказе позиции С. В. Троицкого. «Забывает» о них и серьезная американ-

[2] *Борщ И. В.* Русская наука церковного права в первой половине XX в.: поиск методологии. М., 2008.

[3] *Суворов В., прот.* Учение о первенствующем епископе в русском православном богословии в XX в. М., 2020.

[4] *Баган В.* Генезис и онтология канонического права в православной Церкви. М.; Смоленск, 2022.

ская исследовательница Вера Шевцов в написанной ею для коллективной монографии «Право и христианская традиция в современной России» главе о современных русских канонистах[5]. Если же обратимся к авторам, акцентирующимся уже скорее непосредственно на богословских проблемах, то увидим примерно ту же картину. Протопресвитер Иоанн Мейендорф главным недостатком современных автокефальных Церквей считает прежде всего их национальный характер[6], что, по его мнению, и не позволяет говорить об их кафоличности. Последняя вследствие этого сосредоточивается для него на уровне евхаристической епископской общины, которая, выявляя мистическую суть Церкви, одна может претендовать на апостольское преемство в истории[7]. Митр. Иоанн (Зизиулас), соглашаясь с тезисом о кафоличности местной Церкви, возглавляемой епископом, в то же время не отвергает историческую оправданность существования автокефальных Церквей, считая только должным с богословской точки зрения указать на необходимость вселенского примаса, полномочия которого описывались бы в духе 34-го апостольского правила, поскольку это правило формирует универсальный экклесиологический принцип на всех уровнях «по вертикали»[8]. Свящ. Павел Ермилов в статье «Федеративная модель Церкви в православном богословии» отмечает, что риторика федеративности в экклесиологии сходит на нет к середине XX в., но связывает это скорее с общеполитическими изменениями в мире, чем с формированием «тринитарной автокефальности»[9]. Свящ. Михаил Легеев, замечая, что экклесиология XX в. в своем развитии столкнулась со своего рода сакраментальным барьером, то есть встала перед необходимостью обосновать выходящее за рамки сакраментального единства органическое (мистическое) единство Церкви, предполагает, что «устранение противоречий, привносимых спорами неопатристического синтеза и евхаристической экклесиологии, представляющими идеи, соответственно полиипостасности или напротив моноипостасности (в ипостаси Христа) Церкви, обеспечивается признанием Церкви не моно- и не исключительно полиипостасной, но — сложно-ипостасным организмом, имеющим три взаимопроникающих и при этом автономных образа бытия (при скорректированной трактовке самого этого понятия): кафолически-ипостасного, синаксисо-ипостасного, лично-ипостасного»[10], — при

[5] *Shevzov V.* Between law and theology. Russia's modern Orthodox canonists // Law and the Christian Tradition in Modern Russia. New York, 2002. P. 213–242.

[6] *Мейендорф И. протопр*. Церковь в истории. М., 2018. С. 204.

[7] Там же. С. 274.

[8] Ср.: *John (Zizioulas), metrop*. The One and the Many. California, 2010. P. 286.

[9] См.: *Ермилов П., свящ.* Федеративная модель Церкви в православном богословии // Вестник ПСТГУ. Сер. II: История. История Русской Православной Церкви. 2024. Вып. 119. С. 157–158.

[10] *Легеев М., свящ.* «Сакраментологический барьер» в экклезиологии XX века и пути его преодоления сегодня // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии. 2019. № 1 (3). С. 156.

этом, очевидно, по умолчанию под кафолически-ипостасным понимает автокефалию. Понятно, что перечень работ, посвященных проблеме соотношения кафоличности Церкви и ее исторических (канонических) структур, этим не исчерпывается, однако ни в названных выше, ни в других просмотренных автором предлагаемой статьи исследованиях ему не удалось обнаружить таких, которые рассматривали бы богословскую обоснованность приложения тринитарной модели Церкви к автокефальности на избранном им материале.

2

На Предсоборном Присутствии при рассмотрении вопроса о митрополичьих округах возник естественным образом и вопрос о взаимоотношениях епископов по вертикали. Мнения разделились. Одни считали, что учреждение митрополичьих округов желательно с точки зрения устроения древних митрополий, которые были прообразом современной автокефальной Церкви (34-е апостольское правило), однако с формированием Патриархатов утратили свое былое значение. Другие опасались, что учреждение округов нарушит равенство между епископами. Вообще, утверждал прот. Т. Буткевич, «*догматических* оснований для деления Русской Церкви на митрополитские округа нет, так как в Символе веры Церковь называется *соборной* не в смысле ее деления на митрополитские округа; …каноны только утверждали существовавшее деление, но не узаконили обязательного административного и судебного деления церковных областей для всего земного шара и всех времен; …история указывает нам только на бывшее в Греческой Церкви, но для нас необязательное, и на результаты, крайне прискорбные и для Русской Церкви нежелательные»[11].

Хотя нельзя сказать, чтобы указанное мнение было поддержано всеми, однако тезис о догматической индифферентности канонов в этом отношении оспорен не был. В частности, при разрешении вопроса, возникшего при зачитывании 14-го правила Двукратного Собора («протоиерей Буткевич обращает внимание, что в этом правиле проводится аналогия между отношениями пресвитера к епископу и епископа к митрополиту»[12]), — канонисты разъяснили, что «в целом ряде действий епископ независим от митрополита, но в чем зависим, должен так же блюсти подчинение, как священник к епископу»[13]. Более подробное объяснение было дано по ходу продолжающейся дискуссии вполне в духе классических установок канонического права того времени: «Благочинный равен священнику по сану (jura ordinis), но у него есть права, соединенные с его административной должностью (jura jurisdictionis), которые отличают

[11] Журналы и протоколы заседаний высочайше утвержденного предсоборного присутствия (1906 г.): в 4 т. М., 2014. Т. 1. С. 444.

[12] Там же. С. 453.

[13] Там же.

его от простого священника. Так и митрополит, равный епископу по сану (jura ordinis), преимуществует перед ним правами своей митрополитской должности (jura jurisdictionis)[14]».

Профессор Н. С. Суворов, отмечая, «что канонические правила о митрополитах стараются применять и к первому епископу Русской Церкви», — считал такой подход неверным: «Канонические правила нужно толковать с точки зрения условий того времени, когда они появились <…> В правилах VII Вселенского (пр. 11-е) и Двукратного (пр. 14-е и 15-е) Соборов епископы называются подчиненными митрополиту, а митрополиты — патриарху, но VII Вселенский Собор имеет в виду право (назначение эконома в чужую епархию), которое едва ли может практиковаться в настоящее время»[15].

Отвечая ему, профессор И. С. Бердников в свою очередь доказывал, что «патриаршество, кроме черт местного и временного характера, имело в своей природе и черты чисто канонического не преходящего характера, как мы видели, и что эти последние черты были причиной того, что патриаршество было признано высшей формой церковного управления, имеющей постоянное значение. С таким именно значением оно представляется в правилах Двукратного Собора (13–15)»[16]. К этому он добавлял и практическое соображение, «что со времени Вселенских Соборов митрополии вышли из подчинения патриархатам, и что отселе патриаршая форма управления сделалась высшей инстанцией церковного управления, и поэтому она же стала считаться всего более пригодной для автономной поместной Церкви (Двукр. 15). Во всяком случае, не безразлично теперь, митрополит или патриарх стоит во главе управления той или другой поместной Церкви, потому что при взаимных встречах и сношениях патриарх преимуществует честью перед митрополитом. Отсюда является разница и в преимуществах чести между поместными Церквами при их взаимных отношениях»[17].

Кроме того, когда обсуждался вопрос, какой орган правомочен судить патриарха, Ф. Д. Самарин предложил в данном случае руководствоваться по аналогии 1-м правилом III Вселенского Собора о суде над митрополитами,

[14] Журналы и протоколы заседаний высочайше утвержденного предсоборного присутствия… Т. 1. С. 465. Jura ordinis — права, необходимые для совершения таинств, как следствие рукоположения в священный сан. С точки зрения jus ordinis все епископы равны между собой. Jura jurisdictionis — дополнительные административные полномочия, которые получает митрополит относительно епископов своей митрополии, патриарх — своей Патриархии. Поскольку, по выражению ап. Павла, Церковь есть Тело Христово, постольку сакраментальное, мистическое единство Церкви основано на jura ordinis. Вопрос, следовательно, в том, могут ли jura jurisdictionis стать источником такого единства на своем уровне, то есть может ли единство административное перерасти в единство мистическое? Вопрос, как понятно, вышедший на первый план с появлением тринитарной экклесиологии.

[15] Там же. С. 252.

[16] Там же. Т. 2. С. 506.

[17] Там же.

в котором кроме епископов митрополии должны участвовать митрополиты соседних областей, а, следовательно, в суде над патриархом — патриархи вселенские. Это предложение поддержал Н. П. Аксаков, заметивший, что «канонических правил для суда над патриархом мы не найдем, кроме разве уподобляющего патриархов митрополитам 15 пр. Двукр. Собора, в силу которого, если для суда над митрополитом нужны митрополиты, то и в суде над патриархом должны участвовать патриархи»[18].

Как видно, во всех этих случаях вопрос вращался вокруг применимости правила к современной ситуации и акцент делался на чисто административно-юридических реалиях, то есть на самой форме церковно-административного устройства вне постановки догматической проблемы о пределах влияния jus jurisdictionis на jus ordinis.

3

В первой половине 1920-х гг. на 14–15-е правила ссылается в «Письмах к друзьям» М. Новоселов, используя их для обличения обновленцев, отказавшихся от поминовения святителя Тихона[19].

Немного позже к 13–15-му правилам Двукратного Собора прибегает уже митр. Сергий (Страгородский), защищая ими свои права на возглавление Русской Церкви[20].

Впервые митр. Сергий использует 15-е правило в 1926 г., угрожая митр. Агафангелу, не желавшему отказаться от прав на местоблюстительство, предать его «суду архиереев за нарушение правил Апостол. 34, 35, 31; Антиох. 9, 13; Двукр. 15 и первой половины 16, аналогично угрожающих виновному лишением священного сана»[21]. В этом же смысле (как необходимая каноническая отсылка для предания церковному суду ослушавшегося архиерея), правило употребляется митр. Сергием в отношении к митр. Платону (в письме митр. Вениамину по поводу нестроений в американской Церкви в 1933 г.[22]) и в связи с попыткой установления автокефалии Украинской Церкви на оккупированных территориях в 1942 г. («Архиереи, примкнувшие к автокефалии, подлежат по правилу 15 Двукратного Собора „лишению всякого священства“»[23]).

[18] Журналы и протоколы заседаний высочайше утвержденного предсоборного присутствия… Т. 1. С. 522–523.

[19] *Новоселов М. А.* Письма к друзьям. М., 1994. С. 3.

[20] За недостатком места в настоящей статье мы не затрагиваем обсуждение правил Двукратного Собора в полемике митр. Сергия с непоминающими.

[21] *Сергий (Страгородский), митр.* Творения. СПб., 2020. С. 336.

[22] Там же. С. 468.

[23] Там же. С. 542.

Интересующий нас богословский контекст появляется, по-видимому, только в послании митр. Сергия от 31.12.1927. «Будьте уверены, — пишет митр. Сергий, — что мы действуем в ясном сознании всей ответственности нашей пред Богом и Церковью. Мы не забываем, что при всем нашем недостоинстве мы служим тем канонически бесспорным звеном, которым наша русская православная иерархия в данный момент соединяется со Вселенскою, через нее — с апостолами, а через них — и с самим Основоположником Церкви Господом Иисусом Христом»[24]. Но эта мысль не подтверждается пока непосредственно 15-м правилом, хотя оно и появляется позднее в послании как один из аргументов, увещевающих удержаться от раскола: «…скорее спасется тот, кто останется в союзе с законной церковной властью, ожидая разрешения своих недоумений на Соборе, чем тот, кто, восхитив себе Соборный суд, объявит эту власть безблагодатной и порвет общение с ней (правило 15-е Двукратного Собора)»[25]

Два этих тезиса сойдутся в послании к митр. Евлогию от 28 октября 1930 г., где предпринимается одна из первых, очевидно, попыток прямой догматизации разбираемых канонов путем соединения их с вероучительным суждением. Вот это место: «Вы успокаиваете себя (по примеру Карловацкой группы) тем, что, порывая с теперешним московским церковным центром, Вы будто бы не порываете с Русскою Церковью. Увы, это теперь уже избитая „лесть“ (самообман) всех не желающих подчиниться неугодному им распоряжению Патриархии и в то же время не имеющих смелости открыто учинить раскол (потому что они сознают отсутствие достаточных оснований). „Кто вне Епископа (законного предстоятеля Церкви), тот и вне Церкви“ (святитель Киприан). А значение первого Епископа в области аналогично этому, как это видно, например, из сопоставления 13-го правила Двукратного Собора с правилами 14-м и далее с 15-м. Излишне доказывать, что, отказав в подчинении Заместителю, Вы окажетесь ослушником и Местоблюстителя, и потому напрасно будете прикрываться возношением имени последнего по примеру других раскольников»[26].

---

[24] Патриарх Сергий: pro et contra. СПб., 2017. С. 111.

[25] Там же. С. 112.

[26] *Сергий (Страгородский), митр.* Творения. С. 408. Следует заметить, что примерно в это же время митр. Сергий работал над статьей «Об отношении Церкви к отделившимся сообществам», где старался примирить Киприанову экклесиологию с возможностью икономического признания таинств у раскольников, ставя их действительность в зависимость от признания или непризнания ее Высшим Церковным Управлением: «Церковь несомненно сознает себя, — писал он, — единственным на земле источником благодати для людей и посему вместе со святителем Киприаном говорит: „Кто вне епископа (самочинники), тот вне Церкви. Кому Церковь не мать (раскольники), тому Бог не Отец“. В силу данной ей власти вязать и решить Церковь имеет право всякого не покоряющегося ей совершенно отлучить и тем лишить надежды вечного спасения. Однако опять-таки, как продолжательница дела Христова, Церковь выносит такой приговор лишь там, где нет уже никакой надежды на „уврачевание“. Обычно же она, отлучая раскольников и самочинников от общения в молитвах и Евхаристии, „некоторое правило обще-

4

Рассуждение митр. Сергия не осталось незамеченным в диаспоре. Однако первый отклик на него (в ответном послании митр. Евлогия) богословских возражений не содержал. «Своим решением временно прервать административные сношения с Вами, мы отнюдь не дерзаем пренебрегать указываемыми Вами 13, 14 и 15 правилами Двукратного Собора, не желаем „рассекать тело Христово", мы остаемся в единении с Материю Русскою Церковью, вознося в храмах имя Местоблюстителя Московского Патриаршего Престола»[27].

Правда, вскоре оспорить выдвинутый митр. Сергием догматико-канонический тезис взялся проф. С. В. Троицкий в работе 1932 г. «Размежевание или раскол»[28]. Она начинается с попытки установить догматически обусловленную форму исторического устроения Церкви. Ссылаясь на выступление И. С. Бердникова на Предсоборном Присутствии[29], С. В. Троицкий доказывает, что единственная такая форма — митрополия, в своем составе насчитывающая не менее 3-х епископов, которых достаточно для продолжения апостольского преемства: «Церковная история дает фактическое подтверждение этому теоретическому воззрению. Пока Православная Церковь не была в союзе с государством и руководилась лишь своими чисто церковными нормами и интересами, т. е. в течение первых трех веков своей истории, да и в первое время после Миланского эдикта, она была разделена на множество самостоятельных, автокефальных церквей, которых ко времени первого Вселенского Собора насчитывалось около сотни»[30]. В силу этого, если бы будущий Вселенский Собор счел нужным разделить существующие Поместные Церкви на 100 автокефальных Церквей, в каждой из которых было бы по 3–4 епископа, против этого «ничего нельзя было бы возразить ни с догматической, ни с канонической точки зрения», а только «с точки зрения церковной

ния" с ними все-таки сохраняет, что и дает возможность совершаться в этих обществах действительным Таинствам» (Там же. С. 406.) О экклесиологии патр. Сергия в целом см. также скорее обзорную, чем аналитическую статью А. В. Разина: *Разин А. В.* Об экклесиологических взглядах патриарха Сергия (Страгородского) // Ортодоксия. 2024. № 1. С. 128–151.

[27] *Евлогий (Георгиевский), митр.* Ответ М. Евлогия М. Сергию от 26 ноября (9 дек.) 1930 г. // Церковный вестник Западно-европейской епархии. 1931. № 3. С. 15.

[28] Можно только согласиться с характеристикой этой работы С. В. Троицкого, данной прот. В. Суворовым в его статье: „Размежевание или раскол?" — основные идеи книги С. В. Троицкого 1932 г. в актуальном церковном контексте // Праксис. 2023. № 2 (11). С. 40–52. Признавая, с одной стороны, значимость С. В. Троицкого как «последнего из могикан» (Там же. С. 42) дореволюционной академической науки в области канонического права, прот. Вадим, с другой, — отмечает его склонность к частой смене взглядов, связанной с переходом в ту или иную юрисдикцию (Там же. С. 43), и на этом фоне особо подчеркивает объективность и взвешенность его экклесиологической позиции именно в «Размежевание или раскол?».

[29] *Троицкий С. В.* Размежевание или раскол. Paris, 1932. С. 10.

[30] Там же. С. 11–12.

икономии»[31]. Иными словами, «если догматически Церковь может делиться на любое количество самостоятельных административных единиц, то единственным основанием, по которому она делится так, а не иначе, может служить ее благо»[32].

Косвенным образом из этой принципиальной установки вытекает и некорректность цитирования митр. Сергием сщмч. Киприана: «Совершенно неправильно, — пишет С. В. Троицкий, — М. Сергий применяет к данному случаю слова св. Киприана Карфагенского: „Кто вне епископа, тот и вне церкви“. Никак нельзя придавать одинаковое значение отношению епископа к своей епархии и отношению самого епархиального епископа к главе известной Церкви. В первом случае имеет место иерархическая зависимость, основанная на догматическом учении Православной Церкви о трех степенях священной иерархии и о различном положении в Церкви клира и мирян. Но никак нельзя говорить об иерархической зависимости епархиального епископа от первоиерарха известной церкви, нельзя уже потому, что, по учению Православной Церкви, нет иерархической степени, высшей степени епископской. Первоиерарх известной Церкви не есть носитель власти над остальными епископами, а есть воплощение любви, которая должна объединять всех епископов известной Церкви, каковые вместе составляют в ней высшую власть. Поэтому неподчинение первоиерарху и даже самому собору в вопросах административных в древней Церкви часто не влекло за собою отлучение непокорного епископа от Церкви, а вызывало гораздо более мягкое наказание, так называемое „отлучение от любви братий“, т. е. прекращение общения с ним прочих епископов, причем все права по отношение к клиру и мирянам своей епархии такой епископ сохранял»[33].

Кроме того, заключал С. В. Троицкий, правила Двукратного Собора, «не подтвержденные авторитетом Собора Вселенского, отражают на себе церковные отношения, сложившиеся под влиянием тесной связи Византийской Церкви с государством и неприменимы в современных условиях жизни русской Церкви»[34].

5

На этом, по-видимому, дискуссия на интересующую нас тему временно угасает и возрождается только уже после войны. Ее участники стремятся обосновать легитимность собственной позиции в юрисдикционных вопросах и выразить свое отношение к правомочности притязаний Константинопольского Патриархата на особые полномочия в Церкви. Сразу стоит оговориться, что непосредственно к правилам Двукратного Собора в этой полемике апеллиро-

[31] См.: *Троицкий С. В.* Размежевание или раскол. С. 11.

[32] Там же. С. 23.

[33] Там же. С. 104–105.

[34] Там же. С. 106.

вал преимущественно все тот же С. В. Троицкий, причем, как увидим ниже, не всегда цитируя их корректно. Остальные участники (кроме прот. Михаила Польского) не упоминали их в своих работах (возможно, просто в силу своей недостаточной канонической образованности), однако по сути дискуссия вертелась вокруг все того же возникшего еще на Предсоборном Присутствии вопроса: о соотношении jus ordinis и jus jurisdictionis, иными словами, вопроса о том, может ли административное единство митрополии или Патриархата служить выразителем кафолической полноты Церкви так же, как и сакраментальное единство епископии, с вытекающими отсюда «подпроблемами».

Начальный повод к дискуссии дало, судя по всему, «Послание митрополита Анастасия (Грибановского) к русским православным людям по поводу „Обращения Патриарха Алексия к архипастырям и клиру т. наз. Карловацкой ориентации“»[35]. Оно открывалось утверждением, что Русская Зарубежная Церковь никогда не отделялась от «Матери Церкви», а прервала общение только с высшей церковной властью, отступившей от Христовой истины, а вследствие этого и «духовно оторвавшейся» от православного епископата Российской Церкви, а вместе с тем и от «хранителя благочестия» — верующего русского народа[36].

Это утверждение дало повод С. В. Троицкому, к тому времени уже перешедшему в юрисдикцию Московской Патриархии, в ответной статье «Идеология карловацкого раскола» заявить, что «каноны санкционируют только одну форму единения с Церковью — это общение с Главою Церкви — ее Патриархом, выражающуюся в „возношении его имени по определенному и установленному чину в божественном тайнодействии“ (Двукр. Соб. пр. 15)»[37], а «Патриарх Алексий не осужден никаким церковным судом, никаким собором, не проповедует никакой осужденной соборами ереси, и потому все, прерывающие с ним общение, суть раскольники»[38].

---

[35] См.: Послание митрополита Анастасия (Грибановского) к русским православным людям по поводу «Обращения Патриарха Алексия к архипастырям и клиру т. наз. Карловацкой ориентации». Осень 1945 // *Кострюков А. А.* Русская Зарубежная Церковь в 1939–1964 гг.: Административное устройство и отношения с Церковью в Отечестве. М., 2015. С. 381–394.

[36] «…мы считаем своим долгом прежде всего заявить, что как епископы, так и клирики и миряне, подчинившиеся юрисдикции Архиерейского Синода и Собора, никогда не считали и не считают себя „находящимися вне ограды Православной Русской Церкви“, ибо никогда не разрывали канонического, молитвенного и духовного единения со своей Матерью Церковью. Представители Зарубежной Церкви вынуждены были прервать общение только с Высшей Церковной властью в России, поскольку она сама стала отступать от Христовой истины и правды и через то отрываться духовно от „православного епископата Церкви Российской“, о котором мы не перестаем возносить свои моления за каждым богослужением, и вместе и от верующего народа Русского, издревле оставшегося „хранителем благочестия“ на Руси» (Там же. С. 381–382).

[37] *Троицкий С. В.* Идеология карловацкого раскола // Журнал Московской Патриархии. 1948. № 2. С. 43–44.

[38] Там же. С. 44

Высказался С. В. Троицкий и по вопросу о вселенских полномочиях Константинополя. В том же 1948 г. и в том же «Журнале Московской Патриархии» он публикует статью «О церковной автокефалии»[39], где постулирует абсолютное равенство автокефальных Церквей, отсутствие у Константинополя прав на окормление диаспор других автокефальных Церквей[40], и рассматривает каноническую проблему формирования новых автокефалий. Именно в этом контексте он прибегает и к 15-му правилу Двукратного Собора вне его связи с 13-м и 14-м, но вновь только для подтверждения необходимости литургического поминовения первоиерарха той или иной Церкви всеми ее епископами и священниками, единственным исключением из какового правила может быть только открытая ересь последнего[41]. Следует заметить еще, что в своей статье С. В. Троицкий опирается на «универсальную» нетринитарную экклесиологию, согласно которой каждая автокефальная Церковь — лишь часть Вселенской, причем часть, не претендующая на полноту кафоличности, как это предполагается экклесиологией тринитарной[42].

В свою очередь, позицию митр. Анастасия (без отсылки к его «Посланию») сделать более канонически убедительной взялся прот. М. Польский в вышедшей в том же 1948 г. книге «Каноническое положение высшей церковной власти в СССР и заграницей». Надо при этом учитывать, что послание митр. Сергия митр. Евлогию было, вероятно, неизвестно прот. М. Польскому, и он разбирает только «Послание митр. Сергия от 18/31 декабря 1927 г.», где отсылка к правилам не содержит аргумента, почерпнутого у сщмч. Киприана. Поэтому и аргументацию свою прот. М. Польский основывает более на интерпретации 34-го апостольского правила. Процитировав его полностью в самом начале своей работы, он пишет: «Этот принцип (Первый ничего не делает без согласия остальных, а остальные — без Первого), отражая догмат Пресвятой Троицы во едином Боге, неразрывно сочетает в церковном управлении единоличное начало с соборным и является основным критерием для суждения о каноническом положении высшей церковной власти в России»[43]. В свою очередь соборное начало основано на словах Спасителя, что Он будет присутствовать среди двух или трех, собравшихся во имя Его (Мф 18. 20). Вследствие этого исповедание веры в Соборную Церковь подразумевает, что «в догмате кафо-

[39] *Троицкий С. В.* О церковной автокефалии // Журнал Московской Патриархии. 1948. № 7. С. 33–54.

[40] *Троицкий С. В.* О церковной автокефалии // Его же. Единство Церкви. М., 2016. С. 387.

[41] Там же. С. 385.

[42] Там же. С. 394.

[43] *Польский М., прот.* Каноническое положение высшей церковной власти в СССР и заграницей. Джорданвилль, 1948. С. 6. И ниже: «Правило Апост. 34, сочетавая в церковном управлении единоличное начало с соборным, укореняется в догмате: „епископы ничего не творят без рассуждения первого, и первый ничего не творит без рассуждения всех, ибо так будет единомыслие, и прославится Бог о Господе во Святом Духе, Отец и Сын и Святый Дух“» (Там же. С. 80).

личности, вселенскости, в собранности Церкви во едино лежит аргумент соборного управления ею в лице равных по полномочиям епископов Церкви, *как глав поместных церквей, так и епархий* (курсив мой. — *прот. П. Х.)*»[44], — таким образом, в этом пункте прот. Михаил, как и С. В. Троицкий, апеллирует к «универсальной» экклесиологии, правда, в отличие от последнего, уравнивая в ее рамках весь вселенский епископат, независимо от занимаемых его членами административных постов.

Чудо Церкви в истории, пишет далее прот. Михаил, заключается в том, что она не гибнет, даже «когда внешнее ее единство разрушается. Она не дорожит внешней организацией, заботясь о сохранении своей истины»[45]. Неправота же митр. Сергия заключается в том, что он, издав свою декларацию без совета с епископами и тем самым нарушив 34-е правило[46], считает, что «может не соблюдать свою обязанность и, вопреки 34 апостольскому правилу, не хранить единомыслие с епископатом и действовать без рассуждения всех, — а епископат обязан соблюдать пр. 14–15 Двукр. Собора и подчиняться первому епископу, ожидая соборного суда над ним»[47]. Но даже правила Двукратного Собора позволяют отложиться от епископа, проповедующего ересь, а если митр. Сергий делом нарушает 34-е правило, основанное на троическом догмате, то он отступает и от догмата и не может служить звеном, связывающим российскую Церковь со Вселенской[48].

---

[44] *Польский М., прот*. Каноническое положение высшей церковной власти в СССР и заграницей. С. 80. Церковь, таким образом управляется Вселенскими Соборами (см.: здесь же). Заметим, кстати, что обычно приводимое в параллель с 34-м апостольским правилом 9-е правило Антиохийского Собора отличается от первого тем, что в нем мысль о необходимости митрополита ничего не делать без согласия остальных епископов уходит на задний план, если не исчезает совсем. Тем более это относится к правилам Двукратного Собора.

[45] Там же. С. 16. По воспоминаниям прот. Михаила, «ученейший» Ив. Вас. Попов говорил ему на Соловках: «…из истории мы видим, что частей Церкви Вселенской ничего подчас не объединяло, кроме причащения от Единого Хлеба-Христа, одного возглавления на небесах» (Там же). И ниже: «Церковь обратилась к первовековому образу церковной жизни, который отображен в памятнике апостольских времен — „Учение 12 апостолов“, когда христианские общины объединялись не административными учреждениями, а единством веры, любви, верностью истины, Духом Святым, причащением от Единого Хлеба Тела Христова, соединяющего всех в единую Церковь» (Там же. С. 17).

[46] «Выступление м. Сергия (имеется в виду декларация 27-го г.) теперь явилось его единоличным шагом. Первый епископ был в начале в согласии со всем епископатом, но потом стал действовать „без рассуждения всех“, „превысил“ свою власть и нарушил „единомыслие“ (Ап. 34)» (Там же. С. 36).

[47] Там же. С. 62.

[48] «Первый епископ, глава Поместной Церкви, прежде всего хранит единство со своими епископами, а потом уже и с главами других церквей. Ему надо иметь единство со своими епископами, чтобы иметь единство со всеми другими церквами. А если он в расколе со своими, то какой же он представитель Церкви и член Церкви вселенской? Московская Патриархия не выражает голоса епископата российского и его не представляет, и как звено не соединяет его с вселенскою

6

Книга прот. М. Польского очень скоро стала объектом критики как со стороны «евлогиан», к тому времени уже «владимирцев», так и со стороны богословов и канонистов Московской Патриархии, и вызвала целый ряд публикаций, в которых параллельно снова возник и обсуждался вопрос о канонических притязаниях Константинопольского патриарха на осуществление первенства в Православной Церкви.

О. Александр Шмеман статью «Церковь и церковное устройство» начинает с не совсем справедливого упрека прот. М. Польскому, что в основу своих рассуждений тот положил произвольно выбранный им канон, 34-е апостольское правило, — хотя мы помним, что прот. Михаил обосновывал свой выбор Троическим славословием, завершавшим канон и напрямую связывавшим содержание канона с содержанием догмата[49]. Надо, продолжает свящ. А. Шмеман, помнить, «что канон не есть юридический документ. <…> Канон содержит в себе указание на то, как в данных условиях воплотить и выявить вечную и неизменную сущность Церкви»[50]. Эту сущность можно выразить через понятие *единства*, — продолжает он и апеллирует для утверждения своего тезиса как к древним отцам Церкви, так и к митр. Антонию (Храповицкому), цитируя известное место из его статьи «Нравственная идея догмата Церкви»: «Церковь есть подобие бытия Святой Троицы, подобие, в котором многие становятся одним»[51].

Именно это единство и имеют всегда «в уме» церковные каноны, при всем многообразии исторических форм церковного устройства. А поскольку, вследствие сказанного, «все в Церкви кафолично, то есть в каждой части целостно воплощается вся полнота опыта Церкви, вся ее сущность»[52], постольку нам остается только определить принцип, который позволил бы указать на такую часть, и этот принцип — *поместность*: «Поместностъ Церкви означает, что в одном месте, то есть на одной территории, может существовать только одна Церковь, иными словами — одна церковная организация, выражающаяся в единстве священноначалия. Епископ есть глава Церкви, по слову св. Киприана Карфагенского: „Церковь во епископе и епископ в Церкви“»[53]. Дальше о. Александр встраивает свою линию исторического развития устройства Церкви, рассмат-

Церковью, хотя апостольское преемство в российской Церкви не иссякло и без этого высшего церковного управления» (Там же. С. 80).

[49] *Шмеман А., прот.* Собрание статей 1947–1983 гг. М., 2011. С. 315.

[50] Там же. С. 316.

[51] *Антоний (Храповицкий), митр.* Избранные труды. Письма. Материалы. М., 2007. С. 27.

[52] *Шмеман А., прот.* Собрание статей 1947–1983 гг. С. 320.

[53] Там же. С. 319.

ривая ее как постепенную подмену поместного принципа национальным. Однако при этом допускает одно явно неосторожное высказывание: «*Церковь Божия, находящаяся в Коринфе* [1 Кор 1. 2] — с таких церковных единиц, рассеянных по всему миру, начинается история Церкви. И если в дальнейшем *эта единица и ее территория развиваются из маленькой общины одного города в епархию, из епархии в область, из области в огромный патриархат* (курсив мой. — *прот. П. Х.*), сам принцип остается неизменным и в основе его лежит всегда та же неразложимая клеточка: один епископ, возглавляющий одну Церковь в одном месте»[54]. Этот ход мысли, очевидно, нужен был ему, чтобы в дальнейшем обосновать простирающиеся на все диаспоры полномочия Вселенского патриарха, но им не преминули воспользоваться его оппоненты.

Первым среди них следует назвать иером. Софрония (Сахарова). Апеллируя, как и о. А. Шмеман, к тому же митр. Антонию и настаивая вслед за ним, что жизнь Церкви есть жизнь по образу Пресвятой Троицы[55], он формулирует и свои «вечные» принципы устройства Церкви: соборность и автокефальность. Первый обеспечивает единство Церкви, а второй указывает на единицу кафоличности, на «ипостась Церкви». Переходя к критической части своей статьи, о. Софроний как раз и указывает на отмеченное нами выше у о. А. Шмемана место: «Усмотрев совершенно правильно канонический принцип поместного единоначалия, который в Церкви *не идет далее отдельной епископской епархии (34 Апост. Правило)* (курсив мой. — *прот. П. Х.*), они развивают его „до конца“, до ВСЕЛЕНСКИХ МАСШТАБОВ»[56], что приводит к перенесению на Церковь триадологического субординационизма, и т. д. (Прежде чем продолжить описание дискуссии между о. Софронием и о. Александром следует в скобках два слова сказать еще об одном видном представителе Московского Патриархата в этой полемике, В. Н. Лосском[57]; в скобках — потому что его позиции мы недавно посвятили отдельную статью[58]. Хотя В. Н. Лосский не употреблял выражения «ипостась Церкви», пользуясь вместо него словосочетанием «апостольский круг», по сути, он стоял на той же точке зрения, что о. Софроний. «Апостольский круг» у В. Н. Лосского это канонически и исторически обусловленная церковная

[54] Там же. С. 319. Характерно, что процесс укрупнения епископий о. А. Шмеман излагает по П. В. Гидулянову (см.: *Гидулянов П.* Митрополиты в первые три века Христианства. М., 1905), — а это значит, по Р. Зому.

[55] *Софроний (Сахаров), иером.* Единство Церкви по образу единства Святой Троицы // Вестник Русского западно-европейского Патриаршего экзархата. 1950. № 2–3. С. 17.

[56] Там же. С. 23.

[57] Об идейной близости в эти годы В. Н. Лосского и о. Софрония см.: (*Николай (Сахаров), иеродиак.* Основные вехи богословского становления архимандрита Софрония (Сахарова) // Церковь и время. 2001. № 3 (16). С. 251.

[58] См. подробнее: *Хондзинский П., прот.* Л. П. Карсавин и В. Н. Лосский: экклесиологические параллели // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2024. Вып. 114. С. 27–46.

структура, выступающая носительницей кафоличности в Церкви. В современном мире такова, по В. Н. Лосскому, прежде всего автокефалия.)

Александр Шмеман ответил о. Софронию: «…самое удивительное состоит в том, что, обвиняя нас в развитии поместного начала до вселенских масштабов, в чем мы решительно неповинны, сам о. Софроний как раз развивает поместный принцип до масштабов автокефалии, и это уравнение поместного с автокефальным и есть корень всех ошибок и противоречий в его статье. <…> Когда он дальше пишет, что „принцип автокефальности поместных Церквей нам говорит о равнодостоинстве их по образу равнодостоинства Божественных Лиц“ (с. 31), он, очевидно, не видит, что то, что он защищает, есть на деле поместный принцип, как таковой совершенно не связанный с принципом автокефальности»[59]. И если уж последовательно пользоваться триадологической терминологией, то экклесиологической ипостасью может быть только епископия, «то есть „епископ в Церкви и Церковь во епископе“, а никак не союз Церквей, составляющий автокефальную Церковь»[60].

О. Софроний с о. А. Шмеманом дальше спорить не стал (и, кажется, даже по экклесиологическим вопросам развернуто более не высказывался вообще), но на его защиту выступил прот. Евграф Ковалевский, к тому времени уже автор богословского толкования 34-го апостольского правила[61]. Согласившись, что предложенное о. Софронием определение автокефальности несовершенно («…автокефальность есть одно из выражений единства Поместной Церкви, наравне с Соборами и Приматами; соборность и автокефальность нечетко восполняют друг друга»)[62], он выдвигает против о. А. Шмемана свой скорее философский, чем богословский аргумент, косвенно, однако, тоже отсылающий нас к правилам Двукратного Собора: «Никто не отрицает, что в „тринитарном контексте“ ипостасями являются епархиальные епископы со своим клиром. <…> Но что важно подчеркнуть, это то, что епископ является „ипостасью“ постольку, поскольку он един с другими епископами, а не сам по себе. Нет никакого противоречия в том, что поместный союз епископов, в виде ли митрополии или автокефальной Церкви, является опять-таки ипостасью по отношению к другим митрополиям и церквам. Ипостась не есть само-утверждение, но со-отношение. Она немыслима без отношения к другим ипостасям»[63].

[59] *Шмеман А., прот.* Собрание статей 1947–1983 гг. С. 347.

[60] Там же. С. 348.

[61] См.: *Kovalevsky E., Archpr.* Analyse du XXXIV Canon Apostolique // Вестник Русского западноевропейского Патриаршего экзархата. 1950 № 2–3. С. 67–75.

[62] *Ковалевский Е., прот.* Екклесиологические проблемы (По поводу статей иеромонаха Софрония и священника Александра Шмемана) // Вестник Русского западно-европейского Патриаршего экзархата. 1950. № 4. С. 11–20, 13.

[63] Там же. С. 18. См. подробнее: *Хондзинский П., прот.* Протоиерей Евграф Ковалевский в экклесиологических дискуссиях начала 50-х годов XX в. // Христианское чтение. 2006. № 1. С. 46–54.

Не остался в стороне и С. В. Троицкий. В статье «Экклесиология Парижского раскола» он критикует шмемановскую теорию поместности, по-новому и крайне свободно интерпретируя 15-е правило Двукратного Собора: «В Единой, Святой, Соборной и Апостольской Церкви единым носителем всех видов церковной власти является вселенский епископат, тогда как все поместные Церкви являются его органами, внешним символическим выражением чего — согласно 15-му правилу Двукратного Собора — является поминовение Первыми епископами поместных Церквей предстоятелей других поместных Церквей»[64] (на самом деле о поминовении первоиерархами Поместных Церквей друг друга 15-е правило ничего не говорит вообще). Органическое единство Поместной Церкви обнаруживается более всего в акте поставления епископа. Право этого поставления, строго говоря, принадлежит вселенскому епископату, но в силу невозможности реального участия в этом акте не только его полноте, но хотя бы и всех епископов Поместной Церкви, символом этой полноты становится утверждение поставления первым епископом, через которого епископат Поместной Церкви связывается с епископатом вселенским: «Таким образом, акт епископского поставления делает всякую поместную Церковь именно органическим единством, и всякий епископ, самовольно отделяясь от своей поместной Церкви, нарушает это единство, а вместе с тем и волю вселенского епископата»[65], что и свидетельствуется 15-м правилом Двукратного Собора[66] (о связи поставления епископов с «органическим единством» Поместной Церкви 15-е правило тоже молчит).

Позднее (в 1960 г.) С. В. Троицкий откликнулся и на труд прот. М. Польского, посвятив этому большую работу «О неправде Карловацкого раскола». В ней он ссылался на 15-е правило Двукратного Собора как на основание для канонических прещений карловчан[67], — а аргумент прот. М. Польского о необходимости сочетания 34-го апостольского и 15-го правила Двукратного Собора не разбирал вовсе — и уж тем более не вспоминал свой высказанный в 1932 г. тезис об отсутствии догматического обоснования для применения к главе автокефальной Церкви максимы сщмч. Киприана.

7

Таким образом, мы видим, что экклесиологические проблемы, фокусирующиеся на 13–15-м правилах Двукратного Собора, в своем рассмотрении имели

[64] *Троицкий С. В.* Единство церкви. С. 518.

[65] Там же. С. 520.

[66] О вселенском епископате тоже ничего не говорится в 15-м правиле.

[67] «Должны бы лишиться сана Карловацкие епископы и за то, что они прекратили поминовение имени Первосвятителя Русской Церкви за богослужением, ибо 15-е правило Двукратного Собора гласит: „Аще который пресвитер или епископ…“ и т. д.» (*Троицкий С. В.* О неправде Карловацкого раскола. Paris, 1960. С. 53).

несколько итераций. На Предсоборном Присутствии это был общий вопрос о догматической возможности перенести отношения священников к епископу на отношения епископов к митрополиту и митрополитов к патриарху (вопрос о соотношении jura ordinis с jura jurisdictionis). В полемике о декларации митр. Сергия — тот же вопрос в форме допустимости приложения 15-го правила к тезису сщмч. Киприана «Кто вне епископа, тот вне Церкви». В полемике послевоенной — вопрос, возможно ли остаться в единстве с той или иной Поместной Церковью, разорвав отношения с ее главой, и тесно связанный с этим вопрос, какую исторически оформившуюся церковную структуру в рамках тринитарной аналогии возможно считать ипостасью вселенской Церкви, или, другими словами, возможно ли сакраментальное (мистическое) единство евхаристического собрания экстраполировать на административное, по-видимому, единство автокефалии; то есть в другой форме все тот же вопрос об отношениях jura ordinis и jura jurisdictionis.

При этом на всех этапах дискуссии правила Двукратного Собора зачастую выступают в тесной связи с 34-м апостольским правилом — и понятно, почему: именно благодаря им открывается возможность канонические принципы 34-го правила так или иначе приложить к современной церковной ситуации.

В то же время, если богословское раскрытие 34-го правила (при всех вариантах) может опираться на текст самого канона, действительно связывающего устроение церковной жизни с образом внутритроического единства, то произвести аналогичную герменевтическую процедуру с правилами Двукратного Собора гораздо сложнее, и вопрос, на каком догматическом основании возможно отделить в них исторически относительное от кафолически неизменного, представляется до сих пор открытым в силу того, что переход от jura ordinis к jura jurisdictionis совершается в них по умолчанию при переходе от 13-го к 14-му канону и устанавливать легитимность этого перехода приходится задним числом.

Хотя в связи с этим трудно сказать, кто в конечном счете одержал верх в дискуссиях конца 1940-х — начала 1950-х гг.: все полемисты искренне защищали свою юрисдикцию, а вместе с ней и свою экклесиологию, при том что у всех имелись свои слабые места, а аргументированный богословский ответ о допустимости отождествления jura ordinis с jura jursdictionis так и не был дан, — можно констатировать, что именно по ходу этих послевоенных дискуссий в текстах авторов, выражавших позицию Московского Патриархата, окончательно оформилась концепция тринитарной Церкви на уровне поместной автокефалии.

Активным и наиболее сведущим в канонах участником полемики почти на всех ее этапах был профессор С. В. Троицкий. Именно ему принадлежит сделанное в 1930-е гг. высказывание о митрополии как единственной догматически обусловленной форме церковной жизни[68]. Характерно, что оно соседствует у него в это

[68] Если он и не был членом Предсоборного Присутствия, то по меньшей мере живым свидетелем его работы и, как указывалось выше, в этом своем мнении восходил к позиции проф. И. С. Бердникова.

время с отрицанием значимости правил Двукратного Собора. Позднее С. В. Троицкий заметно изменил свою точку зрения и с помощью расширительного, чтобы не сказать вольного, толкования 15-го правила доказывал, что всякая поместная автокефалия de facto являет собой «органическое» единство, даже не прибегая для этого к тринитарной аналогии, а просто принимая на веру подразумеваемое Двукратным Собором неразличение в этом отношении jura ordinis и jura jurisdictionis. При этом, перенося учение св. Киприана о вселенском епископате на глав автокефальных Церквей, он, по сути, рассуждал так же, как и митр. Сергий в 1930 г.

В заключение, в самом общем смысле можно еще отметить, что в дискуссиях 1930-х — 1950-х гг. по-своему преломилось характерное для постконстантиновской эпохи (начавшейся в 1917 г. после крушения российской православной империи) стремление к локализации церковной жизни.

Источники

Антоний (Храповицкий), митр. Избранные труды. Письма. Материалы. М., 2007.

Евлогий (Георгиевский), митр. Ответ М. Евлогия М. Сергию от 26 ноября (9 дек.) 1930 г. // Церковный вестник Западно-европейской епархии. 1931. № 3. С. 14–18.

Журналы и протоколы заседаний высочайше утвержденного Предсоборного Присутствия (1906 г.): в 4 т. М., 2014.

Каноны или Книга правил. Минск, 2016.

Ковалевский Е., прот. Екклесиологические проблемы (По поводу статей иеромонаха Софрония и священника Александра Шмемана) // Вестник Русского западно-европейского Патриаршего экзархата. 1950. № 4. С. 11–20.

Новоселов М. А. Письма к друзьям. М., 1994.

Патриарх Сергий: pro et contra. СПб., 2017.

Польский М., прот. Каноническое положение высшей церковной власти в СССР и заграницей. Джорданвилль, 1948.

Послание митрополита Анастасия (Грибановского) к русским православным людям по поводу «Обращения Патриарха Алексия к архипастырям и клиру т. наз. Карловацкой ориентации» Осень 1945 // *Кострюков А. А.* Русская Зарубежная Церковь в 1939–1964 гг.: Административное устройство и отношения с Церковью в Отечестве. М., 2015. С. 381–394.

Сергий (Страгородский), митр. Творения. СПб.: «Квадривиум», 2020.

Софроний (Сахаров), иером. Единство Церкви по образу единства Святой Троицы // Вестник Русского западно-европейского Патриаршего экзархата. 1950. № 2–3. С. 8–33.

Троицкий С. В. Размежевание или раскол. Paris, 1932.

Троицкий С. В. Идеология Карловацкого раскола // Журнал Московской Патриархии. 1948. № 2. С. 43–50.

Троицкий С. В. О неправде Карловацкого раскола. Paris, 1960.

Троицкий С. В. Единство Церкви. М.: Издательство М. Б. Смолина, 2016.

Шмеман А., прот. Собрание статей 1947–1983 гг. М., 2011.

Kovalevsky E., Archpr. Analyse du XXXIV Canon Apostolique // Вестник Русского западно-европейского Патриаршего экзархата. 1950. № 2–3. С. 67–75.

Литература

Баган В. Генезис и онтология канонического права в православной Церкви. М.; Смоленск, 2022.

Борщ И. В. Русская наука церковного права в первой половине XX в.: поиск методологии. М., 2008. EDN QULGEH

Ермилов П., свящ. Федеративная модель Церкви в православном богословии // Вестник ПСТГУ. Сер. II: История. История Русской Православной Церкви. 2024. Вып. 119. С. 147–170. https://doi.org/10.15382/sturII2024119.147-170; EDN DSINJZ

Легеев М., свящ. «Сакраментологический барьер» в экклезиологии XX века и пути его преодоления сегодня // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии. 2019. № 1 (3). С. 140–159. https://doi.org/10.24411/2541-9587-2019-10010; EDN VILRVN

Мейендорф И., протопресв. Церковь в истории. М., 2018.

Николай (Сахаров), иеродиак. Основные вехи богословского становления архимандрита Софрония (Сахарова) // Церковь и время. 2001. № 3 (16). С. 229–270.

Разин А. В. Об экклесиологических взглядах патриарха Сергия (Страгородского) // Ортодоксия. 2024. № 1. С. 128–151. https://doi.org/10.53822/2712-9276-2024-1-128-151; EDN FQKWDS

Суворов В., прот. Учение о первенствующем епископе в русском православном богословии в XX в. М., 2020.

Суворов В., прот. «Размежевание или раскол?» — основные идеи книги С. В. Троицкого 1932 г. в актуальном церковном контексте // Праксис. 2023. № 2 (11). С. 40–52. https://doi.org/10.31802/PRAXIS.2023.11.2.003; EDN CUOEOE

Хондзинский П., прот. Л. П. Карсавин и В. Н. Лосский: экклесиологические параллели // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2024. Вып. 114. С. 27–46. https://doi.org/10.15382/sturI2024114.27-46; EDN RRHCMG

Хондзинский П., прот. Протоиерей Евграф Ковалевский в экклесиологических дискуссиях начала 50-х годов XX в. // Христианское чтение. 2026. № 1. С. 46–54. https://doi.org/10.47132/1814-5574_2026_1_46; EDN ZQVXSZ

John D. Zizioulas, metrop. The One end the Many. California, 2010.

Shevzov V. Between Law and Theology. Russia's Modern Orthodox Canonists // Law and the Christian Tradition in Modern Russia. New York, 2002. P. 213–242. https://doi.org/10.4324/9781003017097-11

References

Bagan V. *Genesis and Ontology of the Canon Law of the Orthodox Church*. Moscow; Smolensk, 2022. (In Russ.)

Borsch I. *Russian Science of Church Law in the First Half of the 20th Century: The Search for Methodology*. Moscow, 2008. (in Russ.)

Ermilov P. A Federative Model of the Church in Orthodox Theology. *St. Tikhon's University Review. Series II: History. The History of the Russian Orthodox Church,* 2024, vol. 119, pp. 147–170. https://doi.org/10.15382/sturII2024119.147-170 (In Russ.)

John (Zizioulas). *The One and the Many: Studies on God, Man, the Church, and the World Today*. California, 2010.

Khondzinskii P. L. P. Karsavin and V. N. Lossky: Ecclesiological Parallels. *St. Tikhon's University Review. Series I: Theology, Philosophy, Religious Studies,* 2024, vol. 114, pp. 27–46. https://doi.org/10.15382/sturI2024114.27-46 (In Russ.)

Khondzinskii P. Archpriest Evgraf Kovalevsky in the Ecclesiological Discussions of the Early 1950s. *Christian Reading*, 2026, no. 1, pp. 46–54. https://doi.org/10.47132/1814-5574_2026_1_46 (In Russ.)

Legeev M. 'Sacramentological Barrier' in Ecclesiology of the 20th Century and Ways to Overcome It Today. *Proceedings of the Department of Theology of the St. Petersburg Theological Academy,* 2019, no. 1 (3), pp. 140–159. https://doi.org/10.24411/2541-9587-2019-10010 (In Russ.)

Meyendorff J. *The Church in History*. Moscow, 2018. (In Russ.)

Nikolai (Sakharov). The Main Stages of the Theological Development of Archimandrite Sophrony (Sakharov). *The Church and Time,* 2001, no. 3 (16), pp. 229–270. (In Russ.)

Razin A. V. On the Ecclesiological Views of Patriarch Sergius (Stragorodsky). *Orthodoxia*, 2024, no. 1, pp. 128–151. https://doi.org/10.53822/2712-9276-2024-1-128-151 (In Russ.)

Shevzov V. Between Law and Theology. Russia's Modern Orthodox Canonists. *Law and the Christian Tradition in Modern Russia,* New York, 2002, pp. 213–242. https://doi.org/10.4324/9781003017097-11

Suvorov V. *The Teaching of the Primate Bishop in Russian Orthodox Theology in the 20th Century*. Moscow, 2020. (In Russ.)

Suvorov V. 'Disunity or Schism?' — The Main Ideas of S. V. Troitsky's 1932 Book in the Current Ecclesiastical Context". *Praksis,* 2023, no. 2 (11), pp. 40–52. https://doi.org/10.31802/PRAXIS.2023.11.2.003 (In Russ.)

Информация об авторе

Хондзинский Павел Владимирович, протоиерей
доктор богословия, кандидат теологии, декан богословского факультета

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
117647, Российская Федерация, г. Москва, ул. Островитянова, д. 34, корп. 2, кв. 506.
E-mail: paulum@mail.ru

Information about the Author

Khondzinskii, Pavel Vladimirovich, Archpriest
Dr. Sci. (Theology), Dean of Theological Faculty

St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities
34/2–506 Ostrovityanov Str., 117647 Moscow, Russian Federation
E-mail: paulum@mail.ru
https://orcid.org/0000-0001-9805-045X

УДК 1(470)(091)
https://doi.org/10.24412/2224-5391-2026-55-50-71
EDN HFUMOU
Научная статья / Original article

В. И. Шаронов

Западный филиал
Российской академии народного хозяйства
и государственной службы
Калининград, Российская Федерация

Величие мысли: жизнь и наследие А. А. Ванеева. Часть II

Аннотация. Статья посвящена жизненному пути и становлению религиозно-философских взглядов Анатолия Анатольевича Ванеева (1922–1985), сформировавшихся под влиянием встречи и непосредственного общения с Львом Платоновичем Карсавиным (1882–1952).

На примере А. А. Ванеева показано, как воспитанный в абсолютном атеизме человек благодаря жизненным испытаниям, специфически выстроенным социальным отношениям и общению с Л. П. Карсавиным пережил духовное преображение, стал православным верующим. Долгие годы размышляя о пути, пройденном без религиозной веры, об услышанном от верующих и неверующих встреченных им людей, погружаясь в метафизическое наследие своего учителя, он пришел к мысли, что следует различать вульгарный идеологический атеизм большевистской пропаганды от теоретического. Последний неслучаен, имеет христианские корни и представляет собой главную духовную проблему современности. Именно эту тему он считал основной, создавая книгу о последних годах жизни Л. П. Карсавина и другие свои работы. Согласно Анатолию Ванееву, решать задачу выяснения христианского смысла атеизма следует руководствуясь идеей эвристического значения православной догматики, — этим одним из самых сильных положений, высказанных его учителем Львом Карсавиным.

Текст представляет продолжение статьи, опубликованной в предыдущем номере «Вестника Екатеринбургской духовной семинарии», и вводит в научный оборот ранее не использовавшиеся архивные документы и сведения, известные автору как человеку, много лет входившему в узкий круг друзей и собеседников А. А. Ванеева.

Ключевые слова: Анатолий Анатольевич Ванеев, Лев Платонович Карсавин, религиозный философ, Жизнь-чрез-Смерть, эвристическое значение догматики, атеизм

CC BY-NC
© В. И. Шаронов, 2026

Для цитирования: *Шаронов В. И.* Величие мысли: жизнь и наследие А. А. Ванеева. Часть II // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2026. № 55. С. 50–71. https://doi.org/10.24412/2224-5391-2026-55-50-71; EDN HFUMOU

Поступила в редакцию 13.02.2026
Принята к публикации 29.07.2026

Vladimir I. Sharonov

Western Branch
of the Russian Academy of National Economy
and Public Administration
Kaliningrad, Russian Federation

Magnificence of Thought: The Life and Legacy of A. A. Vaneev. Part II

Abstract. The article is devoted to the life path and development of the religious and philosophical views of Anatoly Anatolyevich Vaneev (1922–1985), under the influence of his meeting and direct communication with Lev Platonovich Karsavin (1882–1952). The example of A. A. Vaneev shows how a person, raised in absolute atheism, under the influence of life trials and social relations, and through his communication with L. P. Karsavin, has experienced a spiritual transformation and become an Orthodox believer. After many years of reflecting on his life without religious faith, and on what he had heard from both believers and non-believers, as well as delving into his teacher's metaphysical legacy, he came to the realization that there is a distinction to be made between the vulgar ideological atheism of Bolshevik propaganda and theoretical atheism. The latter is not accidental, but has Christian roots and represents the central spiritual challenge of modernity. This was the central theme he explored in his book about the final years of L. P. Karsavin's life and in other works. According to Anatoly Vaneev, the task of solving the Christian meaning of atheism should be approached from the perspective of the heuristic value of Orthodox dogma, and it is one of the most powerful ideas expressed by his teacher, Lev Karsavin.
This text is a continuation of the article published in a previous issue of the Bulletin of the Ekaterinburg Theological Seminary and introduces previously unpublished archival documents and information known to the author who has been part of a small circle of friends and participants in philosophical dialogues with A. A. Vaneev for many years.

Keywords: Anatoly Anatolyevich Vaneev, Lev Platonovich Karsavin, Russian religious philosophy, metaphysics, Christian faith, Orthodoxy, atheism, science, and secular culture

For citation: Sharonov V. I. Magnificence of Thought: The Life and Legacy of A. A. Vaneev. Part II. *Vestnik Ekaterinburgskoi dukhovnoi seminarii = Bulletin of*

the Ekaterinburg Theological Seminary, 2026, no. 55, pp. 50–71. (In Russian). https://doi.org/10.24412/2224-5391-2026-55-50-71

Submitted on 13 February, 2026
Accepted on 29 July, 2026

Случившийся арест ошеломил Анатолия Ванеева. Стремительное исчезновение пространства, наполненного детьми, уроками, учительством, дискуссиями о литературе и вполне ощутимыми признаками скорого признания — обретения своей мечты считаться и быть писателем, было каким-то мороком, нереально реальной сменой декораций в чужой, совсем не его пьесе. Но усомниться в действительности случившегося, успокоиться на мысли о происходящем только в дурном нескончаемом сне не давали холод и стальная жесткость одиночной камеры Министерства государственной безопасности на Шпалерной.

Состояние крайней угнетенной потерянности, порожденное абсурдностью того, что обрушилось на него как очевидно несправедливое сочетание мрачных случайных обстоятельств и что категорически не соответствовало тому светлому и хорошему, что обязано было происходить в его жизни, едва не привило арестанту сартровскую тошноту от жизни. Но экзистенциалистом он не стал, и не только молодость, ее витальные силы одержали верх над разрушением прежней стройной, разумной картины мира, но еще две дарованные ему способности — рефлексия, разбуженная постоянными попытками обнаружить в себе мотивы и сюжеты для собственных литературных опытов, рассказов, пьес, стихов, и любовь к матери, беззаветно любившей его самого.

Фелицата Александровна Ванеева была единственным и главным человеком, о ком он беспрестанно беспокоился все десять лет своего заключения, с кем делился самыми сокровенными размышлениями и переживаниями. Но при этом на всех письмах, адресованных ей, неизменно лежала печать цензуры особого рода: сын никогда не забывал, что его откровенность и искренность должны поддерживать мать надеждой, а не губить излишними подробностями лагерной жизни ее и без того надорванную страданиями душу.

Только в августе 1945 г., уже в лагере, т. е. спустя почти 5 месяцев после мартовского ареста, трибунала и приговора[1], он немного пришел в себя, собрал в подобие целостности свое самосознание и смог написать матери первое письмо. К ней были приложены восемь коротких рифмованных строчек, написанных еще в тюремной камере и передававших состояние узника. На этот раз очередной литературный опыт не был подчинен главному шаблону социалистического реализма — изображать жизнь не как она есть, а какой она должна

[1] Протокол обыска от 19 марта 1945 г. // ЦГАЛИ СПб. Ф. Р-1012 (А. А. Ванеев). Оп. 1. Д. 95. 104 с. Далее при использовании данного фонда указывается только: Название документа // Архив Ванеева. № дела.

быть в замыслах большевиков. Это был вопль и выплеск рифмованных слов, прямо противоположных утверждению общественного оптимизма. В них запечатлелось столкновение в его душе пустоты окружавшего внешнего мира, ужавшегося до нескольких метров «одиночки», и ускользающей свободы мысли, не имеющей ни ясности, ни опоры в абсолютном одиночестве[2] и зависшей в моменте, разделяющем прошлое и будущее. Будущее исчезло…

Но когда реализм мировосприятия вернулся к А. А. Ванееву, оказалось, что в нем не исчезла и уверенность, что его судьба, испытания должны иметь свой положительный смысл и этому высокому назначению обязательно предстоит открыться в будущем: «Я во что-то верю, сам не знаю, во что: в бога, в судьбу, в некую высшую силу, участвующую в жизни»[3].

Письма к матери содержат почти обязательные пассажи отвлеченных размышлений. Их строй и координаты долгое время были сугубо атеистическими, точкой отсчета — нравственные идеалы долга, личных принципиальности и честности, усвоенное в общей атмосфере семьи с революционными традициями главное представление о назначении советского человека — служении общественному благу. Обязательность внимания и уважения к другому человеку он с раннего детства усваивал через равное, без подделки родительское отношение к его личности, имеющей свою собственную точку зрения на все…

На поверхности — на уровне психологической рефлексии — его формулировки могут расцениваться так, он только утверждается в своих советских мировоззренческих ориентирах, что не сдает свои позиции: тем упорнее, чем сильнее к этому понуждают обстоятельства неволи, примеры нравственных падений некоторых других заключенных. В действительности это было очень и очень трудное и неспешное духовное вызревание нового понимания, преодолевающее навязанные воспитанием представления о борьбе с внешними трудностями и врагами как главном пути утверждения социалистических идеалов вместо критического переосмысления их самих. Но такая работа в нем происходила и постепенно все далее выходила за границы сугубо социологического анализа: «Я думаю, что первый шаг к тюрьме я сделал тогда еще. Когда почувствовал сострадание и желание помочь Людмиле Игнатовне: человек, испытывающий сочувствие и попытавшийся помогать репрессированным только потому, что, по его мнению, — хорошие люди, — это человек кандидат туда, где я теперь»[4].

---

[2] «Время земное измерено / Суток пустыми кругами / Меж 4-х стен затерянный / Меряю время шагами / Мысли дорогой таинственной / Стены, презрев — свободны … / Я обладаю единственный — / Этой свободой… бесплодной» (Письмо А. А. Ванеева к матери Ф. А. Ванеевой от 08.08.1945 г. // Архив Ванеева. Письма к матери. Оп. 1. Д. 37. Далее для экономии места: Письмо от… (с указанием даты письма) // Архив Ванеева. Письма к матери. Д. …

[3] Письмо от 19.08.1948 г. // Архив Ванеева. Письма к матери. Д. 37.

[4] Письмо от 29.01.1950 г. // Архив Ванеева. Письма к матери. Д. 39.

При том что А. А. Ванеев вырос в семейной атмосфере «нормальности» неверия и господства карикатурных трактовок религии и обвинений Церкви, ее служителей и верующих, его чуткая душа время от времени, неожиданно для него самого, как когда-то в одиночной камере, восклицала на черте лагерных испытаний, разделяющих жизнь и смерть: «Бывают такие обстоятельства, когда я мысленно зову: „Помоги!“, и верю, что от этого настанет облегчение. Стал доверять предчувствиям. Забавно, насколько крепки суеверия у людей. Я знаю многих, кто серьезно верит в значимость слов и т. п.» [5].

Как видно из писем А. А. Ванеева к матери, до встречи с Л. П. Карсавиным он сам вплотную то приближался к религиозному пониманию жизни, то удалялся от него. Для окончательного самоопределения не хватало того последнего, что способно обратить рассеянное внимание неверующего человека к темам религиозной веры, преобразить его и открыть в нем способность воспринять себя и мир совершенно иначе: в оптике единственно истинной реальности — реальности Воскресения Христа, и в этом новом восприятии не утратить полноту здравого смысла в отношении земных забот и проблем повседневной жизни.

Но все же основная интонация его отношения к религиозной вере оставалась критической. Преимущественно он оценивал ее по усвоенной шкале советских нравственных идеалов, обнаруживая при этом высокую внимательность к ее проявлениям и как бы примеряя веру в Бога к самому себе:

«Сегодня [21 апреля 1946 г.] пасха[6]. Это для меня нисколько не важно. Но многим здесь кажется существенным. Для многих, считающих себя религиозными, пасха представляется поводом для полу-искренних сетований на греховность свою.

Как я посмотрю, русские, среди которых религиозность распространена, религиозны не столько по убеждениям, сколько по традиции. Верующий начинает серьезно относиться к своей вере, только тогда, когда кто-нибудь высказывает сомнение в серьезности его веры. И веруют не потому, что разумно убеждены в надобности веровать, и не потому, что чувствуют свое бессилие и уповают на что-то высшее (в этом смысле, напротив, каждый верит в свои силы, contra mundum [бросая вызов]), а потому, что не веровать также неприлично, как выйти на улицу без штанов.

Мне это пришло на ум потому, что в этом действительно важном для людей вопросе, утверждающем важность нравственных правил для людей, особенно раздражает фальшь.

Мои взгляды радикально материалистические, и между тем я знаю, что немощь одинокого человека перед общественными явлениями понуждает его искать силу внутри себя, верить в нее и уповать на нее; так было и так будет, такова духовная природа человека.

[5] Письмо от 14.11.1945 г. // Архив Ванеева. Письма к матери. Д. 39.

[6] Орфография и пунктуация сохранены. — *В. Ш.*

Я очень склонен верить в то, что есть нечто, что можно было назвать Высшей Справедливостью.

Я понимаю ее не как нечто сверхчувственное, но просто как общий принцип равновесия.

Принцип равновесия справедлив для космических процессов и для каждого маленького процесса в лабораторной пробирке. Принцип равновесия справедлив для человеческого общества, — вероятно он справедлив и для каждой отдельной человеческой жизни.

Равновесие между людьми — есть справедливость.

Вот почему я убежден, что нравственная чистота человека, т. е. соблюдение им тех нравственных правил, которые сам считает необходимым соблюдать, есть действительно важное условие жизни каждого.

Поэтому я серьезно и уважительно отношусь к людям подлинно религиозным, для которых возможность отпущения грехов не есть основание жить в беззаконии. И тем более раздражает меня нарочитая, показная условность как религиозная, так и всякая иная»[7].

В одном из писем А. А. Ванеев написал матери: «Тому, кто верит, легче жить. Это и есть доказательство в пользу веры»[8]. Многим из тех, кто погружен в нынешнее относительное благополучие, легко обличить А. А. Ванеева-атеиста в непонимании христианской веры как крестного пути: в условиях избыточного достатка разговоры на религиозные темы быстро вырождаются в легковесную болтовню, в жонглирование собственными словами и цитатами. Но в послевоенном особом исправительно-трудовом лагере у ледяной кромки Белого моря, где и когда А. А. Ванеев писал эти строчки, многие заключенные — и неверующие, и верующие иначе, чем мы, поняли бы эти слова и их особую правду, правду неволи.

В условиях жесточайших вымарываний цензурой А. А. Ванеев не мог и не желал себе позволять в письмах к матери рассказывать о погибавших и терявших человеческий облик под грузом непосильных испытаний и о сохранявших человеческое достоинство. Но при внимательном чтении реальность все же можно было рассмотреть по некоторым словесным оборотам и словам: «Людей [здесь] встречают по одежке, в лагере эти правила особенно сильны. Здесь человек, прилично одетый, сильно отличается от большинства — опустившегося, одетого в хлам, духовно оскотевшего»[9].

Постепенно заключение с его унылым однообразным распорядком, крайней нищетой событий и убожеством дней погружали Анатолия Ванеева в состояние «привычности»[10] и вечной узаконенности тюремного положения. Его

[7] Письмо от 21.04.1946 г. // Архив Ванеева. Письма к матери. Д. 37.

[8] Письмо от 19.08.1948 г. // Архив Ванеева. Письма к матери. Д. 38.

[9] Письмо от 1.11.1948 г. // Там же.

[10] См., напр.: Письмо от 13.04.1947 г.; от 4.12.1947 г. // Архив Ванеева. Письма к матери. Д. 37.

описания жизни, адресованные Фелицате Александровне, вполне конкретно-обыденны, но за этой будничностью угадывается осознанный А. А. Ванеевым ужас движения человека по замкнутому кругу на той невидимой привязи, что убеждает человека: «Так было вчера, так будет сегодня, и так будет всегда до твоего последнего, смертного часа».

Еще в лагере, до создания своей книги «Два года в Абези», он понял то, что потом только точнее выразил в ней: «Живущие по ту сторону проволочного ограждения одни просто не хотят знать о нашем существовании, а другие представляют его себе, главным образом, со стороны экстремальных проявлений. Послушать иных, так вся наша жизнь состоит из одних экстремумов: убийств, издевательств и других ужасов[11]. <…> Экстраординарные факты бывают, но в общем редко и не выражают характера будничной жизни. Лагерные будни имеют раз навсегда установленную формулу: подъем-поверка-уход-приход и т. п. Изо дня в день крутится всегда одно и то же колесо»[12].

От разлагающего действия этого однообразия А. А. Ванеев уберег себя, не оставив времени и места для бесплодных переживаний, личной зацикленности на несправедливости приговора, недостатке материальных благ. Огромное значение для самосохранения личности и развития заключалось в сохраняемом им признании значения высших ценностей и убежденности в наличии смысла человеческой жизни: «В нашей обстановке мысль отвращается от материальных пределов. Я пишу об этом, потому что уже давно задавался вопросами бытия, а теперь и чувством, и умом убедился совсем, что материальное и познаваемое не есть исчерпывающее содержание мира и особенно жизни. <…> Если ты [мама] веришь мне, то верь вместе со мной, что человеку присуще нечто, что выше времени»[13].

Предчувствие значительного, сопровождавшее А. А. Ванеева все предыдущие шесть лет заключения, не обмануло, — ожидаемое, действительно духовно существенная сторона жизни открылась в ее главном событии: встрече с Львом Платоновичем Карсавиным, духовном сближении с ним, позволившем открыть совершенно новое качество мысли — ее сосредоточенность на вопросах веры и Боге: «Во всем, что говорил Карсавин, меня притягивала некая особая, до того неведомая, существенность понимания. <…> Несмотря на широкий разброс тематики наших разговоров, все они, как железные опилки в магнитном поле, втягивались в область, заключенную между двумя полюсами, из которых одним были вопросы философии, а другим вопросы религии. <…> На религиозные темы он говорил об отношении веры и разума, о Боговоплощении, о Воскресении»[14].

---

[11] Прозрачный намек А. А. Ванеева на «Архипелаг ГУЛАГ» А. И. Солженицына. — *В. Ш.*

[12] *Ванеев А. А.* Два года в Абези // Наше наследие. 1990. № 3 (15). С. 79.

[13] Письмо без даты 1946 г. // Архив Ванеева. Письма к матери. Д. 37.

[14] *Ванеев А. А.* Два года в Абези // Наше наследие. 1990. № 3 (15). С. 65, 67.

С формальной стороны, в координатах холодных рассуждений, допускающих реальность Бога, как и реальность Его отсутствия, невозможно понять, почему всю свою жизнь А. А. Ванеев посвятил сохранению имени и наследия Л. П. Карсавина, почему год за годом продолжал углубляться в идеи своего Учителя и, в конце концов, сам стал их развивать, полагая, что тем обогащает и наполняет подлинным смыслом свою жизнь. Но это совсем просто открывается пониманию того, кто имеет опыт общения с человеком, для которого Христос есть первая и окончательная личная Реальность, Тот, Кто действительно исполняет обетование быть там, где двое или трое собраны во имя Его. Бог открыл Себя атеисту-Ванееву, явил веру в реальность Воскресения Христа и даровал талант собственной религиозно-философский мысли именно потому, что для Л. П. Карсавина в эти последние дни жизни Воскресший Христос был уже не отвлеченной идеей, а предельной и единственной Истиной, которая пребывала во всех его умозрениях.

А. А. Ванеев писал: «Корень христианской веры есть вера в божественность Иисуса Христа и в Его воскресение. Рождение, жизнь и смерть Иисуса Христа есть факт исторический, ограниченный определенностью места и времени. Но в таинственной глубине своей это есть факт онтический, абсолютный и как таковой — всеединый и всевременный. На кресте умер Бог, воплотившийся в человека. И воскресение это — не оживление. Воскресает не то, что осталось после смерти, а то, что было до нее. Воскресение Христа есть возобновление исконного божественного достоинства Сына Божия, в которое Он возносит Свое и наше земное существование. Вера не требует от человека насилия над собой. Когда человек осуществляет такое насилие, это религиозная истерия и выражение недостатка веры. Вообще, вера не есть некое умонастроение или расположение души. Вера есть прямое внутреннее совпадение с абсолютом, его актуализация в нас. И вера в воскресение есть не что иное, как само оно, данное нам как бы в предвосхищении…»[15].

Религиозное обращение атеиста или, иначе, человека, воспитанного науками, всей системой советского образования, взрослевшего под мощным воздействием секулярной и даже богоборческой культуры — явление не редкое (как нередко оно сопровождается покаянными словами неофита, что вся прежняя жизнь прошла в темноте, т. е. была бессмысленна). А. А. Ванеев менее всего был склонен расценивать всю свою прежнюю жизнь в неверии как пустую и не имеющую значения. В понимании его, верующего, жизнь в атеизме была одновременно и лишена присутствия Бога, и сопровождена Богом в Его отсутствии, не понуждающим через воздействие общества и прочее обязательно становиться верующим. Это соответствовало и наиболее ценимым Анатолием Анатольевичем идеям — «продолжение через прерыв» и «Жизни Бога-чрез-Смерть».

В дальнейшем многие годы размышляя о своем пути, обобщая размышления, А. А. Ванеев пришел к тому, что атеизм в своем новом качестве усваивается челове-

[15] *Ванеев А. А.* Два года в Абези // Наше наследие. 1990. № 3 (15). С. 74.

ком через незримую постоянную обработку наукой и культурой. И усвоенный атеизм не испаряется после крещения, обращения к вере, как капли случайного дождя: потоки светской культуры, с детства навязанная исключительно научная картина мира изменяют весь строй и характер нашей личной мысли так, что она привыкает первичным образом, *вначале* воспринимать, оценивать и анализировать мир и события в своей жизни в оптике усвоенных знаний, объясненных в первую очередь не религией, а наукой. Использование наречия *вначале* в данном случае очень условно, поскольку оно не наделено привычным временным значением, но указывает на точку перехода (продолжения) целостного мировосприятия в миропонимание через момент прерыва, в котором сохраняется отношение человека к миру. Это момент духовного падения ума в рационализм, при котором сознание, вместо причастности и уяснения целостного смысла, данного в Откровении, соскальзывает в рассудочную раздробленность научной объективации и каузальности, черпая понятия и категории из секулярной культуры. В этом неуловимом расщеплении симфонического всеединства светская культура и научный дискурс обретают безусловное доминирование, отодвигая на второй план или вовсе закрывая собой религиозное созерцание, завершающееся уяснением явлений в их духовном истолковании и обретением подлинного смысла события, проблемы или важнейшей темы. Вернуться к тому, чтобы восстановить первичность религиозной целостности восприятия и только на ее основе воспринимать для себя значение внешней фактической реальности и скрытые за ней духовные смыслы, первичность Откровения, невероятно сложно. А. А. Ванееву не случайно запали в сердце слова, сказанные Л. П. Карсавиным и переданные в одном из ключевых диалогов книги, — о значении понятия ἡ μετάνοια (греч. «покаяние»): «Сказать, что переменить ум легко, значило бы ввести в заблуждение. Умопремена это процесс. Легко вступить на этот путь, нужен один шаг, но сам он — вся жизнь»[16].

На эту колоссальную проблему, возникающую в наше время в личных взаимоотношениях человека со своей религиозной верой и научным знанием, с религией и культурой, небесной и земной реальностями проницательно указал Ф. М. Достоевский. Он увидел, что пути традиционной религиозной веры и веры о б р а з о в а н н о г о человека трагически разошлись, что теперь он хочет рассматривать и понимать мир прежде всего «объективно», т. е. бесстрастно, равнодушно, что он подменил Тайну — загадкой, подлежащей научной разгадке, и не способен верить в реальность чуда: «Можно ли веровать, быв цивилизованным, т. е. европейцем[17]? — т. е. веровать безусловно в Божественность Сына Божия Иисуса Христа? (ибо вся вера только в этом и состоит)»[18].

[16] *Ванеев А. А.* Два года в Абези // Наше наследие. 1990. № 3 (15). С. 67.

[17] Ф. М. Достоевский имеет в виду образованного человека. — *В. Ш.*

[18] *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений: в 30 т. Л., 1974. Т. 11: Бесы. С. 178.

В другом месте, имея в виду именно претензию на установление истины, исходившую от науки, современной великому писателю, и разлившийся под омофором ее авторитета нигилизм, Ф. М. Достоевский писал: «Если б кто мне доказал, что Христос вне истины[19], и *действительно* было бы, что истина вне Христа, то мне лучше хотелось бы оставаться с Христом, нежели с истиной»[20].

Ф. М. Достоевский, Л. П. Карсавин и А. А. Ванеев не впадали в обскурантизм и вполне признавали значение научных достижений и пути научного поиска. Вместе с тем, они при всем своем почтении к науке осознавали, что современная наука «не нуждается в гипотезе Бога»[21] по многим причинам, поскольку своими жесткими правилами, требованием бесстрастности и прочим сковывает, ограничивает и рассекает живую и свободную мысль, сводит ее к сугубой рациональности, не оставляя места для Христа и чуда Его Воскресения.

* * *

Во избежание утраты лагерных рукописей Льва Платоновича, переданных ему лично в наследие, Анатолий Анатольевич еще в лагере стал делать их копии, с такой тщательностью повторяя почерк своего Учителя, что усвоил его как собственный[22]. Многократное копирование текстов продолжилось в ссылке в Инте, затем в Ленинграде, где А. А. Ванеев, выйдя на свободу, был принят в школу учителем физики и где он заново поступил учиться в университет, теперь уже на физический факультет. В школе он проработал до 7 марта 1976 г., когда болезнь, вызванная многочисленными операциями, чтобы победить незаживающее боевое ранение, заставила покинуть заведование кабинетом физики в Ленинградском институте усовершенствования учителей[23].

Невидимая большинству окружающих, работа Анатолия Анатольевича на протяжении десятилетий не ограничивалась воспроизводством все новых и новых копий рукописей, но сопровождалась поиском и чтением почти всех найденных книг и статей Л. П. Карсавина. Он многократно возвращался к ним, перечитывал не по разу, чтобы глубже понять изложенные в них идеи. Он изучал и труды авторов, упомянутых Л. П. Карсавиным, причем нередко — на немецком языке или латыни, как, например, это было с книгами Николая Кузанского (1401–1464).

---

[19] Осмелимся предположить, что под истиной Ф. М. Достоевский предполагал истину, добытую и доказанную наукой. — *В. Ш.*

[20] *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений: в 30 т. Л., 1985. Т. 28, кн. 1: Письма 1832–1859. С. 176.

[21] *Hugo V.* Faits contemporains // Idem. Œuvres complètes. Choses vues. T. I. Paris, 1913. P. 271.

[22] Первые письма матери, в которых сразу угадывается характерный почерк Л. П. Карсавина, датируются апрелем 1953 г. (Архив Ванеева. Д. 40).

[23] Трудовая книжка А. А. Ванеева // Архив Ванеева. Д. 95.

О верном понимании А. А. Ванеевым идей своего учителя свидетельствовал сам Лев Платонович. В 1955 г. заключенный абезьского лагеря Повилас Буткявичус (1923–1985), имевший теологическую подготовку и общавшийся с Л. П. Карсавиным в Абези, записал воспоминания об этих встречах. Среди прочего он свидетельствовал:

«Он [Карсавин] давал читать свои рукописи, спрашивал, читаю ли я их. „Читаю, — отвечал я, — но очень слабо понимаю…“.

„Да, — соглашался он, — это моя беда, что моя письменная речь многим непонятна. Словами мне удается более точно выразить то, что мною продумано и написано. Больше всех прочел мои труды и правильно понял один молодой человек, хоть и намного меня моложе, но друг — Ванеев. Может, Вы с ним знакомы?..“

Увы, я не знал этого человека»[24].

В несколько экзальтированной форме в 1958 г. написал об Анатолии Ванееве и бывший заключенный Абези Э. Ф. Зоммер: «Я никогда не встречал человека, который до такой степени отказался бы от собственного Я и погрузился в мир идей своего учителя. При этом он не только был полон его словом, прочитанным или услышанным, после смерти Карсавина он продолжал развивать его мысли, выстраивать дальше его метафизическую систему. Этот моложавый еще, гибкий и хорошо сложенный человек с темными светящимися глазами, черными волосами и бородой, <…> был полностью созданием Карсавина. <…> Поскольку его образование было недостаточным для религиозно-философских занятий, Карсавин <…> был его наставником в истории, философии, религии, а также в латинском и греческом языках»[25].

А. Сваринскас, еще один соузник А. А. Ванеева в Абези, вспоминал его как «ревностного ученика профессора» Л. П. Карсавина[26].

Безусловно признавали в Анатолии Ванееве мыслителя и наследника идей Льва Карсавина его близкие друзья по заключению: уже упомянутые ранее абезьский патологоанатом Владас Шимкунас и заключенный интинского и воркутинского лагерей монах-францисканец Станислав Добровольскис[27].

---

[24] Цит. по: *Žvirgždas*. 8.VII.1955. [Butkevičius P.] // Vilniaus universiteto bibliotekos rankraščių skyrius (Отдел хранения рукописей Вильнюсского университета). F. 151. Ap. 22. В 1998 г. перевод этого текста опубликовал сыктывкарский историк Н. А. Морозов. См.: *Жвиргждас*. О Л. П. Карсавине. Приложение 2 // Морозов Н. А. Особые лагеря МВД СССР в Коми АССР (1948–1954 гг.). Сыктывкар, 1998. С. 143, 141–144. Н. А. Морозов подтвердил автору настоящей статьи, что за псевдонимом «Жвиргждас» свое имя скрыл П. Буткявичус.

[25] *Sommer E.* Vom Leben und Sterben eines russischen Metaphysikers. Ein verspäteter Nachruf auf Leo Karsavin († 12.7.1952) // Orientalia Christiana Periodica. 1958. Vol. XXIV. P. 134; рус. пер.: *Зоммер Э. Ф.* О жизни и смерти русского метафизика. Запоздалый некролог Льва Карсавина († 12.07.1952) // Лев Платонович Карсавин. М., 2012. С. 455–465.

[26] *Svarinskas A.* Nepataisomasis: atsiminimai. [Irreparable: memoirs]. Vilnius, 2014. P. 128.

[27] В кругах религиозной интеллигенции 1960-х — 1980-х гг. С. Добровольскиса чаще именовали

Оба они расценивали свою помощь Анатолию Ванееву в разыскании трудов Льва Карсавина как возвращение своего долга русскому профессору. В. Шимкунас помогал собирать воспоминания о нем, находить его труды. С. Добровольскис, никогда с Л. П. Карсавиным не встречавшийся, но вдохновленный рассказами о нем А. А. Ванеева во время их совместного пребывания в интинском лагере, делал подстрочный перевод карсавинской работы, изначально написанной по-литовски «Dvasia ir kūnas» [«Дух и тело»], и не прервал работы, даже когда был переведен в зону с крайне суровыми условиями жизни и физического труда[28]. Обмен найденными трудами Л. П. Карсавина между друзьями, гостевые визиты к друг другу продолжились и после реабилитации всех троих. Сам же А. А. Ванеев оценил свое состояние в письме друзьям так: «Учение старика совершенно мною завладело, я им главным образом и живу»[29].

История богословия и философии знает примеры, когда рядом с большим мыслителем и значительной личностью появлялся человек, всего лишь подражающий стилю и идеям, но вследствие исполнения долгой роли ученика постепенно сам начинавший верить в собственное авторство идей и умозрений, в действительности принадлежащих его кумиру. А. А. Ванеева в подобной теоретической стилизации невозможно заподозрить уже потому, что он очень скоро отказался от попыток следовать явно перегруженному, сложному стилю Л. П. Карсавина. Он смог осуществить конверсию наследия своего учителя и выразить карсавинские идеи кратко и емко, выделив особо положения об эвристическом значении христианской догмы, Жизни-чрез-Смерть как принципа Божественной жизни, непрерывности бытия через прерыв, и умопремене как познавательном причастии[30].

Подобное переосмысление и творческая интерпретация принципиально возможны не только при условии глубокого понимания чужих идей, но при наличии собственной философской позиции, способности к личной самостоятельной мысли.

* * *

Одним из последствий известности Ванеева как близкого ученика Л. П. Карсавина среди заключенных Минлага[31] стало письмо к Анатолию Анатольевичу

коротко — «патер Станислав», и все сразу понимали, что речь идет о священнике из литовского местечка Паберже, куда не совсем просто было добираться. См. подробнее: *Чепайтите М. П.* Патер. Отец Станислав Добровольскис. М., 2023. 511 с.

[28] *Карсавин Л. П.* Дух и тело / пер. А. В. [Анатолия Ванеева] // Соловьёвские исследования. 2022. Вып. 3 (75). С. 97–122.

[29] Черновик письма Анатолия Ванеева. Без даты // Vilniaus universiteto bibliotekos rankraščių skyrius (Отдел хранения рукописей Вильнюсского университета). F. 151. Ap. 3. С высокой вероятностью, учитывая обращения в других подобных письмах, письмо предназначалось Владасу Шимкунасу.

[30] *Ванеев А. А.* Очерк жизни и идей Л. П. Карсавина // Звезда. 1990. № 12. С. 150–151.

[31] Минлаг — Минеральный лагерь, или Особый лагерь № 1 с центром в Инте. Действовал с 1948 по 1957 гг.

будущего известного священника Дмитрия Дудко (1922–2004). В нем он выразил свое желание познакомиться с тем, о ком слышал еще в интинском лагере. В мае 1956 г. Д. Дудко был освобожден из исправительно-трудового лагеря[32] и, едва устроив свои дела по восстановлению в Московской духовной академии, в первых числах января 1957 г. обратился письменно к А. А. Ванееву: «Мы с Вами однополчане по № 3[33], но к сожалению там не знали друг друга. <…> Я очень интересуюсь Карсавиным…»[34].

Переписка между Анатолием Ванеевым и Дмитрием Дудко продолжалась до конца 1961 г. Иногда Д. Дудко в письмах касался богословских тем, упоминал некоторые имена и труды русских религиозных философов, писателей, но все же основным общим интересом было восполнение недостающих произведений Л. П. Карсавина. В конце концов переписка сошла на нет, когда новоиспеченный иерей Димитрий Дудко обзавелся «профессиональным» кругом общения из таких же молодых священников, в который вошли Глеб Якунин, Николай Эшлиман, Сергий Хохлов, Алексий Злобин и др.[35]

Анатолий Ванеев со своей стороны не проявил желания продолжать общение. О причине этого косвенно указывает пометка на одном из полученных писем Д. Дудко: «1. Мало темперамента; огонек теплится, а не горит, светится, а не сияет. Нет звучания „хрустальных сфер“! 2. Нет рождения нового[36] слова, хотя и есть находки. 3. Оттого не дано и новых одежд: см. прежде всего ритм; оттого сбивается на проповедь»[37].

Но одно важное дело, получившее значительное продолжение для Анатолия Ванеева, отец Димитрий все же исполнил: он успел рассказать об «ученике Карсавина» многим, в т. ч. заштатному священнику Сергию Желудкову.

Г. М. Файбусович (1928–2022)[38], хорошо знавший о. Сергия, метко назвал его «русским Мерсенном»[39] за удивительный талант знакомить и связывать

[32] Возвращенные имена. Список жертв политических репрессий, осужденных на территории Республики Коми // Покаяние: Мартиролог. Сыктывкар, 1998. Т. 1. С. 810.

[33] Имеется в виду отдельный лагерный пункт (ОЛП) № 3 в г. Инта Коми АССР. — *В. Ш.*

[34] *Дудко Д. С.* Письмо к А. А. Ванееву // Архив Ванеева. Д. 66. Письмо датируется по отметке на письме «Отв. 27.I» и дальнейшим письмам с проставленными датами и 1957 г.

[35] *Бычков С. С.* Ослепительный миг. Жизнь и труды православного священника Александра Меня. М., 2025. 424 с.

[36] Здесь и далее в цитате подчеркнуто А. А. Ванеевым.

[37] *Дудко Д. С.* Письмо к А. А. Ванееву от 2.II.1957 г. // Архив Ванеева. Д. 66.

[38] Более известен по своему псевдониму Борис Хазанов — писатель, эссеист, переводчик, один из издателей в Мюнхене диссидентской газеты «Время и мы».

[39] Характеристика о. Сергию дана Г. М. Файбусовичем в непосредственном общении с автором настоящей статьи. Марен Мерсенн (Мерсенне́; 1588–1648) — богослов, философ, математик, теоретик музыки и организатор обширной переписки с восемью десятками наиболее значительных современников, в т. ч. с Бекманом, Галилеем, Гассенди, Гюйгенсом, Декартом, Паскалем,

самых разных, но всегда чем-то особенных и значимых людей организованной им «Открытой переписки» о вере и неверии. По свидетельству о. Александра Меня, еще в 1964 г. число страниц этого уникального памятника «траншейной умственной, религиозной, богословской жизни» превысило полторы тысячи, а ведь она так и не прекращалась до самой смерти о. Сергия[40]. Анатолий Ванеев участвовал в этой переписке много лет как один из наиболее значимых авторов.

Священник Сергий Желудков познакомился с Анатолием Анатольевичем в самом начале 1970-х гг., когда А. А. Ванеев еще заведовал кабинетом физики школы № 30 Василеостровского района. По своему обыкновению, православный Мерсенн почти сразу расширил круг общения, втянув в него тогда доцента философского факультета Ленинградского государственного университета, а позднее крупного философа, профессора Ярослава Анатольевича Слинина (1932–2026).

Еще одним участником стал талантливый аспирант Я. А. Слинина Константин Константинович Иванов (род. 1942). К моменту знакомства с А. А. Ванеевым он был отчислен из университета за факт крещения, скрывать который не собирался. Все четверо и стали участниками многолетнего дружеского теоретического диалога о религиозной вере, современной культуре и неверии. В религиозных кругах об этом общении знали как о «кружке Ванеева».

Тему атеизма в многолетний диалог внес и предложил сделать главной Константин Иванов. У него были для этого и глубоко личные мотивы: когда обычный для многих восторженный период неофитства у К. Иванова миновал, начинающий мыслитель осознал потребность прояснить свою веру. Но чем дольше он пытался философски обдумать ее и свое новое состояние — новый опыт переживания присутствия Бога, тем больше утрачивал живую связь с Ним, понимая, что теряет веру. Сосредоточенные настойчивые размышления, свойственные Константину Константиновичу, ввели его в состояние глубокого духовного кризиса и отчаяния богооставленности. Сорвавшись в абсолютную темноту неверия, Константин пережил то, что эта темнота может быть ослепляющей и озаряющей, оборачиваться мистическим возвращением веры. Сосредоточенные размышления над опытом утраты веры и пребывания в отсутствии Бога не сошли на нет, не изгладились из памяти, а породили новые вопросы о содержании, месте и значении неверия современного человека, неслучайности атеизма и его связи с христианской верой.

Анатолий Ванеев сразу откликнулся на письмо Константина Иванова с предложением открыть отдельную ветку переписки для темы христианского смысла неверия, атеизма и продолжить ее, даже если остальные не сочтут ее достойной внимания: «Нас не двое, а трое. Думаю, что мы можем считать нашим „союз-

Ферма и т. д. После его смерти, в т. ч. в результате и осознания плодотворности научного общения была создана Парижская академия наук (1666).

[40] *Мень А. В.* О себе…: воспоминания, интервью, беседы, письма. М., 2007. С. 187.

ником“ и предшественником Л. П. Карсавина. Выявленные им проблемы почти в той же последовательности [религиозности] сегодня выявляются нами»[41].

Для Анатолия Ванеева обретение круга друзей — ответственных по отношению к религиозной мысли собеседников, равных Льву Карсавину, после двух десятилетий его автономного философского пути имело важнейшие и осязаемые результаты. Именно о. Сергий Желудков, К. К. Иванов и Я. А. Слинин настояли на необходимости начать работу над большим очерком о Л. П. Карсавине и его идеях. И они же убедили Анатолия Анатольевича вернуться к созданию полноценной книги о двух его годах в Абези.

Первые подходы к этому А. А. Ванеев сделал еще в лагере[42], но затем надолго оставил любые попытки. Друзьями был выработан и особый метод творческой работы над текстом: по мере готовности небольших частей Анатолий Анатольевич читал вновь написанное вслух и сразу получал взыскательную рецензию своих друзей, чей вкус был настроен на высокую содержательную плотность слова и одновременно его ясность[43].

Среди многих особенностей современного человека, на которые обратил особое внимание Анатолий Ванеев, особенно выделяется роковая утрата способности искать и раскрывать для себя лично духовный смысл религиозного и философского текста. Например, внимательно-взыскательное отношение Л. П. Карсавина к проблеме Filioque потому представляется нашему научному современнику «курьезом», «не более чем „спором о словах“»[44], что он поражен смысловым бесчувствием к религиозной и философской мысли, слеп и глух по отношению к ней: «За словами, выражая себя в них, скрывается та или иная религиозная интуиция и то или иное переживание действительности, которые непосредственно влияют на организацию всей религиозной жизни. Утрата слуха к тому, насколько существенна формулировка догматического определения, свидетельствует о том, что слово теряет в цене, воспринимается без должного понимания»[45].

Ученик и последователь Л. П. Карсавина в своем осмыслении секулярной культуры видел в атеизме больше, чем прихоть и самоуверенность индивидуального самосознания, склонного к фейербаховскому антропоморфизму и историческому материализму, но указывал, что современный атеизм есть результат развития самой христианской мысли, что он захватил и пропитал саму

[41] *Иванов К. К.* Л. П. Карсавин и А. А. Ванеев // Ванеев А. А. Два года в Абези: в память о Л. П. Карсавине. Брюссель, 1990. С. 335. Цитируется в полном виде по первоисточнику: Письмо А. А. Ванеева к К. К. Иванову. Март, 1979 г. Машинопись. // Личный архив автора. 7 л.

[42] Рукопись за подписью «Афелин» [псевдоним Ванеева]. Без даты // Vilniaus universiteto bibliotekos rankraščių skyrius. F. 151. Ap. 23. P. 6.

[43] Рассказано автору К. К. Ивановым и Я. А. Слининым.

[44] *Ванеев А. А.* Очерк жизни и идей Л. П. Карсавина. С. 145.

[45] Там же.

современную религиозность: «Атеизм не придуман кем-нибудь. Его появление вообще не вопрос тех или иных головных решений. В форме заявленного атеизма — совершенно непосредственно, без особой последовательности и не заботясь об устранении противоречий — выражает себя современное переживание действительности. Не надо думать, что оно есть достояние одних атеистов. Человек может быть атеистом, может не быть им, но от современного, воспитанного всей историей христианской культуры переживания действительности ему уйти невозможно, как невозможно уйти от самого себя. В прошлом переживание действительности было другим. Средневековый человек во всем хотел видеть моральный смысл, что есть реальность сама по себе, его не так уж интересовало. Реальность открывалась ему в морали и, обратно, все, что не являлось морально-содержательным, было для него реальным, даже если было сказочным.

Современный человек хочет видеть окружающую действительность такой, какая она есть сама по себе»[46].

Анатолий Ванеев отмечал уже то положительное значение атеизма, что в своей топке он сжигает натуралистические представления средневековой религиозности о загробной жизни, лубочные представления о воскресении и пр., и т. д. Он считал, что попытки прямо и усилием входить в традиционную религиозность приводят только к стилизации древней традиции, но останавливают живое развитие традиции, продолженной через прерыв долгих лет неверия, и мешают принять как достояние христианства «положительный багаж теоретического атеизма — его реалистичность, доверие действительности, жажду свободы и демократичность»[47], а также и многое остальное, что представляет собой порождение и развитие в культуре религиозных начал[48].

По А. А. Ванееву, признание нового взгляда на атеизм позволяет понять нашу культуру как плоды такого перерастания христианской религии самой себя, такое ее осуществление до предельного и самозначимого раскрытия, благодаря освобождению (секуляризации) от диктата религии искусства, этики, философии, в котором они получают свободу от религиозной формы[49].

* * *

Обсуждение книги «Christ sein» («Быть христианином»[50], 1974) Ганса Кюнга было одним из многих длящихся теоретических обсуждений кружка А. А. Ва-

[46] *Ванеев А. А.* Заметки к вопросу о религии / публ. В. И. Шаронова // Вестник Московского университета. 2022. Сер. 7. Философия. № 6. С. 32.

[47] *Ванеев А. А.* Атеизм и христианство. Тезисы к теме об отношении между явным и скрытым атеизмом. Машинопись // Личный архив автора. 7 л.

[48] Там же.

[49] См.: Там же.

[50] Один из уникальных экземпляров русского перевода книги: *Küng H.* Christ sein. München;

неева, вовлекших много эпизодических участников. Когда книга Г. Кюнга вышла, зарубежные радиостанции, вещавшие на русском языке, заговорили о ней как о бестселлере и самой грандиозной попытке приблизить Католическую Церковь к современности.

С подачи о. Сергия Желудкова переводить книгу Г. Кюнга на русский язык взялся близкий ему Евгений Викторович Барабанов, один из авторов известного сборника «Из-под глыб» (1974). Работа оказалась и объемной, и сложной, так что к переводу были привлечены А. А. Штейнберг (1907–1984)[51] и Г. М. Файбусович[52].

В своих откликах Анатолий Анатольевич последовательно оспаривал исходную позицию евангельской критики[53] Ганса Кюнга: «Что меня действительно вдохновляет, это все вопросы, которые нам богословам ставит астрофизика, атомная физика, микробиология, психология, философия и научные теории вообще. <…>

Современность [христианской веры] находит себя не в отрицании, а в осмыслении духовного наследства, не в разрушении, а в восстановлении корней, протянувшихся в прошлое. Еще в 1928 г. Л. П. Карсавин писал: „Времена критицизма, можно надеться, уже миновали и пора провозгласить новый девиз: назад к христианской догматике“. Повторяя эту мысль применительно к критике Евангелия, следует сказать: время критического воспаления умов уже прошло, и подлинно новое состоит в призыве — назад к христианскому канону. Это не значит пройти мимо критики или забыть о ней. Напротив, нужно обратиться к ней и рассмотреть ее со всей возможной внимательностью, но не ради нее, а ради того, чтобы заново выявить твердые основания новозаветного слова, на которые она замахнулась. Это и будет осмыслением и исполнением исторического и духовного назначения самой критики»[54].

Имя Ганса Кюнга возникало в переписке участников кружка А. А. Ванеева многократно и, как многое в то время, что появлялось в самиздате, различными путями достигало зарубежных редакций и отдельных читателей. Судя по визиту к Анатолию Ванееву представительницы Ганса Кюнга, повествование о котором открыло первую часть настоящей статьи, имя русского религиозно-

Zürich, 1974. 672 s. (*Кюнг Г.* Быть христианином. Б. м., б. и., 1976–1977, 1011 стр. в т. ч. С. 1005–1011. Самиздат в типографском переплете). Послесловие за подписью «д-р богословских наук Научно-исследовательский институт по вопросам эйкумены Тюбингенского университета Карл-Йозеф Кушель» [Karl-Josef Kuschel]) был передан нами в фонды библиотеки Санкт-Петербургской духовной академии и в настоящее время проходит обработку.

[51] *Бычков С. С.* «Я не могу жить без диалога» // Желудков С., свящ. Литургические заметки. Переписка, письма, воспоминания. М., 2018. С. 43.

[52] Подтверждено автору Г. М. Файбусовичем.

[53] Метод евангельской критики именуется и историко-критическим методом (нем.: Historisch-kritische Methode).

[54] Письмо А. А. Ванеева к К. К. Иванову от 12.III.1979 г. // Личный архив автора.

го философа и автора книги о Льве Карсавине стало известно и самому́ опальному профессору теологии Тюбингенского университета.

Но начавшийся было разговор с посланницей мировой знаменитости, по свидетельству участника встречи К. К. Иванова, очень быстро закончился, едва только дама позволила себе недопустимо вольно высказаться о значении догматики как для католичества, так и для православия. Анатолий Анатольевич отреагировал на это немедленно: он так грозно сопровождал каждое свое ответное предложение ударами трости в пол, что гостья перепугалась и предпочла быстро попрощаться.

* * *

В постоянном составе четырех участников обсуждения религиозно-философских тем в кружке А. А. Ванеева — очные и письменные — продолжались до самой смерти о. Сергия Желудкова в 1984 г. Число же тех, кто за годы встреч хотя бы раз участвовал в непосредственных обсуждениях[55], было весьма внушительным. Многие из них вошли в историю отечественной науки, церковной и светской культуры и состоялись как крупные ученые и значимые фигуры[56].

По прошествии многих лет Константин Иванов оценивал эти беседы так: «Сейчас я вижу, что в наших беседах было достаточно эклектики, что христианские наши воззрения смешивались с гуманистическими, что мы проецировали на христианство прижившийся в нашей душе секулярный гуманизм, самоуверенно провозглашая свое „новое“ видение христианства. Но это не было зряшным и грешным делом. И не только для нас лично было необходимо разобраться со своими духовными проблемами. Основное значение наших многолетних размышлений в том, что мы переживали и обсуждали общие проблемы нашего народа и времени, которые могут многими не осознаваться, и потому так важно, чтобы где-то и как-то началось это осознание»[57].

Постоянный участник этих диалогов Ярослав Анатольевич Слинин, профессор, воспитавший многие поколения студентов философского факультета Ленинградского, а ныне Санкт-Петербургского университета, не сомневался, что в своем интеллектуальном, философском становлении он многим обязан своему близкому другу Анатолию Анатольевичу Ванееву. Как человек, способный объективно и взвешенно оценить философский талант, Я. А. Слинин был

[55] Некоторым желающим участвовать в беседах А. А. Ванеев отказал в возможности приходить в его дом и участвовать в обсуждениях: причиной были попытки перевести религиозно-философский диалог на рельсы политических оценок положения верующих в СССР.

[56] Среди тех, кто в разной степени был вовлечен в диалог, следует упомянуть Гелиана Михайловича Прохорова (1936–2017), о. Александра Меня, архиепископа Михаила Мудьюгина (1912–2000) и др.

[57] *Иванов К. К.* О. Сергий (Желудков) и Анатолий Ванеев // Его же. Камни. СПб., 2016. С. 44–45.

уверен, что А. А. Ванеев «отнюдь не остался „всего лишь“ учеником своего учителя, а весьма далеко ушел своим путем»[58] и вне сомнений достоин быть неотъемлемой частью большой истории русской религиозной мысли.

Уже после смерти Анатолия Ванеева[59], оценивая его роль не только в этом диалоге, но и в масштабе истории страны, Константин Иванов неоднократно и в разных выражениях в своих дружеских письмах к автору этой статьи сообщал, что нисколько не преувеличивает, оценивая величие личности Анатолия Анатольевича. Такая оценка относилась не только к совершенно особой судьбе и духовному пути А. А. Ванеева, не только к его подвигу сохранения карсавинских имени и наследия, но и делу мысли самого Анатолия Анатольевича, осознавшего «новую ясность христианской веры, которую заронил в нем Лев Карсавин»[60], которую он, вослед своему учителю, «развивал своими размышлениями и подтвердил ее жизнью»[61].

Основные выводы

Встреча и дружба убежденного атеиста Анатолия Анатольевича Ванеева и православного мыслителя Льва Платоновича Карсавина представляют собой действительность осуществленного обетования Спасителя «Где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них» (Мф 18. 20) и чудо преображения неверия в твердую веру, устремленную к своему самостоятельному и ответственному осмыслению. Понимание этого Анатолий Ванеев воплотил в подвиг сохранения имени и наследия Л. П. Карсавина, исполненный подлинного величия ответственного отношения к своей вере во Христа и служения Ему.

Наследие А. А. Ванеева есть самостоятельное и оригинальное творческое развитие идей его учителя, Л. П. Карсавина. Размышления Анатолия Ванеева об укорененности современного атеизма в традиции христианской мысли дополнили его преимущественно отрицательную оценку и вывели на важнейшую постановку вопроса о его положительном духовном значении и содержании. Под этим углом атеизм мыслился А. А. Ванеевым как последний предел самого христианства, его необходимый и завершенный взгляд на себя со стороны. В этой интеллектуально-духовной оптике тотальное утверждение атеизма в качестве единственной и окончательной истины о фактической

[58] *Слинин Я. А.* Проходя сквозь блистательный огонь // Русофил. Русская философия и культура. Электронный проект памяти Льва Карсавина. URL: https://levkarsavin.ru/2018/09/03/ (дата обращения: 07.02.2026).

[59] А. А. Ванеев скончался 5 ноября 1985 г. Он похоронен в Санкт-Петербурге на Больше-Охтинском кладбище (второй ряд Царицынской дорожки).

[60] *Иванов К. К.* Памяти Анатолия Анатольевича Ванеева. (В дни похорон [8.11.1985]) // Ванеев А. А. Два года в Абези: в память о Л. П. Карсавине. Брюссель, 1990. С. 376.

[61] Там же.

реальности достигает той критической точки, на которой совершается смысловой переворот и обнажается религиозная природа самого богоотрицания, поскольку отрицание Бога онтологически немыслимо без Его утверждения. Поэтому атеизм не только парадоксальным образом опирается на свои религиозные основания, но и утверждает их тем сильнее, чем последовательнее и глубже старается их отвергнуть.

Ключевую роль здесь играет именно антиномический, а не диалектический характер христианского самосознания: атеизм не снимается в высшем синтезе, как это происходит в философии Гегеля, но удерживается как неразрешимая и вместе с тем неотъемлемая сторона христианской полноты. Это антиномическое напряжение позволяет мысли А. А. Ванеева, основываясь на христианской догматике, самостоятельно выйти в широкое русло самых актуальных идей современного христианского богословия, где проблема соотношения веры и неверия, Церкви и мира вновь обретает особую остроту. Однако это сближение не означает утраты самостоятельности: собственный взгляд А. А. Ванеева не теряется в нем, не растворяется и не размывается в потоке концепций самых авторитетных теологов и метафизиков, а сохраняет свою подлинную оригинальность.

В культурном измерении идеи А. А. Ванеева приобретают особую ценность: их метафизическая перспектива содержит потенциал преодоления тупиков примитивного противопоставления церковной и светской культур и одновременно сохраняет их подлинную самоценность. Таким образом, Анатолий Анатольевич обозначает основу, опираясь на которую возможно противостоять опасной тенденции к расколу единого народа на верующих и атеистов. Важно подчеркнуть, что этот раскол не есть окончательно свершившаяся или совершающаяся необратимая данность. Он скрыт в глубинах латентного процесса исторического разворачивания христианства в судьбах народа и проявляется в виде пульсирующих обострений — под влиянием внешних ли провокаций, или социокультурных стрессов иного происхождения.

Нейтрализовать угрозу этого раскола возможно, разумеется, лишь при условии признания со стороны неверующих того, что религиозная вера обладает собственным, подлинно реальным содержанием и полнотой значения для общества. А со стороны верующих христиан предполагает готовность осмыслить, вослед А. А. Ванееву, что атеизм есть одно из выражений современной религиозности, нашедшее законченную форму в научном подходе и создании научной картины мира. Таким образом, атеизм раскрывается последователем Л. П. Карсавина как одна из антиномических форм исторического бытия христианской мысли и христианского духа, которая в свою очередь нуждается в дальнейшем глубоком осмыслении.

Сокращения

ЦГАЛИ СПб — Центральный государственный архив литературы и искусства Санкт-Петербурга.

Источники

Ванеев А. А. Два года в Абези / публ. Е. И. Ванеевой // Наше наследие. 1990. № 3 (15). С. 61–83; № 4 (16). С. 81–103.

Ванеев А. А. Очерк жизни и идей Л. П. Карсавина // Звезда. 1990. № 12. С. 138–151.

Ванеев А. А. Заметки к вопросу о религии / публ. В. И. Шаронова // Вестник Московского университета. 2022. Сер. 7: Философия. № 6. С. 25–34.

Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений: в 30 т. Л., 1974. Т. 11: Бесы.

Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений: в 30 т. Л., 1985. Т. 28, кн. 1: Письма 1832–1859.

Зоммер Э. Ф. О жизни и смерти русского метафизика. Запоздалый некролог Льва Карсавина († 12.07.1952) // Лев Платонович Карсавин. М., 2012. С. 455–465.

Иванов К. К. Л. П. Карсавин и А. А. Ванеев // Ванеев А. А. Два года в Абези: в память о Л. П. Карсавине. Брюссель, 1990. С. 333–336.

Иванов К. К. Памяти Анатолия Анатольевича Ванеева. (В дни похорон [8.11.1985]) // Ванеев А. А. Два года в Абези: в память о Л. П. Карсавине. Брюссель, 1990. С. 375–381.

Иванов К. К. О. Сергий (Желудков) и Анатолий Ванеев // Его же. Камни. СПб., 2016. С. 38–45.

Карсавин Л. П. Дух и тело / пер. А. В. [Анатолия Ванеева] // Соловьёвские исследования. 2022. Вып. 3 (75). С. 97–122.

Кюнг Г. Быть христианином / пер. с нем. Б. м., 1976–1977. 1011 с.

ЦГАЛИ СПб. Ф. Р-1012. Оп. 1. Д. 37–40, 66, 95.

Hugo V. Faits contemporains // Idem. Œuvres complètes. Choses vues. T. I. Paris, 1913. P. 271–272.

Sommer E. Vom Leben und Sterben eines russischen Metaphysikers. Ein verspäteter Nachruf auf Leo Karsavin († 12.7.1952) // Orientalia Christiana Periodica. 1958. Vol. XXIV. P. 129–141.

Svarinskas A. Nepataisomasis: atsiminimai. [Irreparable: memoirs]. Vilnius, 2014.

Vilniaus universiteto bibliotekos rankraščių skyrius (Отдел хранения рукописей Вильнюсского университета). F. 151. Aprašas. № 3, 22, 23.

Литература

Бычков С. С. «Я не могу жить без диалога» // Желудков С., свящ. Литургические заметки. Переписка, письма, воспоминания. М., 2018. С. 3–48.

Бычков С. С. Ослепительный миг. Жизнь и труды православного священника Александра Меня. М., 2025.

Возвращенные имена. Список жертв политических репрессий, осужденных на территории Республики Коми // Покаяние: Мартиролог. Сыктывкар, 1998. Т. 1. С. 713–1136.

Жвиргждас. О Л. П. Карсавине. Приложение 2 // Морозов Н. А. Особые лагеря МВД СССР в Коми АССР (1948–1954 гг.). Сыктывкар, 1998. С. 141–144.

Мень А. В. О себе…: воспоминания, интервью, беседы, письма. М., 2007.

Слинин Я. А. Проходя сквозь блистательный огонь // Русофил. Русская философия и культура. Электронный проект памяти Льва Карсавина. URL: https://levkarsavin.ru/2018/09/03/ (дата обращения: 07.02.2026).

Чепайтите М. П. Патер. Отец Станислав Добровольскис. М., 2023.

References

Bychkov S. S. "I can't live without dialogue". Zheludkov Sergiy, Priest. *Liturgical Notes. Correspondence, Letters, and Memoirs*. Moscow, 2018, pp. 3–48. (In Russ.)

Bychkov S. S. *A Dazzling Moment. The Life and Works of the Orthodox Priest Alexander Men*. Moscow, 2025. (In Russ.)

Men' A. V. *About myself…: Memoirs, Interviews, Conversations, Letters.* Moscow, 2007. (In Russ.)

Morozov N. A. Zhvirgzhdas. About L. P. Karsavin. Appendix 2. *Special Camps of the USSR Ministry of Internal Affairs in the Komi ASSR (1948–1954)*. Syktyvkar, 1998, pp. 141–144. (In Russ.)

Slinin Ya. A. Passing through the brilliant fire. *Russophile. Russian Philosophy and Culture. Electronic project of the memory of Lev Karsavin*. Available at: https://levkarsavin.ru/2018/09/03/ (accessed: 07.02.2026). (In Russ.)

Chepaityte M. P. *Pater. Father Stanislav Dobrovolskis*. Moscow, 2023. (In Russ.)

Информация об авторе

Шаронов Владимир Иванович
кандидат педагогических наук,
ведущий научный сотрудник

Западный филиал Российской академии народного хозяйства и государственной службы
236016, Российская Федерация,
г. Калининград, ул. Артиллерийская, д. 62
E-mail: sharonovvi@gmail.com

Information about the Author

Sharonov, Vladimir Ivanovich
Cand. Sci. (Pedagogics), Leading Researcher

Western branch of the Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration
62 Artilleriyskaya Street, 236016 Kaliningrad, Russian Federation
E-mail: sharonovvi@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-9708-1446

• ИСТОРИЯ И БОГОСЛОВИЕ НЕХРИСТИАНСКИХ РЕЛИГИЙ

HISTORY AND THEOLOGY OF NON-CHRISTIAN RELIGIONS

УДК 297.18
https://doi.org/10.24412/2224-5391-2026-55-72-89
EDN MAVMKG
Научная статья / Original article

Г. В. Козлов

Российский университет транспорта
Москва, Российская Федерация

Исторический метод толкования коранического текста. Становление образа гурий в контексте Корана

Аннотация. Кто такие *гурии*, упоминаемые в Коране, нет единого мнения. Традиционно их понимают как *райских дев*, которые уготованы праведным мусульманам в качестве награды. Но не все исследователи считают, что гурии — это девы. Например К. Люксенберг отстаивал гипотезу, что *гурии* — вовсе не 'девы', а 'белый виноград', под которым будут отдыхать праведные мусульмане.

Такой взгляд на эсхатологию ислама ставит под сомнение правомерность традиционного подхода к толкованию пассажей Корана, содержащих прямое упоминание этих существ или намеки на их существование в раю (в зависимости от толкования).

Если анализ идей К. Люксенберга продемонстрирует состоятельность его гипотезы, это способно подорвать авторитет толкователей, которые изъясняли коранические отрывки с упоминанием или намеками на гурий в традиционном ключе. Это же, в свою очередь, может бросить тень на весь ислам в целом как на религию, которая якобы искажает свой собственный священный текст.

Цель статьи — разбор этого нетрадиционного для ислама мнения с применением исторического метода толкования. В ходе исследования показывается несостоятельность идей К. Люксенберга.

Суть исторического метода — в том, чтобы проследить становление какого-либо понятия (рай и ад, вера и неверие, ангелы и демоны) в коранической тексте. Чтобы понять, как с хронологической точки зрения развивалось то или

CC BY-NC
© Г. В. Козлов, 2026

иное понятие или положение веры, необходимо не только проанализировать пассажи Корана, раскрывающие этот вопрос, но и выстроить их в хронологическом порядке. Последнее — задача куда более трудновыполнимая, чем может показаться на первый взгляд. Основная проблема состоит в том, что порядок сур (глав) Корана не соответствует порядку их произнесения: иными словами, 1-я сура не была произнесена Мухаммадом раньше других, а 114-я (самая последняя) — позже остальных. Однако именно такой подход помогает не просто суммировать знания относительно какого-либо аспекта мусульманской доктрины, а проследить его становление.

Ключевые слова: арабский язык, Коран, *ḥūr*^{un} *ʿīn*^{un}, гурии, исторический метод толкования

Для цитирования: *Козлов Г. В.* Исторический метод толкования коранического текста. Становление образа гурий в контексте Корана // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2026. № 55. С. 72–89. https://doi.org/10.24412/2224-5391-2026-55-72-89; EDN MAVMKG

Поступила в редакцию 30.06.2025
Принята к публикации 26.08.2026

George V. Kozlov

Russian University of Transport
Moscow, Russian Federation

The Historical Method of Quranic Exegesis: The Development of the Houris' Image in the Context of the Qurʾān

Abstract. There is no consensus regarding the identity of the *houris* mentioned in the Qurʾān. Traditionally, they are understood as heavenly maidens prepared as a reward for righteous Muslims. However, not all scholars believe that houris are maidens. For instance, Christoph Luxenberg defended the hypothesis that houris are not 'maidens' at all, but rather 'white grapes' under which righteous Muslims would rest. Such a view of Islamic eschatology calls into question the validity of the traditional approach to interpreting those Quranic passages that contain direct references to these beings or allusions to their existence in paradise (depending on interpretation). If analysis of C. Luxenberg's ideas demonstrates the validity of his hypothesis, it could undermine the authority of exegetes who have interpreted Quranic passages mentioning or alluding to houris in the traditional manner. This, in turn, could cast a shadow over Islam as a whole — as a religion that allegedly distorts its own sacred text. The aim of the article is to examine this non-traditional Islamic view using the historical method of interpretation. The study has demonstrated the inadequacy of this author's ideas.
The essence of the historical method consists in tracing the development of any concept (paradise and hell, faith and unbelief, angels and demons) in the Quranic text.

In order to understand how a particular concept or article of faith developed from a chronological perspective, it is necessary not only to analyze the Quranic passages addressing this issue, but also to arrange them in chronological order. The latter is a task far more difficult than it might appear at first glance. The main problem is that the order of the suras (chapters) of the Qurʾān does not correspond to the order in which they were revealed. In other words, the first sura was not revealed by Muhammad before the others, and the 114th (the last one) was not revealed after all the rest. However, it is precisely this approach that helps not merely to summarize knowledge regarding any aspect of Muslim doctrine, but to trace its development.

Keywords: Arabic language, Qurʾān, *ḥūrᵘⁿ ʿīnᵘⁿ*, *hūrun*, houris, historical method of interpretation

For citation: Kozlov G. V. The Historical Method of Quranic Exegesis: The Development of the Houris' Image in the Context of the Qurʾān. *Vestnik Ekaterinburgskoi dukhovnoi seminarii = Bulletin of the Ekaterinburg Theological Seminary*, 2026, no. 55, pp. 72–89. (In Russian). https://doi.org/10.24412/2224-5391-2026-55-72-89

Submitted on 30 June, 2025
Accepted on 26 August, 2026

Исторический подход к изучению Корана предполагает деление сур на несколько блоков по хронологическому принципу. Среди средневековых мусульманских ученых распространилась традиция делить все суры по времени их появления на мекканские и мединские. Впоследствии, с развитием европейского корановедения, было предложено делить мекканские суры в свою очередь на три этапа: ранне-, средне- и позднемекканские[1]. Мнения исследователей относительно хронологического порядка сур несколько отличаются друг от друга. Исторический подход к изучению Корана получил широкое распространение среди немецких ученых. Пионером в этой области стал Г. Вайль[2], но наиболее влиятельным стало исследование Т. Нёльдеке, который более 100 лет тому назад ранжировал суры по хронологическому принципу[3]. Современная исследовательница А. Нойвирт предложила свое деление для раннемекканского периода, несколько отличное от принятого ее предшественниками[4]. Суммируя наработки этих исследователей для мекканского и мединского периода в отношении понятия гурий, необходимо выстроить суры в такой хронологической последовательности: 78:33, 55:72, 56:22, 52:20, 44:54, 38:52, 2:25, 3:15, 4:57.

[1] *Böwering G.* Chronology and the Qurʾān // Encyclopaedia of the Qurʾān. Leiden; Boston; Köln. Vol. 1. P. 322–324.

[2] *Weil G.* Historisch-kritische Einleitung in den Koran. Bielefeld, 1844.

[3] *Nöldeke T.* Geschichte des Qorāns. Göttingen, 1860.

[4] *Neuwirth A.* Der Koran: Frühmekkanische Suren. Poetische Prophetie. Berlin, 2011.

I. Суры мекканского периода
Коран 78:31–33

В 78-й суре можно встретить слова, которые при определенной трактовке можно понимать как описание наград, предназначенных, согласно мусульманской эсхатологии, для праведников в райской обители (см.: Аяты 31–33). Среди них выделяются, в частности, и так называемые «полногрудые сверстницы». Последний аят этого пассажа (78:33), который содержит это словосочетание, заслуживает отдельного внимания. Для подробного рассмотрения этого фрагмента стоит привести не только его перевод, но и текст на арабском языке с транскрипцией:

وَكَوَاعِبَ أَتْرَابًا *wa-kawāʿiba ʾatrāban* и полногрудые(1) сверстницы(2)

(1) Вульгарное, на первый взгляд, выражение после филологического анализа перестает казаться таковым. Существительное *kawāʿib* (морфологически — активное причастие I породы мн. ч.)[5] встречается в Коране всего лишь один раз, но производные от корня КʿВ есть как в Коране, так и в других источниках на классическом арабском языке. Словарь Е. Лэйна предлагает два очень близких значения: 'a girl whose breasts are beginning to swell, or become prominent, or protuberant; or having swelling, prominent, protuberant, breasts'[6]; схоже значение, приводимое А. Амбросом: 'full-bosomed'[7]. Интересен перевод А. Нойвирт: *üppige* 'роскошные'[8] (данный перевод не обосновывается автором; вероятно, здесь идет речь о производном значении, подобранном к данному контексту). Этот филологический анализ дает основание полагать, что существительное *kawāʿib* надо понимать не как иллюстрацию разнузданности нравов, а как указание на девушку такого возраста, когда она перестает быть ребенком и когда ее уже может полюбить мужчина.

Комментаторы указывают на близкие по смыслу изображения банкетов в древней арабской поэзии, на которых присутствуют молодые красивые женщины[9].

(2) Слово *ʾatrāb-* (ед. ч. *tirb-*) 'сверстницы'[10], вероятно, надо понимать как указание на то, что райские девы будут одного и того же возраста по отноше-

[5] Эта форма может функционировать и как прилагательное, напр., в выражении *ǧāriyatun kāʿibun* «полногрудая девушка» (*Lane E. W.* Arabic-English Lexicon. Beirut, 1968. P. 2616). Но в аяте 78:33 *kawāʿib* может пониматься как субстантивированное активное причастие.

[6] *Lane E. W.* Arabic-English Lexicon. P. 2616.

[7] *Ambros A. A.* A Concise Dictionary of Koranic Arabic. Wiesbaden, 2004. P. 239.

[8] *Neuwirth A.* Der Koran: Frühmekkanische Suren. Poetische Prophetie. S. 454.

[9] *Horovitz J.* Das Koranische Paradies // Scripta Universitatis atque Bibliothecae Hierosolymitanarum Orientalia et Judaica. 1923. № 1. S. 1–16; *Neuwirth A.* Paradise as a Quranic Discourse: Late Antique Foundations and Early Quranic Developments // Roads to Paradise Eschatology and Concepts of the Hereafter in Islam. Leiden; Boston, 2016. Vol. 1. P. 74.

[10] По-видимому, *ʾatrāban* в данном контексте следует понимать как согласованное определение

нию друг к другу, а не к праведникам (aṭ-Ṭabarī ad loc.)[11]. Похожие эсхатологические представления имели место и в христианской среде: в работе Т. Андрэ приводится выдержка из «Откровения Псевдо-Иоанна», где говорится[12], что во время всеобщего воскресения все люди воскреснут в возрасте 30 лет: Πᾶσα φύσις ἀνθρωπίνη τριακονταετὴς ἀναστήσεται[13].

Стоит обратить внимание, что это христианское апокрифическое произведение могло повлиять на Мухаммада, а идея о тридцатилетнем возрасте воскресших укоренилась в мусульманском сознании, о чем свидетельствует высказывание из хадиса ат-Тирмизи, согласно которому в тридцатитрехлетнем или же в тридцатилетнем возрасте войдут в рай так называемые «люди Рая» (вероятно, под этим термином надо понимать праведников, которые, согласно мусульманской эсхатологии, наследуют райские обители)[14].

Толкование Ибн Касира отсылает к аяту 56:37, где говорится про гурий с использованием того же термина, *ʾatrāban*, насчет которого Ибн Касир приводит мнение Ибн Аббаса: «Они будут одинакового возраста и всем им будет тридцать три года» (Ибн Касир ad. loc)[15]. Как видно, это соответствует приведенному выше хадису ат-Тирмизи и «Откровению Псевдо-Иоанна». Но с филологической точки зрения здесь намечается противоречие, потому что слово *kawāʿib* означает человека, который только переходит из юности в зрелость.

Коран 55:56–76

56	فِيهِنَّ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ لَمْ يَطْمِثْهُنَّ إِنسٌ قَبْلَهُمْ وَلَا جَانٌّ	*fīhinna qāṣirātu ṭ-ṭarfi lam yaṭmiṯhunna ʾinsun qablahum wa-lā ǧānnun*	*Там скромноокие(1), которых не коснулся до них ни человек, ни джинн…*
62	وَمِن دُونِهِمَا جَنَّتَانِ	*wa-min dūnihimā ǧannatāni*	*И помимо двух — еще два сада, —*
64	مُدْهَامَّتَانِ	*mudhāmmatāni*	*темно-зеленые(2)…*

к *kawāʿiba*. Поэтому буквальный перевод может быть «полногрудые (девушки) одинакового возраста».

[11] *aṭ-Ṭabarī, Muḥammad b. Ǧarīr*, Ǧāmiʿ al-bayān fī tafsīr al-Qurʾān: in 13 vols. Cairo, 1999. Vol. 11. P. 334.

[12] *Andrae T.* Der Ursprung des Islams und das Christentum. Uppsala, 1926. S. 82.

[13] *Tischendorf C.* Apocalypses apocryphae. Leipzig, 1866. S. 78; «Всякое естество человеческое тридцатилетним воскреснет» (Апокрифические апокалипсисы / *пер., сост., вступ. ст.: М. Г. Витковская, В. Е. Витковский*. СПб., 2001. С. 267).

[14] *at-Tirmiḏī.* Sunan. 2545. Riyadh, 2007. Vol. 4. P. 530.

[15] *Ibn Kaṯīr.* Tafsīr al-Qurʾān al-ʿAẓīm. Cairo, 1952.

66	فِيهِمَا عَيْنَانِ نَضَّاخَتَانِ	*fīhimā ʿaynāni naḍḍāḫatāni*	*В них два источника, бьющие водой…*
68	فِيهِمَا فَاكِهَةٌ وَنَخْلٌ وَرُمَّانٌ	*fīhimā fākihatun wa-naḫlun wa-rummānun*	*В них плоды, и пальмы, и гранаты…*
70	فِيهِنَّ خَيْرَاتٌ حِسَانٌ	*fīhinna ḫayrātun ḥisānun*	*В них — добротные, прекрасные…*
72	حُورٌ مَّقْصُورَاتٌ فِي الْخِيَامِ	*ḥūrun maqṣūrātun fī l-ḫiyāmi*	*черноокие(3), скрытые в шатрах…*
74	لَمْ يَطْمِثْهُنَّ إِنسٌ قَبْلَهُمْ وَلَا جَانٌّ	*lam yaṭmiṯhunna ʾinsun qablahum wa-lā ǧānnun*	*Не коснулся их ни человек, ни джинны…*
76	مُتَّكِئِينَ عَلَى رَفْرَفٍ خُضْرٍ وَعَبْقَرِيٍّ حِسَانٍ	*muttakiʾīna ʿalā rafrafin ḫuḍrin wa-ʿabqariyyin ḥisānin*	*Опираясь на зеленые подушки и прекрасные ковры...*

(1) Выражение *qāṣirātu ṭ-ṭarfi. ṭarf-* ‘glance’[16]. *qāṣirātu ṭ-ṭarfi* ‘chaste-eyed, demure’ («с целомудренными взорами, скромные»)[17]. Это выражение на русский язык переведено как «скромноокие». Дословно его можно перевести как «ограничивающие взор», точнее «ограничивающие (себя) в отношении взора», т. е. те, кто — как надо полагать — ни на кого не смотрят, кроме как на своих мужей. Это особая функция Gen. (ср.: «человек, прекрасный лицом» = «у него прекрасное лицо»), в том смысле, что эти девушки сдержаны в отношении своих взоров. В данном случае слово в Gen. уточняет или ограничивает предшествующее прилагательное или причастие. По-русски это выражается не родительным падежом, а творительным («красивый лицом»). Такие сочетания часто можно превратить в одно слово: «прекрасноликий», а в данном случае — «скромноокие (букв. *скромновзглядые)»[18].

(2) Описание райских садов *wa-min dūnihimā ǧannatāni … mudhāmmatāni* интересно тем, что здесь используется двойственное число. Буквальный перевод *ǧannatāni «два сада»* может не совсем корректно отражать изначальный смысл этого слова. Как полагает А. Нойвирт, интерпретируя это выражение, стоит принимать во внимание 1) условности древней арабской поэзии, где принято было использовать двойные формы для описания протяженности какого-либо места, или же 2) пони-

[16] *Ambros A. A.* A Concise Dictionary of Koranic Arabic. P. 172.

[17] Ibid. P. 225.

[18] *Гранде Б. М.* Курс арабской грамматики в сравнительно-историческом освещении. М., 2001. С. 328.

мание этого стиха некоторыми арабскими филологами, которые видели в этих словах указание на бесконечность райских садов. Т. е. *ǧannatāni «два сада»* можно перевести как *«сад за садом, бесконечные сады»*[19]. Впрочем, существует и другое мнение[20].

(3) Как считает А. Нойвирт, здесь впервые говорится о райских девах с применением такого термина, как *ḥūrun* (см. выше, когда говорится о хронологическом порядке сур).

ḥūrun (حُورٌ) ‘райские девы’ — мн. ч. прил. м. р. *ʾaḥwar* (أَحْوَرٌ) и ж. р. *ḥawrāʾu* (حَوْرَاءٌ) «белый»[21]; «имеющие красивые глаза, для которых характерны очень белые роговицы и очень черные радужки глаз»[22]. Арабско-английский словарь за авторством Е. Лэйна в статье ḥawarun (حَوَرٌ) для прилагательного ʾaḥwaru предлагает несколько определений: «имеющий глаза, у которых ярко выражен контраст между очень белой склерой и очень черным зрачком (причем остальное тело или область вокруг глаз — белое)» (такие глаза сами по себе бывают у коров и газелей, а у людей не встречаются; но это слово может использоваться для сравнения) или «имеющий румяное лицо»[23].

Филологи обращают внимание, что глагол *ḥawira* (حَوِرَ) обозначает контраст между черным и белым в глазах, особенно в глазах газели или коровы (см.: Lisān al-ʿArab[24] и The Arabic Lexicon Tāj al-ʿArūs[25]). В словарных статьях отмечается, что «женщину называют حوراء, только если наряду с белизной глаз ей свойственна и белизна тела»[26]. Можно предположить, что для автора коранического текста такая внешность была эталоном красоты (и все же как значение этого слова связано с глазами, не знал даже авторитетный al-Aṣmaʿī, а в словарях Lisān al-ʿArab и Tāj al-ʿArūs только констатируется, что даже у него этот вопрос вызвал недоумение).

О гипотезе К. Люксенберга в связи с прочтением термина *ḥūrun* см. комм. к 52:20.

56:22–24

22	وَحُورٌ عِينٌ	*wa-ḥūrun ʿīnun*	*А черноокие, большеглазые(1),*

[19] *Neuwirth A.* Paradise as a Quranic Discourse: Late Antique Foundations and Early Quranic Developments // Roads to Paradise Eschatology and Concepts of the Hereafter in Islam. Leiden; Boston, 2016. Vol. 1. P. 81.

[20] *Fierro M.* Madīnat al-Zahrāʾ, Paradise and the Fatimids // Roads to Paradise Eschatology and Concepts of the Hereafter in Islam. Leiden; Boston, 2016. Vol. 1. P. 994.

[21] *Jeffery A.* The Foreign Vocabulary of the Qurʾān. Baroda, 1938. P. 117.

[22] *Ambros A. A.* A Concise Dictionary of Koranic Arabic. P. 80.

[23] *Lane E. W.* Arabic English Lexicon. Vol. 2. P. 666.

[24] Lisān al-ʿArab. Arabic Lexicon of Ibn Manẓūr: in 20 vols. Cairo, 1308. Vol. 5. P. 298 (см.: *Jeffery A.* The Foreign Vocabulary of the Qurʾān. P. 118).

[25] Tāj al-ʿArūs. Arabic Lexicon of as-Sayyid Murtada: in10 vols. Cairo, 1307. Vol. 3. P. 160 (см.: *Jeffery A.* The Foreign Vocabulary of the Qurʾān. P. 118).

[26] Ibid.

23	كَأَمْثَالِ اللُّؤْلُؤِ الْمَكْنُونِ	*ka-ʾamṯāli l-luʾluʾi l-maknūni*	*подобные жемчугу хранимому —*
24	جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ	*ǧazāʾan bi-mā kānū yaʿmalūna*	*в воздаяние за то, что они делали.*

1) *ʿīn*^{un} (عِينٌ) — мн. ч. от ʾa*ʿ*yanu (أَعْيَنُ) «широко открывший глаза» (‘wide eyed’) (см.: Lisān al-ʿArab[27] и Jeffery[28]); «имеющие большие красивые глаза»[29]. Е. Лэйн указывает, что это слово надо понимать как «большеглазый (-ая)». Форма ж. р. *ʿaynāʾ*^{u} (عَيْنَاءُ) применяется для описания красивой женщины с большими глазами[30].

Альтернативная интерпретация выражения *ḥūr*^{un} *ʿīn*^{un} обсуждается в комм. к 52:20.

Коран 52:20

20	وَزَوَّجْنَاهُم بِحُورٍ عِينٍ	*wa-zawwaǧnāhum bi-ḥūrin ʿīnin*	*… И Мы сочетаем их с черноглазыми, большеокими*

Вот здесь уже говорится, что праведники получат *райских дев* в жены. Глагол *zawwaǧa* переводится как «сочетал (браком)»[31]. Можно считать, что к моменту произнесения этого аята образ *райских дев* завершил свое формирование. Юность, скромность, чистота и красота — характеристики, о которых уже было сказано. Последним этапом формирования этого образа становится определение их статуса как будущих жен праведников в раю.

Но есть и другая интерпретация этого отрывка. *Райские девы* традиционно понимаются в исламе как одна из наград, которую получат благочестивые мусульмане в райской обители. Однако, согласно гипотезе К. Люксенберга, 1) неправильное прочтение Корана стало причиной появления таких представлений, 2) язык этой книги — смешанный арабо-арамейский, но не арабский, причем особые знаки, которые служат для различения некоторых согласных звуков и написания гласных, отсутствовали. Устная традиция, на которую могли опираться последователи ислама и которая могла существовать параллельно, не признается этим исследователем[32].

[27] Lisān al-ʿArab. Arabic Lexicon of Ibn Manẓūr. Vol. 17. P. 177 (см.: *Jeffery A.* The Foreign Vocabulary of the Qurʾān. P. 117).

[28] *Jeffery A.* The Foreign Vocabulary of the Qurʾān. P. 117.

[29] *Ambros A. A.* A Concise Dictionary of Koranic Arabic. P. 198.

[30] *Lane E. W.* Arabic English Lexicon. Vol. 5. P. 2218.

[31] *Гиргас В. Ф.* Арабско-русский словарь к Корану и хадисам. Казань, 1881. М.; СПб., 2006. С. 339.

[32] *Blois F., de.* Review of Die syro-aramäische Lesart des Koran: Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache by Christoph Luxenberg // Journal of Qurʾānic Studies. 2003. Vol. 5, no. 1. P. 92–97.

Подход этого автора примечателен тем, что он выражается в четкой последовательности, которая содержит семь этапов[33].

По мнению этого автора, проводимый им разбор пассажей, где упоминаются эти существа, служит подтверждением, что не основатель ислама ошибочно понял христианские изображения рая: скорее, исламская экзегетика, испытывая влияние персидских представлений о мифологических девах рая, неправильно интерпретировала коранический пересказ христианских текстов[34], где содержатся аналогичные описания вечной обители[35].

Оригинальный текст, к которому обращается этот исследователь, не имел диакритических знаков и читается *w-zwǧnhm b-ḥwr ʿyn* (وزوجنهم بحور عين). Авторитетный перевод Р. Белла на английский язык можно передать таким образом: «Соединили мы их с девушками широкоокими и темноглазыми»[36]. К. Люксенберг предлагает свой перевод, который с традиционным имеет мало общего: «Мы обеспечим вам удобное пребывание под кристально (-чистым), белым (виноградом)»[37]. Надо отметить, что данные классического арабского языка не предполагают такой интерпретации, о чем свидетельствует один из исследователей, критикующий метод К. Люксенберга[38].

[33] 1) Автор находит место в Коране, которое считается «темным», после этого обращается к тафсиру (толкованию) ат-Табари и проверяет, можно ли найти решение, опираясь на это толкование; 2) если это не удается сделать, он обращается к арабскому словарю Lisān al-ʿArab и проверяет, не упустил ли ат-Табари какое-либо значение, которое там приводится; 3) если же это не помогло, он исследует родственные и омонимичные сирийские корни, чтобы понять, могут ли они помочь разгадать подлинное значение арабских слов; 4) если же не помогло и это, то диакритические знаки в тексте Корана или удаляются, или меняются, чтобы выявить истинный смысл арабских выражений, который ранее не был найден; 5) если это не удалось сделать, то эти слова и выражения (с измененной диакритикой) анализируются на предмет возможных сирийских эквивалентов, которые помогли бы определить их значение; 6) если же сделать не удалось и это, тогда арабский термин, значение которого не было определено и который кажется подлинным арабским словом, переводится обратно на сирийский (арамейский) язык, чтобы понять, может ли смысл сирийского слова прояснить темное место в арабском тексте Корана; 7) автор ищет слова в сиро-арабских лексиконах X в. или в раннехристианской литературе, исходя из того, что Коран испытал влияние сиро-арамейской культуры (*Luxenberg C.* The Syro-Aramaic Reading of the Koran. Berlin, 2007. P. 23–25; *Saleh W. A.* The Etymological Fallacy and Qurʾanic Studies: Muhammad, Paradise, and Late Antiquity // The Qurʾān in Context. Leiden, 2010. P. 676–677).

[34] Сирийских гимнов.

[35] *Luxenberg C.* The Syro-Aramaic Reading of the Koran. P. 249.

[36] «…and We have paired them with dark-, wide-eyed (maidens)» (*Bell R.* The Qurʾan, transl. with a critical rearrangement of the Surahs. Edinburgh, 1937. P. 501, 536).

[37] «We will make you comfortable under white, crystal(-clear) (grapes)» (*Luxenberg C.* The Syro-Aramaic Reading of the Koran. P. 251).

[38] «Luxenberg prefers the reading *wa-rawwaḥnāhum*, but translates "we made it comfortable for them", although this meaning is not attested in Classical Arabic» (*Wild S.* Lost in Philology? The Virgins of Paradise and the Luxenberg Hypothesis // The Qurʾān in Context. Leiden, 2010. P. 637).

Исследователь утверждает, что в слове «соединили мы их» (زوجنهم)[39] находятся лишние знаки. Если же их удалить, то поменяется его звучание (روحنهم)[40] и значение: «мы дадим им успокоение»[41]. По мнению этого автора, предлог «в/с» (ب)[42] не применяется с этим глаголом[43], что и привело к ошибочному его произнесению. К. Люксенберг утверждает, что «арабские филологи определенно не думали о значении <…> [*этого предлога. — Г. К.*] в сиро-арамейском языке». Он ссылается на сирийско-арабский словарь Ж. Э. Манна и замечает, что среди функций этого предлога, которые встречаются в справочном пособии (а их оказывается более двух десятков), фигурируют и такие, как «под» и «между»[44]. По его мнению, такой перевод и должен применяться в рассматриваемом выражении. Иными словами, по мнению К. Люксенберга, предлог *bi-* (ب) в аятах, которые это выражение содержат, использован в значении, которое он имеет в сирийском[45].

Автор полагает, что «белые с большими глазами» — это некорректный перевод термина, который соответствует слову *гурии* (حور عين)[46]. По мнению этого исследователя, первая его часть (حور) была в свое время безошибочно определена специалистами как форма другого арабского слова (حوراء)[47]. Ошибка же закралась при переводе второй его части (عين). Поскольку считалось, что целиком это словосочетание обозначает лиц женского пола, то второй его компонент (عين) посчитали формой одного из арабских слов (عيناء)[48]. В результате этого ошибочного понимания впоследствии появилось слово *ḥūrī* как название райских дев, хотя в Коране оно не встречается. Автор указывает, что для сущ. ʿayn (نيع) есть общеупотребительные формы мн. ч. (عُيُونٌ (*ʿuyūn*) и أَعْيُنٌ (*aʿyun*)), а употребление именно этой формы позволяет предположить, что это графическая передача с сиро-арамейского слова (ܥܝܢܐ (*ʿaynē*)), у которого отсутствует окончание ʻ-*ē*ʼ, нехарактерное для арабского языка. Здесь в тексте Корана использована арабизированная усеченная паузальная форма. Чтобы отличать эту форму от формы ед. ч. (*ʿayn*), было необходимо преобразовать его

[39] *zawwağnāhum.*

[40] *rawwaḥnāhum.*

[41] ʻwe will let them restʼ (*Luxenberg C.* The Syro-Aramaic Reading of the Koran. P. 251).

[42] *bi-*

[43] в отличие от *zawwağa* (زَوَّجَ)

[44] *Manna J. E.* Chaldean-Arabic Dictionary. Beirut, ʳ1975. P. 48 (см.: *Luxenberg C.* The Syro-Aramaic Reading of the Koran. P. 252).

[45] *Luxenberg C.* The Syro-Aramaic Reading of the Koran. P. 252.

[46] *ḥūr ʿīn.*

[47] А точнее, как мн. ч. ж. р. *ḥawrāʾ* (حوراء), которое происходит от сиро-арамейского *ḥwar* (ܚܘܪ) «быть белым» (*ḥewārā* (ܚܘܪܐ) «белый»).

[48] А точнее, как мн. ч. прил. ж. р. *ʿaynāʾ* (عيناء) в значении «с большими глазами». См.: *Luxenberg C.* The Syro-Aramaic Reading of the Koran. P. 252–253.

в *ʿīn* (عين). Это, в свою очередь, не означает, что *ʿīn* — мн. ч. сущ. *ʿayn* (عين). Продолжая свои рассуждения, он говорит, что

1) при описании красивых глаз не принято использовать выражение «красивые белые глаза», если не говорится о слепом человеке[49];

2) одно из значений арабского слова *al-bayḍatu* (الْبَيْضَةُ) «белый» — «сорт белого винограда с крупными ягодами в Таифе»[50];

3) у сирийского слова со значением «белый» (ܚܘܪܬܐ)[51] форма ж. р. *ḥewwartā* имеет значение ‘vitis species’[52],

4) отсюда делается вывод, что *ḥūr* (حور) «белый» отсылает к винограду, и говорится, что

5) если этот термин следует переводить не в значении «райских дев», то и слово, которое следует за ним (عين)[53], — не прил. со значением «с большими глазами», а наиболее подходящим оказывается сирийское слово *ʿīn* (ܥܝܢ), одно из значений которого — «вид», «цвет»[54].

По мнению К. Люксенберга, «кораническое двойное выражение حور عين (*ḥūrᵘᵐ*: *ʿuyun*) указывает на *„Белый“ (виноград): „драгоценности“* (или, скорее) *„кристаллы“ = кристально- (прозрачно-) белый (виноград) [*вместо*: ‘*(девы) *с темными широко раскрытыми глазами’]*»[55].

К. Люксенберг настаивает, что *райские девы* вообще не встречаются в доканоническом тексте главной книги мусульман. Такое утверждение имеет основанием следующие рассуждения: 1) в ней, как правило, излагаются уже известные идеи, которые предлагает Писание (Ветхий и Новый Заветы), однако там не представлена концепция неких *райских дев* как особого воздаяния, которое получат праведники в раю, следовательно, если допустить, что коранический текст проповедует такие взгляды на райское блаженство, придется признать, что Коран себе же и противоречит[56]; 2) в этой священной для мусульман книге было неоднократно сказано, что в раю верующие мужья окажутся вместе со своими земными женами[57]. Достаточно лишь представить, что

[49] *Luxenberg C.* The Syro-Aramaic Reading of the Koran. P. 256.

[50] Таиф — город на юго-западе современной Саудовской Аравии. «البيضة: عنب بالطائف أبيض عظيم الحب» Lisān al-ʿArab. Arabic Lexicon of Ibn Manẓūr. Vol. 7. P. 125b (см.: *Luxenberg C.* The Syro-Aramaic Reading of the Koran. P. 260).

[51] *ḥewwārā.*

[52] Vitis species — разновидность белого винограда. См.: *Luxenberg C.* The Syro-Aramaic Reading of the Koran. P. 260 (со ссылкой на: Thesaurus Syriacus / *ed. P. Smith.* Oxonii, 1879. Vol. 1. Col. 1230).

[53] *ʿīn.*

[54] Thesaurus Syriacus / *ed. P. Smith.* Oxonii. 1901. Vol. 2. Col. 2867 (см.: *Luxenberg C.* The Syro-Aramaic Reading of the Koran. P. 260–261).

[55] *Luxenberg C.* The Syro-Aramaic Reading of the Koran. P. 262–263.

[56] Ibid. P. 249–250.

[57] См.: Коран 43:70 и 36:56.

блаженные в присутствии своих супруг проводят время с этими существами, чтобы при общепринятом понимании этого выражения понять, как сильно Коран противоречит самому себе[58].

Этот метод подвергся критике за множество эмендаций коранического текста, а также за отсутствие исторического подхода в толковании Корана, расплывчатость формулировок. Среди ученых, которые критиковали подход К. Люксенберга, были С. Вильд[59], Д. Стюарт[60], В. Салех[61], Д. Кинг[62].

[58] *Luxenberg C.* The Syro-Aramaic Reading of the Koran. P. 254.

[59] Во-первых, он критикует эту гипотезу, обращая внимание на то, что в Коране действительно прослеживается преемственность с традицией Ветхого и Нового Заветов. Но стоит обратить внимание, что коранический эсхатология при этом характеризуется множеством оригинальных черт, не обнаруживаемых ни в иудейском, ни в христианском Писании. Во-вторых, в доисламскую эпоху было также дозволительно иметь четыре жены и неограниченное число наложниц, что нельзя назвать несовместимым с идеей о райских девах. В-третьих, если следовать принципам, которые предлагает К. Люксенберг и которые расширяют возможности интерпретации оригинального коранического текста, диапазон возможных значений отдельных слов и выражений увеличивается многократно, что окончательно дезориентирует исследователя: он в таком случае теряется в «море возможностей». В-четвертых, как уже было сказано, предлагаемые К. Люксенбергом эмендации не всегда согласуются с нормами классического арабского языка (*Wild S.* Lost in Philology? The Virgins of Paradise and the Luxenberg Hypothesis // The Qurʾān in Context. P. 635–637).

[60] Он критикует предложенное К. Люксенбергом исправление выражения *wa-zawwağnāhum biḥūrin ʿīn*. Д. Стюарт выражает свое несогласие с мнением этого автора и считает англоязычный перевод Р. Белла, который тот исправляет, вполне оправданным (*Stewart D. J.* Notes on medieval and modern emendations of the Qur'an // The Qur'an in Its Historical Context. Ed. G. S. Reynolds. London, 2008. P. 243).

[61] Этот ученый критикует гипотезу за расплывчатость формулировок и замечает, что 1) неясно, о каких именно арабах говорит автор: о живших во II в., III, V или VII? Чтобы подтвердить свою гипотезу, что Коран написан на «сиро-арамейском» языке в VII в. н. э., автор ее ссылается на работу Нёльдеке, который говорит вовсе не об арабах VII в. н. э., а об их предках II и III вв. н. э. 2) Гипотеза эта излагается так, что у читателя создается впечатление, что арабы получили письмо через сирийский, а Нёльдеке и Громан предположили происхождение арабского письма из набатейского, что было подтверждено более поздними исследованиями и принято научным сообществом (см. также: *Gruendler B.* Arabic Script // Encyclopaedia of the Qurʾān. Leiden; Boston; Köln, 2001. Vol. 1. P. 138). 3) Автор также не знает или умалчивает об исследованиях, которые раскрывают сложные политические, социальные и религиозные изменения на Ближнем Востоке в этот период. 4) Утверждение, что единственным фактором культурного влияния на арабов в обсуждаемый период был контакт с сиро-арамейским христианством, неисторично. 5) Методология, выбранная при разработке этой гипотезы, также не лишена недостатков, поскольку необходимо было проанализировать весь текст Корана, прежде чем пытаться объяснить сложные для понимания места, ибо эти «темные» места могут быть поняты при сравнительном анализе других, схожих тематически или лингвистически мест (*Saleh W. A.* The Etymological Fallacy and Qurʾanic Studies: Muhammad, Paradise, and Late Antiquity // The Qurʾān in Context. P. 672–674, 677).

[62] Д. Кинг замечает, что в словарях можно найти множество значений искомых слов, и уж тем более если исследователь допускает искажение диакритических знаков. Он говорит, что Люксенберг при анализе языка Корана (VI–VII вв.) использует сирийский словарь (Thesaurus Syriacus), в котором приводятся данные из словарей Бар Али и Бар Бахлуля, относящиеся, скорее,

Против этой гипотезы говорят и выдержки из произведений средневековых поэтов, в которых используется слово *ḥūr*^{un} и по которым видно, что здесь имеются в виду лица женского пола, а само это слово не означает белый виноград: «Мы захватили девушек, что подобны статуям из слоновой кости с белыми глазами» (واوانس مثل الدمى حور العيون قد استبينا) (ʿAbīd b. al-Abraṣ VII, 24); «Эти нежные белые девы коснулись твоего сердца на берегу реки» (هَيَّجَ الداءَ فى فؤادك حورٌ ناعماتٌ بجانب الملطاط) (ʿAdī b. Zaid); «И, когда дом наполнен, в женских покоях — с чарующими голосами девы белые» (وفى الخدور اوان الدار جامعة حور اوانس فى اصواتها غنن) (Qaʿnab в “Mukhtārāt” VIII, 7)[63].

Коран 37:48–49

48	وَعِندَهُمْ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ عِينٌ	*wa-ʿindahum qāṣirātu ṭ-ṭarfi ʿīnun*	*И у них (у жителей рая) — девы с потупленными взорами (и) с большими и красивыми глазами*(1)
49	كَأَنَّهُنَّ بَيْضٌ مَّكْنُونٌ	*ka-ʾannahunna bayḍun maknūnun*	*Они — как яйца сберегаемые*(2)

1) Выражение *qāṣirātu ṭ-ṭarfi* уже разбиралось выше (см.: комм. к аяту 55:56).

2) *ka-ʾannahunna bayḍun maknūnun* — сравнение с яйцами требует особого разъяснения. Ат-Табари передает мнение Ибн Зайда, который считает, что здесь имеются в виду страусиные яйца и делает вывод, что их цвет — желтовато-белый (Тафсир XXIII, 37). Другие экзегеты полагают, что здесь имеются в виду жемчужины. Экзегет Муджахид б. Джабр намек на желтоватый оттенок понимает как указание на то, что райские девы созданы из шафрана (Табари, Тафсир, XXVII, 102) — традиция, приписываемая Ибн Аббасу, утверждает, что гурии созданы из четырех веществ: мускуса, камфоры, амбры и шафрана[64].

Коран 44:54

54	وَزَوَّجْنَاهُم بِحُورٍ عِينٍ	*wa-zawwağnāhum bi-ḥūrin ʿīnin*	…И сопрягли Мы их с черноглазыми, большеокими

Как видно, здесь повторяется то, что было сказано уже ранее (см.: комм. к аяту 52:20).

к X в., а потому его следует использовать с большой осторожностью. То же он говорит и об использовании сирийско-арабского словаря (Manna J. E. Vocabulaire Chaldeen-Arabe), который отражает филологические реалии более поздней эпохи (*King D.* A Christian Qurʾān? A Study in the Syriac Background to the Language of the Qurʾān as Presented in the Work of Christoph Luxenberg // Journal for Late Antique Religion and Culture. 2009. Vol. 3. P. 66–70).

[63] *Jeffery A.* The Foreign Vocabulary of the Qurʾān. P. 118.

[64] *Jarrar M.* Houris // Encyclopaedia of the Qurʾān. Leiden; Boston, 2002. Vol. 2. P. 456–457.

Коран 38:52

52	وَعِندَهُمْ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ أَتْرَابٌ	*wa-ʿindahum qāṣirātu ṭ-ṭarfi ʾatrābun*	*И у них есть с потупленными взорами, ровесницы*

Здесь тоже говорится о ранее упомянутых характеристиках. Насчет слов *qāṣirātu* и *ʾatrābun* см. комм. к аятам 55:56 и 78:33 соответственно.

II. Суры мединского периода

Коран 2:25

25	وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ…	*wa-lahum fīhā ʾazwāǧun muṭahharatun…*	*Для них там — супруги чистые…*

Слово *muṭahharatun* (مُطَهَّرَةٌ) переводится как «очищенные». Строго говоря, эти слова можно интерпретировать по-разному: они могут относиться к райским девам и/или к земным женщинам, которые будут женами праведников в раю.

Коран 3:15

15	لِّلَّذِينَ اتَّقَوْا ... وَأَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ	*li-llaḏīna ttaqaw … wa-ʾazwāǧun muṭahharatun*	*… Для тех, которые богобоязненны … супруги чистые*

Еще одно упоминание о гуриях и/или о земных женщинах, которые будут женами праведников в раю. Применяется слово *muṭahharatun* (مُطَهَّرَةٌ) (см.: комм. к аяту 2:25).

Коран 4:57

57	لَّهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ	*lahum fīhā ʾazwāǧun muṭahharatun*	*… Для них там — чистые супруги…*

И снова говорится о гуриях и/или о земных женщинах, которые будут женами праведников в раю, и используется слово *muṭahharat^{un}* (مُطَهَّرَةٌ) (см.: комм. к аяту 2:25).

Дополненное А. Нойвирт хронологическое деление позволяет с определенной долей вероятности утверждать, что представление о *райских девах* со временем трансформировалось. Поначалу они фигурируют лишь как один из элементов райской жизни наряду с садами, виноградниками и полными кубками (Коран 78:31–34). В 55-й суре их образ обогащается уже новыми эпитетами: они названы *скромноокими*, говорится, что они похожи на яхонт и жемчуг, прекрасны, скрыты в шатрах, употребляется термин *ḥūrun* «черноокие» (Коран 55:56–76). В 56-й суре уже появляется выражение *ḥūr^{un} ʿīn^{un}*, которое эквивалентно русскоязычному «*гурии*» (Коран 56:22–24). И только в 52-й и 44-й сурах говорится о том, что они станут женами праведников в раю (Коран 52:20, 44:54). Вообще описания рая мединского периода отличает от описаний мек-

канского большая одухотворенность. *Райские девы*, которые упоминаются во 2-й, 3-й и 4-й сурах называются *чистыми.* Судя по всему, чтобы привлечь как можно больше последователей, Мухаммад в начале своей проповеди, в мекканский период, уделил внимание развитию более чувственного аспекта концепции *райских дев*. Впоследствии, чтобы облагородить эту концепцию, он делал все больший акцент на духовной ее составляющей, называя *гурий* «чистыми». Но возможна и иная интерпретация: в мединский период вообще не говорится о райских девах, а упоминаемых *жен* (Коран 2:25; 3:15; 4:57) надо понимать как земных женщин, которые войдут в рай и будут женами праведников.

Исторический подход позволяет понимать термин *ḥūr*^{un} *ʿīn*^{un} как замещение *kawāʿib* и *ʾatrāb*^{un}. Становление образа *райских дев* демонстрирует несостоятельность гипотезы К. Люксенберга, согласно которой праведным мусульманам уготованы в раю не девы, а белый виноград. Проведенный анализ показывает, что на высказываемые этим автором идеи нецелесообразно ссылаться при выстраивании межрелигиозного диалога с представителями ислама. Пожалуй, главная причина этого — критика, направленная К. Люксенбергом на традиционную интерпретацию коранических отрывков, содержащих прямое упоминание *райских дев* или же намеки на их существование (в зависимости от толкования), сама оказалась под шквальным огнем научной критики. Вместо этого, опираясь на исторический метод толкования, можно показать, когда, как и под воздействием каких обстоятельств могла формироваться эта экзотическая концепция, которая — надо полагать — навсегда останется неотъемлемой частью мусульманской эсхатологии.

Источники

Витковская М. Г., Витковский В. Е. Апокрифические апокалипсисы. СПб., 2001.

aṭ-Ṭabarī. Muḥammad b. Ǧarīr, Ǧāmiʿ al-bayān fī tafsīr al-Qurʾān. Cairo, 1999. Vol. 11.

at-Tirmiḏī. Sunan. Riyadh, 2007. Vol. 4.

Bell R. (transl.) The Qurʾan with a Critical Rearrangement of the Surahs. Edinburgh, 1937.

Ibn Kaṯīr. Tafsīr al-Qurʾān al-ʿAẓīm, Cairo, 1952.

Tischendorf C. Apocalypses apocryphae. Leipzig, 1866.

Литература

Гиргас В. Ф. Арабско-русский словарь к Корану и хадисам. М.; СПб., 2006.

Гранде Б. М. Курс арабской грамматики в сравнительно-историческом освещении. М., 2001.

Ambros A. A. A Concise Dictionary of Koranic Arabic. Wiesbaden, 2004.

Andrae T. Der Ursprung des Islams und das Christentum. Uppsala, 1926.

as-Sayyid Murtada. Tāj al-ʿArūs. Cairo, 1307. 10 vols.

Böwering G. Chronology and the Qurʾān // Encyclopaedia of the Qurʾān. Leiden; Boston; Köln, 2001. Vol. 1. P. 316–335.

Blois F., de. Review of Die syro-aramäische Lesart des Koran: Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache by Christoph Luxenberg // Journal of Qurʾānic Studies. 2003. Vol. 5, iss. 1. P. 92–97.

Fierro M. Madīnat al-Zahrāʾ, Paradise and the Fatimids // Roads to Paradise Eschatology and Concepts of the Hereafter in Islam. Leiden; Boston, 2016. Vol. 1. P. 979–1009.

Gruendler B. Arabic Script // Encyclopaedia of the Qurʾān. Leiden; Boston; Köln, 2001. Vol. 1. P. 135–144.

Horovitz J. Das Koranische Paradies // Scripta Universitatis atque Bibliothecae Hierosolymitanarum Orientalia et Judaica. 1923. № 1. S. 1–16.

Ibn Manẓūr. Lisān al-ʿArab. Cairo, 1308. 20 vols.

Jarrar M. Houris // Encyclopaedia of the Qurʾān. Leiden; Boston: Brill, 2002. Vol. 2. P. 456–458.

Jeffery A. The Foreign Vocabulary of the Qurʾān. Baroda, 1938.

King D. A Christian Qurʾān? A Study in the Syriac Background to the Language of the Qurʾān as Presented in the Work of Christoph Luxenberg // Journal for Late Antique Religion and Culture. 2009. Vol. 3. P. 44–71.

Lane E. W. Arabic English Lexicon. London, 1863–1893. 8 vols.

Lane E. W. Arabic-English Lexicon. Beirut, 1968.

Luxenberg C. The Syro-Aramaic Reading of the Koran. Berlin, 2007.

Manna J. E. Chaldean-Arabic Dictionary. Beirut, ʳ1975.

Neuwirth A. Der Koran: Frühmekkanische Suren. Poetische Prophetie. Berlin, 2011.

Neuwirth A. Paradise as a Quranic Discourse: Late Antique Foundations and Early Quranic Developments // Roads to Paradise Eschatology and Concepts of the Hereafter in Islam. Leiden; Boston, 2016. Vol. 1. P. 67–92.

Nöldeke T. Geschichte des Qorāns. Göttingen, 1860.

Saleh W. A. The Etymological Fallacy and Qurʾanic Studies: Muhammad, Paradise, and Late Antiquity // The Qurʾān in Context. Leiden, 2010. P. 676–677.

Thesaurus Syriacus / *ed. P. Smith.* Oxonii, 1879. Vol. 1; 1901. Vol. 2.

Stewart D. J. Notes on Medieval and Modern Emendations of the Qurʾan // The Qurʾan in Its Historical Context / ed. G. S. Reynolds. London, 2008. P. 225–248.

Weil G. Historisch-kritische Einleitung in den Koran. Bielefeld, 1844.

Wild S. Lost in Philology? The Virgins of Paradise and the Luxenberg Hypothesis // The Qurʾān in Context. Leiden, 2010. P. 625–647.

References

Girgas V. F. *Arabic-Russian Dictionary to the Koran and Hadith*. Moscow; St. Petersburg, 2006. (In Russ.)

Grande B. M. *The Course of Arabic Grammar in Comparative Historical Perspective*. Moscow, 2001. (In Russ.)

Ambros A. A. *A Concise Dictionary of Koranic Arabic.* Wiesbaden, 2004.

Andrae T. *Der Ursprung des Islams und das Christentum*. Uppsala, 1926.

as-Sayyid Murtada. *Tāj al-ʿArūs.* 10 vols. Cairo, 1307.

Böwering G. Chronology and the Qurʾān. *Encyclopaedia of the Qurʾān.* Leiden; Boston, 2001, vol. 1, pp. 316–335.

Blois F., de. Review of *Die syro-aramäische Lesart des Koran: Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache* by Christoph Luxenberg. *Journal of Qurʾānic Studies,* 2003, vol. 5, no. 1, pp. 92–97.

Fierro M. Madīnat al-Zahrāʾ, Paradise and the Fatimids. *Roads to Paradise: Eschatology and Concepts of the Hereafter in Islam.* Leiden; Boston, 2016, vol. 1, pp. 979–1009.

Gruendler B. Arabic Script. *Encyclopaedia of the Qurʾān.* Leiden; Boston, 2001, vol. 1, pp. 135–144.

Horovitz J. Das Koranische Paradies. *Scripta Universitatis atque Bibliothecae Hierosolymitanarum Orientalia et Judaica,* 1923, no. 1, pp. 1–16.

Ibn Manẓūr. Lisān al-ʿArab. Cairo, 1308. 20 vols.

Jarrar M. Houris. *Encyclopaedia of the Qurʾān.* Leiden; Boston, 2002, vol. 2, pp. 456–458.

Jeffery A. *The Foreign Vocabulary of the Qurʾān.* Baroda, 1938.

King D. A Christian Qurʾān? A Study in the Syriac Background to the Language of the Qurʾān as Presented in the Work of Christoph Luxenberg. *Journal for Late Antique Religion and Culture,* 2009, vol. 3, pp. 44–71.

Lane E. W. *Arabic-English Lexicon.* London, 1863–1893. 8 vols.; Beirut, 1968.

Luxenberg C. *The Syro-Aramaic Reading of the Koran.* Berlin, 2007.

Manna J. E. *Chaldean-Arabic Dictionary.* Beirut, 1975.

Neuwirth A. *Der Koran: Frühmekkanische Suren. Poetische Prophetie.* Berlin, 2011.

Neuwirth A. Paradise as a Quranic Discourse: Late Antique Foundations and Early Quranic Developments. *Roads to Paradise: Eschatology and Concepts of the Hereafter in Islam.* Leiden; Boston, 2016, vol. 1, pp. 67–92.

Nöldeke T. *Geschichte des Qorāns.* Göttingen, 1860.

Saleh W. A. The Etymological Fallacy and Qurʾanic Studies: Muhammad, Paradise, and Late Antiquity. *The Qurʾān in Context.* Ed. G. S. Reynolds. Leiden, 2010, pp. 676–677.

Smith P. (ed.). *Thesaurus Syriacus.* Oxford, 1879, vol. 1; 1901, vol. 2.

Stewart D. J. Notes on Medieval and Modern Emendations of the Qurʾan. *The Qurʾan in Its Historical Context. Ed.* G. S. Reynolds. London, 2008, pp. 225–248.

Weil G. *Historisch-kritische Einleitung in den Koran.* Bielefeld, 1844.

Wild S. Lost in Philology? The Virgins of Paradise and the Luxenberg Hypothesis. *The Qurʾān in Context. Ed.* G. S. Reynolds. Leiden, 2010, pp. 625–647.

Информация об авторе

Козлов Георгий Валерьевич
магистр богословия, методист центра «Кафедра теологии» имени митрополита Питирима (Нечаева)

Российский университет транспорта
127055, Российская Федерация, г. Москва, ул. Образцова, 9, стр. 9
E-mail: georgij.science@gmail.com

Information about the Author

Kozlov, George Valerievich
Master of Theology, Methodologist at the Department of Theology, the Metropolitan Pitirim (Nechaev) Center

Russian University of Transport
9 Obraztsova Str., Bldg. 9, 127055 Moscow, Russian Federation
E-mail: georgij.science@gmail.com
https://orcid.org/0009-0003-5813-874X

• ЛИТУРГИКА LITURGICS

УДК 264-17
https://doi.org/10.24412/2224-5391-2026-55-90-119
EDN MTXXNY
Научная статья / Original article

иеромонах Епифаний (Д. В. Булаев)

Московская духовная академия
Сергиев Посад, Российская Федерация

К вопросу о разработке непротиворечивой системы классификации рукописных Октоихов

Аннотация. В статье проводится сравнительный анализ известных подходов к типологии рукописных сборников песнопений Октоиха, обсуждаются некоторые проблемы отдельных методов классификации Октоихов, связанные с анахронизмом, неполнотой и противоречивостью выбранных схем систематизации сохранившихся памятников рукописного Октоиха. Цель исследования — попытка примирения различных способов типологии и выработка единой согласованной и непротиворечивой системы описания разнообразных видов рукописных Октоихов. Некоторые терминологические разногласия предлагается разрешить избавлением от неоднозначных или избыточных терминов и корректировкой или ограничением распространения того или иного термина на многообразие рукописного Октоиха. В описании видового богатства средневековой рукописной традиции рассматриваемой в работе литургической книги представляется необходимым отказаться от использования современного понимания терминов «Октоих» и «Параклитик», обусловленного связью титулов печатных греческих литургических книг с их содержанием. В соответствии с сохранившимися рукописными свидетельствами названий некоторых гимналов предлагается скорректировать термин «Стихирокафизматарий» до «Стихирокафистарий» или «Стихироседальник». В работе показано, что лишь одна такая настройка известных систем типологии Октоихов недостаточна для выработки непротиворечивой и однозначной системы классификации рукописных сборников. Требуется ввод

CC BY-NC
© Д. В. Булаев, 2026

новых принципов типологии Октоихов и разграничение рукописного собрания сборников гимнографии Октоиха как по типам упорядочивания гимнов в сборниках, так и по видам сборников, обусловленным их составом песнопений. Такая двухуровневая система классификации рукописных Октоихов вполне согласованно и однозначно описывает видовое многообразие греческого и славянского наследий рукописного Октоиха. По системе группировки гимнов в сборниках Октоих делится на жанровый, литургический и комбинированный типы. Согласно принципу деления рукописных Октоихов по составу гимнографии выделяются Октоихи полный, воскресный, будничный, изборный, большой и малый Параклитики, помимо этого — Стихирокафистарий, Богородичник и служебный Шестоднев. В рамках предложенной типологии «изборным Октоихом» именуется достаточно распространенный некогда сборник, состоящий из песнопений воскресного Октоиха, будничных стихир и седальнов и др. некоторых гимнов Октоиха. В свою очередь, известные в славянской археографии рукописи, относящиеся к «изборным Октоихам», в данной системе классификации это в большинстве своем Стихирокафистарии или Шестодневы жанрового типа.

Ключевые слова: византийская гимнография, богослужебные книги, Октоих, Параклитик, Стихирокафизматарий, Тропологий, изборный Октоих, Шестоднев, Богородичник

Для цитирования: *Епифаний* (*Булаев Д. В.), иером.* К вопросу о разработке непротиворечивой системы классификации рукописных Октоихов // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2026. № 55. С. 90–119. https://doi.org/10.24412/2224-5391-2026-55-90-119; EDN MTXXNY

Поступила в редакцию 02.04.2026
Принята к публикации 27.05.2026

hieromonk Epifanii (Denis V. Bulaev)

Moscow Theological Academy
Sergiev Posad, Russian Federation

On the Development of a Consistent Classification System for Octoechos Manuscripts

Abstract. This article presents a comparative analysis of established approaches to the typology of manuscript codices containing hymns of the *Octoechos*. It discusses certain problems inherent in individual methods of *Octoechos* classification, specifically those related to anachronism, incompleteness, and inconsistency in the selected schemas for systematizing surviving witnesses of the *Octoechos* manuscript tradition. The aim of this study is to reconcile diverse typological approaches and to develop a unified, coherent, and consistent system for describing the various types of *Octoechos* manuscripts. It is proposed to resolve certain terminological discrepancies by elimina-

ting ambiguous or redundant terms, as well as by correcting or limiting the application of specific terms to the diversity of the *Octoechos* manuscript tradition. Describing the diversity of the medieval handwritten tradition of the liturgical book under consideration, it is necessary to abandon the modern conception of the terms *Octoechos* and *Parakletike*, which stems from conflating the titles of printed Greek liturgical books with their contents. In accordance with surviving manuscript witnesses regarding the titles of certain hymnographic codices, it is proposed to revise the term *Sticherokathismatarion* to *Sticherokathistarion*. The study demonstrates that such an adjustment alone to the known *Octoechos* typological systems is insufficient for developing a consistent and unequivocal classification system for manuscript codices. This demands the introduction of new principles of *Octoechos* typology and a distinction within the manuscript corpus of *Octoechos* hymnography, both according to the types of hymn organization within the codices and according to the types of codices determined by their hymnographic contents. Such a two-tiered classification system for *Octoechos* manuscripts coherently and unequivocally describes the variety of the Greek and Slavonic *Octoechos* manuscript traditions. According to the system of hymn grouping within the codices, the *Octoechoi* are divided into genre (systematic), liturgical (cyclic), and combined types. According to the principle of dividing manuscript *Octoechos* codices by hymnographic content, the following are distinguished: the Great, Resurrectional, Ferial, and Selected *Octoechos*; as well as the Great and Small *Parakletike*; additionally, the *Sticherokathistarion*, the *Theotokarion*, and the Liturgical *Hexaemeron* (Sluzhebny Shestodnev). Within the proposed typology, the term Selected *Octoechos* designates a formerly widespread collection consisting of hymns from the Resurrectional *Octoechos*, ferial stichera and *kathismata*, and certain other hymns of the *Octoechos*. Conversely, manuscripts known in Slavonic archaeography as Selected *Octoechos (Izborny Oktoikh)* are predominantly classified within this system as *Sticherokathistarion* or *Hexaemeron* codices of the genre type.

Keywords: Byzantine hymnography, liturgical books, Octoechos, Parakletike, Sticherokathismatarion, Tropologion, Octoechos Selected, Liturgical *Hexaemeron*, Theotokarion

For citation: Epifanii (Bulaev D. V.), hierom. On the Development of a Consistent Classification System for Octoechos Manuscripts. *Vestnik Ekaterinburgskoi dukhovnoi seminarii = Bulletin of the Ekaterinburg Theological Seminary*, 2026, no. 55, pp. 90–119. (In Russian). https://doi.org/10.24412/2224-5391-2026-55-90-119

Submitted on 02 April, 2026
Accepted on 27 May, 2026

Введение

Богослужебная книга Октоих (греч. Ὀκτώηχος, от ὀκτώ — «восемь» и ἦχος — «глас») в современном корпусе славянских литургических книг представлена

двухтомником Ѻктѡ́ихъ сі́рѣчь Ѻсмогла́сникъ[1]. Сборник содержит песнопения седмичного богослужебного круга, сгруппированные по восьми гласовым разделам. Этот основной принцип организации гимнографии сборника и определил соответствующее его название.

Среди современных греческих богослужебных книг наиболее близкой по содержанию к славянскому Октоиху является «Параклитик или великий Октоих» (Παρακλητική ἤτοι Ὀκτώηχος ἡ Μεγάλη)[2], в отличие от славянского Октоиха не имеющий в своем составе восьмигласового корпуса богородичных канонов повечерий всей седмицы. Богородичные каноны повечерия в греческой богослужебной литературе выделены в отдельную книгу, в редакции прп. Никодима Святогорца получившую название «Богородичник, новый, многоцветный и прекраснейший, осмогласный» (Θεοτοκάριον νέον, ποικίλον καὶ ὡραιότατον, ὀκτώηχον)[3]. Собственно Октоихом или, более точно, «Октоихом иже во святых отца нашего Иоанна Дамаскина» (Ὀκτώηχος τοῦ ἐν ἁγίοις πατρός ἡμῶν Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ)[4] в современном корпусе греческих богослужебных книг именуется сборник, содержащий восьмигласовый комплект песнопений великой вечерни субботы и утрени и литургии воскресенья.

В отличие от печатных книг Октоиха, их рукописный предшественник являет высокую степень вариативности как состава, так и структуры сборника[5]. Дополнительная сложность в описании рукописных сборников гимнов Октоиха связана с несформированностью или с достаточно высокой степенью свободы в использовании литургической терминологии в ранних памятниках Октоиха, в том числе терминологии самоназваний сборников гимнов Октоиха[6]. Некоторые рукописные сборники песнопений Октоиха имеют самоназвание «Тропологий», т. е. сохранили название древнего гимнала, выделившись из которого и произошел

---

[1] См., напр.: Октоих, сиречь Осмогласник. Гласы 1–4. М., 2021. 768 с.; Октоих, сиречь Осмогласник. Гласы 5–8. М., 2021. 736 с.

[2] См., напр.: Παρακλητικὴ ἤτοι Ὀκτώηχος ἡ Μεγάλη. Περιέχουσα πάσαν τὴν ἀνήκουσαν αὐτῇ ἀκολουθίαν … Ἐκ ἀρχαίων χειρογράφων καὶ ἐκδόσεων ἐξακριβωθεῖσα ὑπὸ τῶν αὐτάδελφων Ἰωάννου καὶ Σπυρίδωνος Βελούδων. Ἐνετίησιν, 1871. 368 σ.

[3] См., напр.: Θεοτοκάριον νέον ποικίλιον καὶ ὡραιότατον ὀκτώηχον … παρὰ Νικοδήμου μοναχοῦ τοῦ Ναξίου …Ἔκδοσις δευτέρα. Βενετία, 1883. 124 σ.

[4] См., напр.: Ὀκτώηχος τοῦ ἐν ἁγίοις πατρός ἡμῶν Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ. Βενετία, 1883. 184 σ.

[5] *Епифаний (Булаев), иерод.* Жанровый состав и типология древнейших рукописных Октоихов // Христианское чтение. 2019. № 2. С. 31–47.

[6] *Лозовая И. Е.* О системе пения седмичных канонов Октоиха в ранней литургической традиции // Византия и Восточная Европа. Литургические и музыкальные связи. К 80-летию доктора Милоша Велимировича. М., 2003. (Гимнология; вып. 4). С. 57; *Ее же.* «Новый Октоих» св. Иосифа Гимнографа (Grottaferrata, D. g. XIV) и его отражение в древнерусских Параклитах Студийской традиции // Хризограф. М., 2009. Вып. 3: Средневековые книжные центры: местные традиции и межрегиональные связи: тр. междунар. научн. конф. С. 190.

Октоих (и др. богослужебные книги). Однако наиболее распространенное наименование рукописного сборника — «Октоих» или «Октаих» (греч. Ὀκτάηχος), реже сборник именовался «Параклитиком»[7]. Причем эти названия одинаково применяются как к полным Октоихам, так и к отдельным его частям.

Несогласованность ранних литургических памятников в именовании типов рукописных Октоихов или их разделов вынуждает современных ученых использовать оригинальные самоназвания с большой осторожностью. Научный подход требует непротиворечивости, однозначности и системности в терминологии. Поэтому неудивительно, что в археографии, палеографии, литургике и т. пр. для описаний и классификаций рукописных памятников вводятся *новые* термины, не встречающиеся в изучаемом литературном наследии, а *старые* или известные по рукописным источниками самоназвания типов сборников и их устойчивых разделов используются нарицательно, т. е. в их узком или даже отличном от оригинального значении.

Впрочем, следует, к сожалению, констатировать тот факт, что до сих пор попытки выработки единой терминологии в отношении видов рукописных сборников песнопений Октоиха не увенчались успехом, а предложенные варианты классификации различных типов Октоиха страдают неполнотой, противоречивостью, анахронизмом.

В данной статье мы прежде всего рассмотрим наиболее известные подходы к типологии рукописных Октоихов, основанные на трех принципах классификации сборников по: принадлежности репертуара к той или иной части седмичного круга богослужения; жанру основной гимнографии сборника; и соотношению состава сборника с полным гимнографическим корпусом Октоиха. Предлагаемые исследователями системы типологий и соответствующих видов сборников песнопений Октоиха в следующем разделе будут оценены с позиций непротиворечивости, однозначности и полноты. Цель статьи — попытка *примирения* различных способов типологии и выработка единой согласованной и непротиворечивой системы описания различных видов рукописных Октоихов. Одна из проблем, с которой сталкиваемся на этом пути, — разность традиций в терминологии и классификации видов сборников песнопений Октоиха, сложившаяся в славянских (русской, болгарской, сербской) научных школах, с одной стороны, и в других европейских научных кругах, с другой. Терминологические разногласия предлагается разрешить избавлением от неоднозначных или избыточных терминов или от параллельных, дублирующих друг друга именований, корректировкой или ограничением распространения того или иного термина на видовое многообразие рукописного Октоиха. Впрочем, одной настройкой известных систем типологии Октоихов цели данного исследования нам не достичь. Требуется ввод *новых* принципов классификации Октоихов и разграничение рукописного наследия сборни-

[7] *Епифаний (Булаев), иерод.* Октоих // Православная энциклопедия. М., 2018. Т. 52. С. 538–539.

ков гимнографии Октоиха как по типам упорядочивания гимнов в сборниках, так и по видам сборников, обусловленным их составом песнопений. Соответствующие задачи решаются во втором разделе статьи.

1. Проблемы известных методов типологии Октоихов

В этом разделе обратимся сначала к проблеме анахронизма в типологии рукописных Октоихов. Главным образом такое противоречие заключается в тенденции именования различных рукописных сборников песнопений Октоиха в соответствии с современной классификацией печатных богослужебных книг и экстраполяции отдельных частных исторических свидетельств на весь процесс развития многообразия рукописного Октоиха.

Так, Х. Хусманн считает[8] «классическими» определения «Октоиха» и «Параклитика», приведенные В. фон Кристом и М. Параникасом в их «Антологии»[9], согласно которым «Октоихом» именуется сборник песнопений (восьми гласов) воскресного дня, а «Параклитик» заключает в себе восьмигласовый набор песнопений всей седмицы. Нельзя не отметить, что такие определения для указанных сборников полностью основаны на самоназваниях печатных греческих Октоихов.

Э. Веллес ровно таким же образом вводит понятия «Октоих»[10] и «Параклитик», дополняя, что первый именуется еще «меньшим Октоихом», а второй — «великим Октоихом»[11].

В статье *Октоих* «Оксфордского словаря Византии» Р. Ф. Тафт и Н. Паттерсон-Шевченко данную литургическую книгу определяют как гимнал, содержащий песнопения на каждый день седмицы для последовательных 8 гласовых циклов; замечая при этом, что в настоящее время этот термин «зарезервирован за воскресными гимнами», а «полный цикл „великого“ или „нового“ Октоиха известен теперь как Параклитик»[12]. Как справедливо отмечает[13] Л. Д'Амелия, последнее утверждение кажется вводящим в заблуждение, поскольку под «новым Октоихом» принято понимать корпус будничных канонов, а не общий гимнал вос-

[8] *Husmann H.* Hymnus und Troparion: Studien zur Geschichte der musikalischen Gattungen von Horologion und Tropologion // Jahrbuch des Staatlichen Instituts für Musikforschung, Preußischer Kulturbesitz 1971. Berlin, 1972. S. 32.

[9] *Christ W.*, *Paranikas M.* Anthologia Graeca carminum christianorum. Lipsiae, 1871. P. LXX–LXXI.

[10] Э. Веллес отмечает, что собственно Октоихом уместно именовать только сборник воскресных песнопений восьми гласов: *Wellesz E.* A History of Byzantine Music and Hymnography. Oxford, 1961. P. 70, n. 2.

[11] Ibid. P. 70, n. 2; см. также: *Petrović D.* Byzantine and Slavonic Oktoechos until the 15th century // Musica Antiqua Europae Orientalis. 1975. Vol. 4. P. 1.

[12] *Taft R. F.*, *Ševčenko N. P.* Oktoechos // The Oxford Dictionary of Byzantium. New York; Oxford, 1991. P. 1520.

[13] *D'Amelia L.* The Liturgical Book of the Oktoechos: Function, Forms, and Manuscript Tradition // Byzantine Liturgical Books: An Introduction. Turnhout, 2025. P. 301, n. 1.

кресных и будничных песнопений Октоиха, чем и оказывается современный «великий Октоих». Другими словами, «новый Октоих», будучи частью «великого Октоиха», никак не равен последнему. В этой (и не только) связи Л. Д'Амелия считает, что современное понимание терминов «Октоих» и «Параклитик» «оказывается анахроничным и вводящим в заблуждение, когда применяется в отношении более изменчивой средневековой традиции»[14].

Архиеп. Филарет (Гумилевский), основываясь на одном(!) свидетельстве (духовном завещании ок. 1135 г. настоятеля одного сицилийского монастыря[15]), заключает, «что в конце XI в. тропари Дамаскина», составляющие первоначальный Октоих, «писались в особой книге, отличной от Параклитика, <…> и что кроме Октоиха Дамаскина стал быть известным Параклитик»[16]. По всей видимости, здесь под Параклитиком понимается уже сборник, не содержащий песнопения воскресенья, т. е. либо сборник будничных канонов, либо будничный Октоих.

О. А. Крашенинникова утверждает, что «у греков „Октоих" первоначально обозначал книгу воскресных служб осмогласника, а „Параклит" — его будничных служб»[17]. Причем в подтверждение последнего приводится ссылка на «Лексикон» Д. Х. Лампа[18]. Первое же утверждение не подкреплено какими-либо авторитетными свидетельствами, во всяком случае тот же «Лексикон» под «Октоихом» или «Октаихом» подразумевает просто богослужебную книгу, содержащую песнопения 8-и гласов[19].

То, что термин «Октоих» уже на этапе формирования корпуса будничных песнопений Октоиха стал распространяться и на этот вид гимнографии, а не был связан исключительно с воскресными песнопениями, отмечают[20] архиеп. Филарет (Гумилевский) и Хр. Ханник. Последний, опираясь на подробные исследования древнейших рукописных Октоихов, корректирует определение «Октоиха» (или «Октаиха»), называя так книгу, главным образом содержащую воскресные песнопения, но и гимны на будний день седмицы[21]. Употребление этого термина и для будничной части Октоиха исследователь замечает[22] и у од-

[14] *D'Amelia L.* The Liturgical Book of the Oktoechos: Function, Forms, and Manuscript Tradition. P. 301.

[15] *Епифаний (Булаев), иерод.* Жанровый состав и типология… С. 31.

[16] *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Исторический обзор песнопевцев и песнопения Греческой Церкви. 3-е изд. СПб., 1902. С. 296.

[17] *Крашенинникова О. А.* Октоих и Параклит (к истории двух названий одной литургической книги) // Герменевтика древнерусской литературы. М., 1993. Сб. 6. С. 398.

[18] *Lampe G. W. H.* A Patristic Greek Lexicon. Oxford, 1961. P. 1018.

[19] См. ст. ὀκτάηχος в: *Lampe G. W. H.* A Patristic Greek Lexicon. P. 947.

[20] *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Исторический обзор песнопевцев… С. 295–296.

[21] *Hannick C.* Le texte de l'Oktoechos // Dimanche. Office selon les huit tons. Ὀκτώηχος. Chevetogne, 1972. P. 38.

[22] Ibid. P. 39; см. также: *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Исторический обзор песнопевцев… С. 295–296.

ного из основных создателей будничного Октоиха, прп. Иосифа Песнописца: об этом свидетельствует акростих всесвятского канона 8-го гласа «Τῆς Ὀκταήχου τῆς νέας θεῖον τέλος. Πόνοι δὲ Ἰωσήφ» (Октаиху новому божественный конец. Плод трудов Иосифа).

Примиряя различные взгляды на основные типы сборников Октоиха, Х. Хусманн вводит следующую терминологию[23]:

- Октоих, или малый Октоих, или воскресный Октоих — сборник, содержащий только воскресные песнопения;
- малый (или будничный) Параклитик — сборник песнопений Октоиха будничного дня;
- Параклитик (большой Параклитик, большой Октоих) — сборник песнопений как воскресного, так и будничного Октоихов.

Однако и эта типология имеет некоторые недостатки. Так, согласно данной классификации, полный Октоих, содержащий все песнопения Октоиха (состав которого лег в основу печатного славянского Октоиха), и краткий Октоих, содержащий выборочные песнопения Октоиха воскресного и будничного дня, относятся к одному типу — «великому Октоиху» или «великому Параклитику». Другой пример: сборник воскресных и будничных канонов Октоиха и отдельный сборник стихир и седальнов Октоиха такая классификация относит к тому же типу «великого Октоиха». Возможно, именно потому, что рассмотренные Х. Хусманном древнейшие синайские Октоихи обнаруживают достаточно более сложную структуру и состав, чем предложенная им схема, исследователь в работе своей не применяет[24] к ним введенную классификацию сборников Октоиха.

Рассмотренные выше варианты типологии рукописных Октоихов в той или иной степени не свободны от классификации греческих печатных сборников песнопений Октоиха, главный принцип которой — деление сборника на блоки воскресных и будничных гимнов. А между тем большинство рукописных Октоихов совсем не подчиняются такому принципу в своем делении гимнографии на разделы или тома.

Например, древнейшим рукописным Октоихам свойствен жанровый принцип группировки песнопений, при котором большинство сборников делятся либо на два вида, либо имеют соответствующие две части: в первой помещаются главным образом монострофные песнопения (стихиры и седальны), во второй — многострофные (тропари на «блаженны» и песенные каноны)[25]. Хр. Ханник называет[26] первую часть Октоиха «Стихирокафизматарием», вторую — «Тропологием».

[23] *Husmann H.* Hymnus und Troparion… S. 31.

[24] См.: Ibid. S. 33–46.

[25] Подробнее о структурах древних Октоихов см. след. разд.; *Епифаний (Булаев), иерод.* Октоих. С. 538–541; *Его же.* Жанровый состав и типология…

[26] *Hannick C.* Le texte de l'Oktoechos. P. 42–43.

Другой вариант именования этих частей предлагает И. Е. Лозовая, определяя[27] их, соответственно, как «изборный Октоих» и «Параклит» (или «Параклитик»). Рассмотрим эти четыре варианта именования отдельных сборников или их разделов.

Термин «Стихирокафизматарий» (Sticherokathismatarion) впервые ввел Хр. Ханник[28]. Данное сложносоставное слово буквально обозначает, что соответствующий корпус гимнографии состоит (преимущественно) из стихир (στιχηρά) и седальнов (καθίσματα). Этот термин, по всей видимости, возник в результате обобщения некоторых заголовков разделов рукописных Октоихов. Однако нам не известны примеры употребления данного термина (Στιχηροκαθισματάριον) в рукописном Октоихе или других рукописных литургических и нелитургических памятниках. Некоторые рукописные Октоихи имеют разделы, заглавия которых отражают не название раздела, но содержание гимнографии, в данном случае — стихиры (и) седальны: «Ἀρχὴ σὺν Θ(ε)ῷ τῶν στιχ(ηρα) καθησμάτων τῶν ὀκτὼ ἤχων» (Sinait. gr. 778, f. 1[r]), «Σὺν Θ(ε)ῷ στιχ(ηρὰ) καθ(ίσματα) τῆς Ὀκταήχ(ου)» (Sinait. gr. 779, f. 11[r]), «Στιχ(ηρὰ) καθ(ίσματα) τῶν η′ ἤχ(ων)» (Sinait. gr. 792, f. 1[r]). Однако есть несколько свидетельств XII–XIV вв. об употреблении в соответствующих случаях другого, близкого термина (или терминов): Στιχηροκαθίστρον, Στιχερокαθιστάριον, Στιχηροκαθιστάριον[29]. В этой связи, в качестве дани уважения к существовавшей некогда традиции именования раздела Октоиха или соответствующей отдельной книги, видится вполне уместным скорректировать предложенный Хр. Ханником термин более близким к некогда употребляемым титулам словом «Sticherokathistarion», который на русский язык можно перевести как «Стихирокафистарь», «Стихирокафистарий». Впрочем, необходимо отметить следующее. Хотя соответствующий термин Хр. Ханника уже достаточно основательно занял место в литургических глоссариях как иностранных, так и славяноязычных, в последних калькирование греческого термина может оказаться несколько двусмысленным, поскольку греческое полисемичное «τὸ κάθισμα» в славянских языках разграничено на моносемичные «кафизма», «седален» и «стасидия». Учитывая, что в греческом языке вторая половина термина Στιχηρακαθιστάριον имеет значение сборника седальнов, а не кафизм (частей Псалтири), другим вариантом именования данного корпуса гимнографии, более понятно звучащем на славянских языках и точнее отражающем его состав, становится термин «Стихироседальник».

---

[27] *Лозовая И. Е.* Типология древнерусских Параклитов и их отношение к действующему литургическому уставу // Мат-лы Междунар. научн. конф. «Церковное пение в историко-литургическом контексте: Восток — Русь — Запад» (к 2000-летию Рождества Христова). М., 2003. (Гимнология; вып. 3). С. 65–66; *Ее же.* «Новый Октоих» св. Иосифа Гимнографа… С. 190.

[28] *Hannick C.* Le texte de l'Oktoechos. P. 42–43.

[29] Подробнее об использовании в рукописной литургической традиции термина «Стихирокафистарий» в: *Епифаний (Булаев), иером.* Самоназвания и названия сборников песнопений Октоиха в греческой рукописной традиции // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2026. Вып. 126. С. 9–35.

Вариант именования соответствующей части Октоиха как «изборный Октоих»[30] вряд ли можно считать удачным, поскольку этот термин употребляется в археографии и архивоведении в более широком смысле[31]. Как показала О. А. Крашенинникова[32], такое название закреплено за древнеславянскими сборниками Октоиха, имеющими жанровый тип классификации песнопений и в большинстве своем содержащими, кроме стихиро-седальной части (т. е. собственно Стихирокафистария), краткий («изборный») корпус канонов и блаженн Октоиха.

Вторую часть Октоиха, основное содержание которой составляет восьмигласовый комплект канонов утрени всей седмицы, Хр. Ханник именует[33] «Тропологием». Такой титул действительно присутствует в самоназваниях некоторых Октоихов или разделов Октоиха[34], и в некоторых случаях ему действительно соответствует сборник, состоящий преимущественно из канонов Октоиха. Однако употребление такого названия в данном случае может сбить с толку, поскольку основное значение этого термина связано с древнеиерусалимским гимналом, предшественником Октоиха. К тому же древняя редакция Тропология не была обусловлена гимнографией жанра канона, поскольку сформировалась до возникновения этого жанра. Кроме того, это название встречается не только в ранних Октоихах, но и в других богослужебных сборниках, преемниках иерусалимского Тропология (Минее и Триоди)[35].

Предложение И. Е. Лозовой именовать «Параклитиком» (или, согласно славянской рукописной традиции, «Параклитом») данную часть Октоиха или соответствующий ей по составу отдельный сборник видится наиболее удачным вариантом. В русскоязычных сегментах археографии, музыковедении и литургики этот термин вполне однозначно определяется корпусом канонов Октоиха[36]. Не-

[30] *Лозовая И. Е.* Типология древнерусских Параклитов… С. 65–66; *Ее же.* «Новый Октоих» св. Иосифа Гимнографа… С. 190; *Старикова И. В.*, *Никитин С. И.* Параклитик // Православная энциклопедия. М., 2019. Т. 54. С. 559–560.

[31] См., напр., описания содержания «Изборных Октоихов»: Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР: XI–XIII вв. М., 1984. С. 268 (№ 284) и с. 357 (№ 460). Подробнее об «изборном Октоихе» см. ниже.

[32] *Крашенинникова О. А.* Ранневизантийские и славянские источники по истории формирования славянского Октоиха IX–X веков // Ее же. Древнеславянский Октоих св. Климента, архиепископа Охридского: По древнерусским и южнославянским спискам XIII–XV веков. М., 2006. С. 343–353.

[33] *Hannick C.* Le texte de l'Oktoechos. P. 43.

[34] *Епифаний (Булаев), иерод.* Октоих. С. 538–539; *Старикова И. В.*, *Никитин С. И.* Параклитик. С. 559; *Лукашевич А. А.* Тропарь // Православная энциклопедия. М., 2023. Т. 69. С. 452.

[35] *Лукашевич А. А.* Тропарь. С. 452.

[36] *Шеламанова Н. Б.* Славяно-русский Октоих (ненотированный) XII–XIV вв. // Методические рекомендации по описанию славяно-русских рукописей для Сводного каталога рукописей, хранящихся в СССР. М., 1976. Ч. 2, вып. 2. С. 369–370, 381, 388; *Старикова И. В.*, *Никитин С. И.* Параклитик. С. 559–560.

согласованность в использовании данного термина в отношении многострофной части Октоиха возникает при использовании данного термина согласно его отношению к современному богослужебному корпусу греческих книг, в котором, как отмечалось выше, Параклитиком (Παρακλητική) именуется не отдельная содержащая каноны часть Октоиха, но полный Октоих. Отметим, что такая, зафиксированная в печатных изданиях книг песнопений Октоиха, семантика термина «Параклитик» прослеживается начиная с XIV–XV вв.[37]

Итак, мы рассмотрели отдельные системы типологии сборников песнопений Октоиха сначала согласно их отношению к седмичному богослужебному кругу, затем — в зависимости от жанровой принадлежности заключающихся в сборниках гимнов. Другой подход к типологии Октоихов, основанный на классификации сборников по их составу, уместно рассмотреть в следующем разделе. Здесь же, в качестве прелюдии к этому рассмотрению, кратко остановимся на типологии С. Куюмджиевой, характеризующей наиболее общие принципы такой классификации: в описании состава древних рукописных Октоихов она выделяет[38] основные и второстепенные или дополнительные жанры гимнографии. К первым исследователь относит жанры стихир, седальнов и канонов; ко вторым — тропарей на «блаженны» и т. д. Сборник, содержащий все основные жанры гимнографии, С. Куюмджиева именует «полным Октоихом» («пълен осмогласник»); если же в нем отсутствует один или два основных жанра, такой сборник определяется «неполным Октоихом» («непълен осмогласник»)[39]. Если же в сборнике того или иного типов корпус гимнографии неполон или выборочен по своему репертуару, такой гимнал относится[40] к Октоиху «изборному» («изборен»). В приведенной классификации современный греческий Параклитик или великий Октоих относится к «полному Октоиху»; «неполный Октоих» — Стихирокафистарий или сборник канонов Октоиха; сборники, содержащие только воскресные или будничные песнопения, — представители «изборного Октоиха». Такая типология может рассматриваться как классификация верхнего или главного уровня и определенно недостаточна для однозначного и точного описания различных типов сборников гимнов Октоиха. Кроме того, дифференциация Октоихов по их жанровому наполнению оправдана лишь для ранних рукописей, в которых песнопения группируются по жанрам. Данная система начинает сбоить и приводит к неоднозначным или, наоборот, к тривиальным результатам на рукописном мате-

[37] *Епифаний (Булаев), иером.* Самоназвания и названия сборников песнопений Октоиха в греческой рукописной традиции. С. 25.

[38] *Куюмджиева С.* Ранните осмогласници. Извори, богослужение и певчески репертоар (по ръкописи до XIII век). София, 2013. С. 164–165.

[39] Там же. С. 164.

[40] Там же.

риале XII–XV вв., отражающем богатство подходов в упорядочивании песнопений внутри разделов Октоиха.

2. Два принципа типологии сборников песнопений Октоиха и их непротиворечивость

Системный подход в классификации рукописных Октоихов требует разграничить два принципа типологии сборников: по способу упорядочивания гимнов и по составу песнопений.

2.1. Типология Октоихов по способу упорядочивания гимнов

Согласно *первому* принципу, Октоихи делятся на три типа[41]: жанровый, литургический и комбинированный или жанрово-литургический.

Октоих **жанрового** типа состоит из отдельных восьмигласовых комплектов гимнов, имеющих жанровое родство. Как отмечалось выше[42], типично для такого типа деление сборника на две части: (в терминологии Хр. Ханника[43]) Стихирокафистария (обычно состоящего из восьмигласового набора монострофов — стихир, седальнов, ипакои) и (в терминологии И. Е. Лозовой[44]) Параклитика (преимущественно состоящего из многострофов — канонов, блаженн и степенн). Древнейшие дошедшие до нас рукописные греческие Октоихи имеют именно жанровую классификацию песнопений[45], связанную, вероятно, с ранней студийской богослужебной практикой. Такая схема организации сборника вполне логична в период развития, пополнения и систематизации богослужебных песнопений.

В Октоихе **литургического** типа песнопения расположены в хронологическом порядке их богослужебного использования[46]. К сборникам такого типа организации песнопений относятся печатные Октоихи. Среди рукописных Октоихов литургический тип группировки гимнов начинает приобретать вес с XII в., что, по всей видимости, некоторым образом коррелирует с началом смены студийской литургической традиции на неосавваитскую или новоиерусалимскую.

---

[41] *Епифаний (Булаев), иерод.* Октоих. С. 539–541; *Его же.* Жанровый состав и типология… С. 34–36.

[42] См. выше; также см.: *Епифаний (Булаев), иерод.* Жанровый состав и типология… С. 33–34.

[43] *Hannick C.* Le texte de l'Oktoechos. P. 42–43.

[44] *Лозовая И. Е.* Типология древнерусских Параклитов… С. 65–66; *Ее же.* «Новый Октоих» св. Иосифа Гимнографа… С. 190.

[45] Описание структуры некоторых древних Октоихов жанрового типа см.: *Епифаний (Булаев), иерод.* Воскресные стихиры 1-го гласа в древнейших синайских рукописях Октоиха // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2017. № 4 (20). С. 13–16.

[46] *Епифаний (Булаев), иерод.* Жанровый состав и типология… С. 34.

Октоиху **комбинированного** типа характерна организация воскресных гимнов в хронологическом порядке, а будничных — в жанровом[47]. Сборники комбинированного типа были достаточно популярны в XIII–XIV вв., т. е. в переходный период от жанровой к литургической системе организации песнопений Октоиха[48].

2.2. Типология Октоихов по составу гимнографии

Согласно принципу деления рукописных Октоихов *по составу гимнографии*, первым уровнем классификации сборников логично отделять полный Октоих от краткого.

Полный Октоих — гимнографический сборник, имеющий восьмигласовый комплект всех основных песнопений Октоиха (стихиры, седальны, каноны и, факультативно, тропари на «блаженны») для главных служб суточного круга (вечерни, утрени и, факультативно, литургии) всей седмицы. Несмотря на то, что полный Октоих представляет собой достаточно объемный гимнал (от тысячи до несколько тысяч строф), древнейшие рукописные Октоихи (VIII–XIII вв.) в виде такого унитарного сборника песнопений Октоиха были достаточно распространены[49]. Полные Октоихи XIII–XV вв. нередко составлялись в виде двух[50] или четырех[51] отдельных томов, содержащих гимны последовательных гласовых блоков. Отсутствие в некоторых Октоихах отдельных жанровых блоков песнопений (кондаков, степенных антифонов, тропарей на блаженнах, эксапостиларием и пр.) или сокращенный набор канонов (например по одному на день седмицы) не становится причиной исключения таких *сокращенных* сборников из ряда полных Октоихов, поскольку компактность состава гимнала вполне может быть объяснена соответствующей сборнику локальной литургической традицией пения Октоиха без исполнения отсутствующих в сборнике гимнов (не говоря уже и о возможной утрате соответствующих разделов рукописного сборника). Итак, характеристической приметой полного Октоиха (или части, тома полного Октоиха) является наличие восьмигласового (или четырех-, или двух-гласового, в случае отдельного тома гимнала) комплекта основных гимнов Октоиха (стихир, седальнов

[47] С. Куюмджиева вводит и три типа деления сборников: жанрово-систематический, литургическо-циклический и жанровый (*Куюмджиева С.* Ранните осмогласници. С. 169). В соответствии с вышеприведенными определениями первый и второй типы — разновидности жанрового типа. Принятая в исследовании С. Куюмджиевой источниковая база не позволяет выделить вышеназванный комбинированный или жанрово-литургический тип Октоиха.

[48] *Епифаний (Булаев), иерод.* Жанровый состав и типология… С. 34–35.

[49] Там же. С. 35–37, 41.

[50] См., напр., рукописи Sinait. gr. 806, 808 и современный печатный славянский Октоих.

[51] См., напр., рукописи Athen. 640 и Athon. Protat. 80 и 81.

и песенных канонов) для каждого дня седмицы (или определенной системы тематического посвящения песнопений, когда распределение гимнов по дням в рукописи не указано).

Краткий Октоих представляет собой сборник песнопений, состав которого недостаточен для пения Октоиха согласно известным литургическим практикам. В Октоихе этого типа отсутствуют отдельные жанровые блоки песнопений (седальны, стихиры или, наоборот, каноны) и/или песнопения указаны не для всей седмицы (а только для воскресенья или, наоборот, будней). Краткие Октоихи, как правило, имеют своего парного спутника — или нескольких спутников, совокупность которых дополняет сборники до полного комплекта гимнографии Октоиха[52]. Примеры таких парных кратких Октоихов[53]: **воскресный** и **будничный Октоихи** (содержащие песнопения соответствующих дней седмицы, причем воскресный Октоих начинается с песнопений вечерни субботы и заканчивается гимнами литургии воскресенья); **Стихирокафистарий** и **большой Параклитик**[54] (первый содержит стихиры и седальны, второй — песенные каноны утрени всей седмицы); **малый Параклитик**, содержащий только будничные каноны Октоиха, полагаемые к исполнению на утрене, и **«Октоих N»**, пока не получивший определенного названия, но состоящий из гимнов воскресного Октоиха, будничных стихир и седальнов и некоторых других гимнов Октоиха. Характеристическая особенность краткого Октоиха — описанная ущербность состава гимнов сборника. Объемность гимнографии полного Октоиха становится главной причиной деления гимнала на подобные отдельные сборники (равно как и деления полного Октоиха на тома гласовых последовательностей).

Октоих краткого типа — также и **Богородичник**[55], восьмигласовый комплект богородичных канонов на каждый (или почти каждый) день седмицы, который может дополнять вышеуказанные пары кратких Октоихов или быть просто разделом полного Параклитика.

---

[52] Основные типы краткого Октоиха, их взаимосвязь и отношение к полному Октоиху представлены в виде ориентированного графа на рис. 1 (см. ниже).

[53] *Епифаний (Булаев), иерод.* Жанровый состав и типология…

[54] *Крашенинникова О. А.* Октоих и Параклит…; *Лозовая И. Е.* Типология древнерусских Параклитов… С. 64–73; *Йовчева М.* Солунският Октоих в контекста на южнославянските Октоиси до XIV в. София, 2004. С. 277; *Лозовая И. Е.* «Новый Октоих» св. Иосифа Гимнографа… С. 190–203; *Старикова И. В.*, *Никитин С. И.* Параклитик. С. 559–560.

[55] *Лукашевич А. А.*, *Турилов А. А.* Богородичник // Православная энциклопедия. М., 2002. Т. 5. С. 508–509; *Йовчева М.* Солунският Октоих в контекста на южнославянските Октоиси до XIV в. С. 277–278; *Bucca D.*, *D'Aiuto F.* Per lo studio delle origini della Paracletica: alcuni testimoni antiquiores d'ambito orientale e italiota // Bisanzio e le periferie dell'impero: atti del Convegno internazionale nell'ambito delle celebrazioni del millenario della fondazione dell'Abbazia di San Nilo a Grottaferrata (Catania, 26–28 novembre 2007). Acireale, 2011. P. 83–84, 88.

Достаточно распространен в славянской[56] литургической традиции особый тип краткого Октоиха, именуемый **служебным Шестодневом**[57]. Этот сборник содержит основные гимны служб воскресенья всех 8-ми гласов (т. е. воскресный Октоих полностью) и на каждый будний день — набор гимнов отдельного гласа, с 1-го по 6-й или 8-й с пропуском гимнов гласов 6-го и 7-го (т. е. выборку 6 из всех 48 последований будничного Октоиха). Шестоднев, несмотря на краткость своего состава, не имеет дополняющего его до полного Октоиха *напарника*. Гимнал этот призван заменить полный Октоих с очевидным отступлением от богослужебного устава пения Октоиха в будни. Возникновение и бытование такого *компромиссного* варианта сборника песнопений Октоиха связаны со спецификой зарождения гимнографических корпусов славянского богослужения и, вероятно, с особенностями ранней славянской литургической традиции (одним из объясняющих вариантов которой можно предположить редкое совершение непраздничных, будничных богослужений). Отличительная примета служебного Шестоднева — наличие восьмигласового комплекта гимнов воскресного дня и шести канонов (или комплектов из двух канонов) утрени разных гласов на каждый будний день седмицы.

Как и полные Октоихи, краткие сборники гимнов Октоиха являют достаточную вариативность состава песнопений. Например, воскресный Октоих Vat. gr. 773 имеет и раздел будничных стихир, полагаемых к исполнению на вечерней стиховне; а будничный Октоих Parisin. gr. 361 в блоках песнопений гласов 1–3 содержит и воскресные тропари на блаженнах; Стихирокафистарий Sinait. gr. 792, кроме собственно стихир и седальнов включает восьмигласовые комплекты ипакои, Троичных гимнов и раздел эксапостиларий на каждый будний день; полные Параклитики могут содержать воскресные тропари на блаженнах и степенные антифоны (Crypt. gr. 126 (Δ. γ. I))[58] или блок 11 воскресных эксапостиларий (Sinait. gr. 783), а рукопись Sinait. gr. 785, преимущественно состоящая из молебных канонов и Богородичника, содержит и «подобные»

[56] Прямые греческие аналоги славянских служебных Шестодневов на данный момент не обнаружены. Близкими к Шестодневам следует отнести два греческих рукописных Октоиха: Sinait. gr. 824 и 1333. Первая рукопись — жанровый Октоих, первый раздел которой — Стихирокафистарий, следом идет раздел канонов утрени неполного состава (по 2–5 канонов на глас). Интерес представляют 3-й и 4-й разделы рукописи, которые имеют, соответственно, по блоку будничных стихир и по одному канону на каждый будний день седмицы (*Крашенинникова О. А.* Ранневизантийские и славянские источники… С. 321–329). Рукопись Sinait. gr. 1333 первым разделом имеет воскресный Октоих, вторым — 8 последований песнопений Октоиха для будних дней: 1-го гласа для понедельника, 2-го гласа для вторника, …, 6-го гласа для субботы и двух последований для понедельника, отдельно 7-го и 8-го гласов.

[57] В классификации Октоихов М. Йовчевой Шестоднев тоже именуется как «Сокращенный седмичный Октоих» (*Йовчева М.* Солунският Октоих в контекста на южнославянските Октоиси до XIV в. С. 277–278). См. также приведенную ниже табл. 1.

[58] *Епифаний (Булаев), иерод.* Октоих. С. 539; *Его же.* Жанровый состав и типология…; *Старикова И. В.*, *Никитин С. И.* Параклитик. С. 559–560.

вечерние стихиры на каждый день седмицы[59]; каноны Богородичников имеют обыкновение сопровождаться богородичными стихирами[60] и седальнами (см., например, Hieros. Sabbait. 666 и Sinait. gr. 839).

Чрезвычайное разнообразие (как по принципу упорядочивания гимнов, так и по составу гимнографии) дошедших до нас рукописных Октоихов оказывается существенной трудностью в типологии гимналов[61], особенно тех, которые сохранились лишь фрагментарно. Для надежной, однозначной идентификации и описания рукописного Октоиха следует акцентировать внимание как на принципе организации сборника (жанровом, литургическом или комбинированном), так и на его репертуаре (полном, воскресном, будничном, преимущественно однострофном, т. е. стихиро-седальном или многострофном, т. е. состоящем из песенных канонов, и т. д.). Впрочем, такая двойная характеристика типа Октоиха излишня для кратких Октоихов, которые по определению имеют жанровый (или жанрово-тематический) принцип организации песнопений: Стихирокафистарий, Параклитик, Богородичник. Однако сведения о принципе упорядочивании гимнов в полном Октоихе, Шестодневе, воскресном или будничном Октоихе и гимнале, условно обозначенном выше как «Октоих N», считаются крайне важными.

В связи с вышесказанным интересно обратиться к принятой в отечественной археографии классификации славянских сборников гимнов Октоиха и сравнить ее с соответствующей, распространенной в болгарских и сербских научных исследованиях. Для наглядности представим эти системы в виде таблицы (см.: табл. 1).

Таблица 1

Типология славянских рукописных Октоихов, принятая в отечественной, а также болгарской и сербской археографиях

Русская классификация[62]	**Болгарская и сербская классификации**[63]
(полный) Октоих	(пълният) Октоих (*серб.* Велик Осмогласник)
—	неделният Октоих (възкресен Октоих, Възкресник)
Октоих изборный	изборният Октоих
Шестоднев служебный	съкратеният седмичен Октоих

[59] *Епифаний (Булаев), иерод.* Жанровый состав и типология…

[60] *Лукашевич А. А., Турилов А. А.* Богородичник. С. 508–509.

[61] Напр., попытка И. Е. Лозовой классифицировать 19 славянских Параклитиков приводит к девяти(!) разным типам сборника (*Лозовая И. Е.* Типология древнерусских Параклитов… С. 69–70).

[62] *Шеламанова Н. Б.* Славяно-русский Октоих (ненотированный) XII–XIV вв. С. 344–345, 365–373, 383–388.

[63] *Йовчева М.* Солунският Октоих в контекста на южнославянските Октоиси до XIV в. С. 276–278.

Параклитик	Параклитикът
Богородичник	Богородичникът

Отметим, что в указанной типологии термин «полный Октоих» резервируется только в отношении сборников, в которых гимны организованы в порядке их литургического использования[64]. Под «изборным Октоихом» понимается сборник, где «песнопения группируются сначала по видам песнопений, а внутри этих комплексов — по гласам и дням недели: стихиры воскресные <…> всех гласов, стихиры молебные (вечерние) всех гласов, светильны всех гласов, блаженны всех гласов, седальны всех гласов и др. При этом порядок расположения групп песнопений может быть разным. Изборные Октоихи могут иметь каноны, могут их не иметь»[65].

Отечественная типология Октоиха (см.: 1-й стлб. табл. 1), разработанная полвека тому назад и вполне приемлемо функционировавшая на местном (сравнительно небольшом) рукописном наследии, оказалась неполной для описания славянских Октоихов, находящихся за рубежом[66]. Попытка применения такой классификации к обширному корпусу дошедших до нас греческих Октоихов вряд ли окажется успешной (например данная типология не учитывает целый класс Октоихов комбинированного типа[67]). Впрочем, главная проблема — даже не лапидарность классификации, а ее внутренняя нелогичность, неоднозначность.

2.2.1. «Октоих изборный»: критика старого термина и новое определение

Легко видеть, что приведенный в табл. 1 ряд Октоихов распадается на два блока. Октоихи полный и изборный[68] своим характерным признаком имеют способ группировки песнопений (соответственно литургический и жанровый), остальные типы Октоихов отличительным признаком имеют не структуру, но песенный состав сборника.

[64] *Шеламанова Н. Б.* Славяно-русский Октоих (ненотированный) XII–XIV вв. С. 365–369; *Йовчева М.* Солунският Октоих в контекста на южнославянските Октоиси до XIV в. С. 276.

[65] *Шеламанова Н. Б.* Славяно-русский Октоих (ненотированный) XII–XIV вв. С. 370; ср.: *Йовчева М.* Солунският Октоих в контекста на южнославянските Октоиси до XIV в. С. 277.
Схему состава песнопений Октоиха изборного см.: *Шеламанова Н. Б.* Славяно-русский Октоих (ненотированный) XII–XIV вв. С. 386; список наиболее известных изборных Октоихов см.: *Крашенинникова О. А.* Введение // Ее же. Древнеславянский Октоих… С. 24; их описание см.: *Крашенинникова О. А.* Ранневизантийские и славянские источники… С. 344–353.

[66] *Шеламанова Н. Б.* Славяно-русский Октоих (ненотированный) XII–XIV вв. С. 344–345; ср. вышеприведенную классификацию славянских Октоихов и их описание с: *Йовчева М.* Солунският Октоих в контекста на южнославянските Октоиси до XIV в. С. 276–278.

[67] См. выше.

[68] Следует отметить, что термин «изборный Октоих» практически неизвестен в неславяноязычном научном сообществе.

Особые трудности в рассматриваемой системе классификации сборников связаны с изборным Октоихом, который по своему гимнографическому содержанию может совсем не отличаться и от полного Октоиха (собственно Октоиха), и от Шестоднева служебного, т. е. одновременно удовлетворять определениям и «Октоиха изборного», и собственно «Октоиха» или «Шестоднева».

Пример такой путаницы — рукопись ГИМ. Увар. 521/1, в работах археографов и филологов относимая к изборным Октоихам[69], но по гимнографическому составу являющаяся полным Октоихом[70]. М. Йовчева приводит этот гимнал в перечне дошедших до нас славянских полных Октоихов[71], однако в его описании отмечает, что по структуре своей сборник являет переходный этап от изборного к полному Октоиху[72].

Другой пример — достаточно многочисленная группа Октоихов, тоже относимая к изборным: РНБ. Соф. 122, РНБ. Гильф. 20, Zagrab. HAZU III.a 44–45 («Битольский Октоих»), Vindobon. Slav. 46, РГБ. Сев. II № 22[73]. Все эти Октоихи имеют в том числе раздел канонов гласов 1–6 или 1–5 и 8 по одному или по два на каждый будний день, т. е. по составу песнопений они — Шестодневы (жанрового типа). В аспекте освещения исторических этапов развития служебного Шестоднева видится существенным отнести эту группу сборников именно к Шестодневам, а не просто к Октоихам изборным (т. е. сборникам песнопений Октоиха жанрового типа). В противном случае из описания развития Шестоднева выпадает древнейший[74] его пласт, и тогда мы сталкиваемся с «фактом», что собственно Шестодневы (т. е. Шестодневы литургического типа) *вдруг* появляются в XIV в. Интересно отметить, что этот пласт древнейшего вида Шестоднева жанрового типа имеет более полный корпус моностроfной (состоящей из стихир и седальнов) гимнографии буднего дня, чем его преемник — служебный Шестоднев литургического типа.

Итак, первая проблема, связанная с введением изборного Октоиха в вышеприведенную систему типологии Октоихов, — нарушение логической непротиворечивости и однозначности видового ряда сборников.

Вторая проблема Октоиха изборного — семантическая. Старославянские слова «избирати», «изборъ» имеют значения, соответственно, «выбирать, изби-

---

[69] *Шеламанова Н. Б.* Славяно-русский Октоих (ненотированный) XII–XIV вв. С. 380; *Крашенинникова О. А.* Введение. С. 24.

[70] См. описание рукописи в: *Шеламанова Н. Б.* Славяно-русский Октоих (ненотированный) XII–XIV вв. С. 380–381; *Крашенинникова О. А.* Ранневизантийские и славянские источники… С. 346.

[71] *Йовчева М.* Солунският Октоих в контекста на южнославянските Октоиси до XIV в. С. 280–281.

[72] Там же. С. 280.

[73] *Крашенинникова О. А.* Введение. С. 24; *Ее же.* Ранневизантийские и славянские источники… С. 344–353.

[74] Жанровый тип сборников — характеристика древнейших самостоятельных типов Октоиха, но об этом речь пойдет чуть ниже.

рать» и «выбор, отбор»[75]. Соответственно «изборниками» именуются сборники отрывков, статей, как правило, из разных книг. Следовательно, отличительная черта таких сборников и «изборных» гимналов (Октоиха в том числе) — их компилятивный характер; а это определяет, во-первых, их вторичное происхождение, а во-вторых, — фрагментарность. Действительно, фрагментарность, ущербность гимнографии — характеристика большинства сборников, которые принято относить к изборным Октоихам. Однако это качество не входит в принятые в научной литературе определения Октоиха изборного. Как выше отмечалось, среди относящихся к этой группе гимналов есть и те, гимнография которых достаточно полна. Так, в определении изборного Октоиха М. Йовчева отмечает, что в них «седмичные каноны могут быть расположены так же, как в полном Октоихе или как в сокращенном седмичном Октоихе»[76] (т. е. Шестодневе). Другими словами, такой сборник может быть как кратким, так и «полным изборным»(!) Октоихом. Чтобы исключить такой случай оксюморона, можно ограничить определение либо «полного», либо «изборного» Октоихов. Первый метод применяет М. Йовчева, называя[77] «полным» только такой сборник основной гимнографии Октоиха, где гимны упорядочены в литургическом порядке их использования. Второй метод, вероятно, применяет И. Е. Лозовая, поскольку использует термин «изборный» исключительно в отношении Стихирокафистариев[78], т. е. сборников, не содержащих раздел песенных канонов Октоиха.

Объединяет все научные работы, имеющие отношение к «изборным Октоихам», критерий такого сборника, как Октоих с *жанровым* типом упорядочивания гимнов. Т. е., по всей видимости, не фрагментарность, не неполнота сборника — главный признак Октоиха изборного, но особая форма перераспределения гимнографии. Однако с таким смыслом связана третья проблема Октоиха изборного — анахроническая.

Установлено[79], что древнейшие (датируемые концом VIII–XI вв.) самостоятельные сборники песнопений Октоиха имеют именно жанровый тип упорядочивания содержащихся в них гимнов[80]. Организация гимнов Октоиха в по-

[75] Slovník jazyka staroslověnského. Lexicon linguae palaeoslovenicae. I.–IV. (A–Ѣ). Praha, 1958–1966. S. 720–721; Старославянский словарь (по рукописям X–XI веков). М., 1994. С. 249.

[76] *Йовчева М.* Солунският Октоих в контекста на южнославянските Октоиси до XIV в. С. 277.

[77] Там же. С. 276.

[78] *Лозовая И. Е.* Типология древнерусских Параклитов… С. 65–66; *Ее же.* «Новый Октоих» св. Иосифа Гимнографа… С. 190.

[79] *Husmann H.* Hymnus und Troparion… S. 30–46; *Hannick C.* Le texte de l'Oktoechos. P. 40–43; *Епифаний (Булаев), иерод.* Октоих. С. 539; *Его же.* Жанровый состав и типология…

[80] Следует, впрочем, отметить, что на раннем этапе формирования гимнографии Октоиха, гимнал, включающий в том числе восьмигласовый набор гимнов воскресного дня, был сборником преимущественно литургического типа классификации песнопений (*Епифаний (Булаев), иерод.* Октоих. С. 540; *Его же.* Жанровый состав и типология… С. 34; см. также: *Желтов М., свящ.*,

рядке их литургического использования, по всей видимости, — следующий этап развития книги Октоих, поскольку наблюдается в рукописях, датируемых более поздним периодом (начиная с XII в.)[81]. Таким образом, Октоих изборный первичен по отношению к Октоиху литургического типа. Рукописные Октоихи свидетельствуют (в том числе и встречающимися характерными ошибками писца в порядке следования гимнов), что современный, литургический тип Октоиха начал формироваться именно из жанровых сборников путем выбора гимнов из разных жанровых разделов «Октоиха изборного» и упорядочивания их в порядке их использования за богослужением. Т. е. история развития Октоиха показывает нам, что именно Октоих литургический имеет все основания именоваться «изборный Октоих»; следовательно, это название несправедливо применять по отношению к его предшественнику, который по досадной случайности получил такое название.

Но можно ли тогда совсем обойтись без «изборного Октоиха» в типологии сборников? Попробуем исключить этот вид Октоиха из типологического ряда сборников, но при этом введем уточняющую *вторую* характеристику сборников — не по составу гимнографии в них, а по способам ее группировки (т. е. жанровому, литургическому или комбинированному). Оказывается, вышеописанных видов сборников вполне достаточно для однозначной и непротиворечивой характеристики таких гимналов. Так, например, наиболее полный список «изборных Октоихов», собранный О. А. Крашенинниковой[82], может быть представлен в виде 8 Стихирокафистариев[83], 5 служебных Шестодневов жанрового типа и 1 полного Октоиха жанрового типа:

РГАДА. Син. тип. 67	Стихирокафистарий
РГАДА. Син. тип. 68	Стихирокафистарий
РГАДА. Син. тип. 74	Стихирокафистарий

Епифаний (Булаев), иерод. Стихиры воскресного Октоиха в Древнем Тропологии // Христианское чтение. 2018. № 3. С. 94–111).

[81] Исключение из этого правила — сборник Sinait. gr. 781+782 (датируемый X–XI вв.), относящийся к типу полного Октоиха литургического типа организации песнопений. См.: *Hannick C.* Le texte de l'Oktoechos. P. 41–43; *Епифаний (Булаев), иерод.* Октоих. С. 540; *Его же.* Жанровый состав и типология…

[82] *Крашенинникова О. А.* Введение. С. 24.

[83] Интересно отметить особенность славянских сборников такого типа. Они, как правило, кроме стихир, седальнов (ипакои и троичных гимнов) включают раздел тропарей на блаженнах. В греческих жанровых Октоихах тропари на «блаженны», как имеющие жанровое родство с песенными канонами, чаще помещаются в блоке канонов (см., напр., рукописи Sinait. gr. 776 и 778 и Crypt. gr. 126 (Δ. γ. I)). Особый случай имеет жанровый полный Октоих Sinait. gr. 779, в котором и Стихирокафистарий, и полный Параклитик предваряются разделами (местами дублирующими друг друга) тропарей на блаженнах (впрочем, эти два раздела блаженн писаны разными почерками и могли ранее принадлежать разным сборникам).

РГАДА. Син. тип. 75	Стихирокафистарий
РНБ. Соф. 123	Стихирокафистарий
РНБ. Соф. 126	Стихирокафистарий
РНБ. Соф. 163/2	Стихирокафистарий
РГАДА. Ф. 188 № 821	Стихирокафистарий
РГАДА. Син. тип. 182	отрывок, содержащий стихиры Октоиха
РНБ. Соф. 122	Шестоднев жанрового типа
РНБ. Гильф. 20	Шестоднев жанрового типа
Vindobon. slav. 46	Шестоднев жанрового типа
Zagrab. HAZU III.a 44–45	Шестоднев жанрового типа
РГБ. Сев. II № 22	Шестоднев жанрового типа
ГИМ. Увар. 521/1	полный Октоих жанрового типа

Рукопись РГАДА. Син. тип. 182, содержащая только октоишные стихиры 6-го гласа, — это фрагмент Октоиха, в оригинальном виде являющегося или Стихирокафистарием, или Шестодневом служебным, или же полным Октоихом.

Кроме указанных, к «изборному Октоиху» иногда относят 2 листа (содержащие покаянные каноны 1-го и 2-го гласов), в развернутом виде послужившие 1-м переплетным листом рукописи ГИМ. Хлуд. 10[84]. Этот фрагмент может быть отрывком либо из полного Октоиха жанрового типа, либо из Параклитика.

Таким образом, согласно принципу деления рукописных Октоихов по составу гимнографии, однозначное определение вида сборника вполне возможно на следующем множестве: полный Октоих, воскресный и будничный Октоихи, Стихирокафистарий (или Стихироседальник), полный и малый Параклитики, Богородичник, Шестоднев и «Октоих N». К описанию последнего вида Октоиха теперь и приступим.

Характеристическая черта «Октоиха N», отличающая его от полного Октоиха, — отсутствие корпуса будничных канонов Октоиха. Другими словами, «Октоих N» = «полный Октоих» — «малый Параклитик».

К сожалению, данный вид сборника пока остается в тени других видов Октоиха (почему и не получил пока собственного имени), а между тем «Октоих N» был достаточно распространенным рукописным сборником. Кроме непосредственных свидетельств дошедших до нас рукописей «Октоиха N» (известно до двух десятков памятников такого вида), о существовании его имеем и косвенные доказательства: бытование малого Параклитика[85], являющегося дополнением к «Октоиху N», безусловно предполагает и наличие такого его *напарника*.

[84] Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в России, странах СНГ и Балтии. XIV век. Вып. 1 (Апокалипсис — Летопись Лаврентьевская). М., 2002. С. 634 (№ д44).

[85] Список 9 древнейших (датируемых X–XII вв.) малых Параклитиков см. в: *Епифаний (Булаев), иерод.* Жанровый состав и типология…

Древнейшие дошедшие до нас «Октоихи N» (датируемые XI–XII вв.) имели жанровый тип организации песнопений, с XII в. встречаются такие сборники, уже относящиеся к литургическому типу группировки песнопений[86], но наиболее многочисленную группу составляют «Октоихи N» комбинированного типа (их известно более десятка), в которых воскресные песнопения располагаются в порядке их литургического использования, а будничные — в жанровом (например, сначала приводятся все стихиры гласа, а затем — седальны). «Октоихи N» комбинированного типа датируются XIII–XV вв. и имеют (вместе с жанровыми) более компактную структуру в сравнении с их аналогами литургического типа (при одинаковом наборе оригинальной гимнографии), так как в сборнике литургического типа некоторые строфы будничного Октоиха (прежде всего посвященные мученикам) повторяются в разные дни седмицы, а в сборниках комбинированного или жанрового типов приводятся лишь однажды. Вероятно, этот *экономический* фактор «Октоиха N» комбинированного типа определяет сравнительно высокую распространенность сборника такого рода. В сравнении же с другими видами кратких сборников песнопений Октоиха «Октоих N» и его дополнение — малый Параклитик — имеют достаточно высокую сбалансированность гимнографии между этими двумя частями, примерно равными по объему. Возможно, поэтому среди дошедших до нас кратких Октоихов больше всего «Сборников N» и малых Параклитиков, чем Стихирокафистариев и полных Параклитиков или воскресных Октоихов и будничных Октоихов[87].

Прекрасный пример существования такой связанной пары сборников, т. е. «Октоиха N» и малого Параклитика в славянской богослужебной литературе — пара рукописей Sinait. slav. 19 («Октоих N» литургического типа) и Sinait. slav. 20 (малый Параклитик), писанных одним писцом (иером. Мефодием) в 1-й пол. XIV в.[88]. Первый сборник имеет 219 л. и, кроме восьмигласового комплекта воскресных гимнов и будничных стихир, седальнов и блаженн, содержит и 11 эксапостиларіев, утренних стихир и евангельских чтений на воскресной утрене, троичны гимны 8-и гласов и тропари по непорочных в субботу и воскресенье утра. Второй сборник на 239 л. имеет восьмигласовый полный комплект канонов утрени будничного Октоиха. Сохранившаяся нумерация тетрадей в обоих рукописях подтверждает, что данные части Октоиха задумывались как отдельные сборники, а не как последовательные разделы одного полного Октоиха.

---

[86] *Епифаний (Булаев), иерод.* Жанровый состав и типология…

[87] Там же.

[88] *Розов В.* Болгарские рукописи Иерусалима и Синая // Минало. София, 1914. Т. 3, кн. 9. С. 17–19; *Сперанский М. Н.* Славянская письменность XI–XIV вв. на Синае и в Палестине // Известия Отделения русского языка и словесности Академии наук СССР. Л., 1927. Т. 32. С. 49, 53, 102–104; *Йовчева М.* Солунският Октоих в контекста на южнославянските Октоиси до XIV в. С. 281.

Очевидно, что сборник, временно обозначенный нами техническим термином «Октоих N», требует более адекватного именования. Почему бы именно этот вид Октоиха не именовать *освободившимся* термином «Октоих изборный»? Во-первых, такой сборник имеет совершенно однозначную отличительную черту: от полного Октоиха такой гимнал отличается отсутствием будничных канонов на утрене. Во-вторых, этот сборник имеет компилятивный характер: неполноту гимнографии и вторичность происхождения. Под последним понимаем то, что древнейшие самостоятельные Октоихи уже содержат будничные каноны Октоиха, появление «изборных Октоихов» произошло не до, а после формирования основного репертуара полного Октоиха в общем и корпуса песнопений малого Параклитика в частности; другими словами, «изборный Октоих» не предшествует полному Октоиху, а возник в результате оптимизации состава литургической книги в соответствии с практическими возможностями и средствами создателей и условиями и предложениями пользователей этого вида сборника.

Итак, описанный вид сборника песнопений Октоиха предлагается именовать «Октоихом изборным». Как и полный Октоих, и некоторые другие виды сборников октоишных гимнов, «Октоих изборный» по способу упорядочивания песнопений делится на три типа: жанровый (отличающийся исключением из сборника гимнографии малого Параклитика), литургический (отличающийся нарушением порядка следования гимнов таким исключением) и комбинированный (отличающийся как выбором гимнографии, так и выбором способов ее систематизации: воскресные гимны группируются согласно их месту в богослужении, а будничные — согласно жанрам песнопений).

Заключение

В статье рассмотрены основные известные подходы к типологизации рукописных сборников песнопений Октоиха, показаны некоторые проблемы отдельных методов классификации Октоихов, связанные с анахронизмом, неполнотой и противоречивостью выбранных схем систематизации сохранившихся памятников рукописного Октоиха. В описании пестрого видового богатства средневековой традиции этой литургической книги предлагается отказаться от использования современного понимания терминов «Октоих» и «Параклитик», обусловленного связью титулов печатных греческих литургических книг с их содержанием. Однозначность и непротиворечивость терминологии требует ввода специальных терминов и корректировки или сужения значения известных типов Октоиха. Показано, что использование названия «Тропологий» в отношении сборника канонов Октоиха неудачно. Обсуждены проблемы, связанные с использованием в славянской археографии термина «изборный Октоих». Использованный в той же традиции термин «полный Октоих», зарезервиро-

ванный за сборником, в котором гимнография расположена в порядке ее богослужебного использования, предлагается распространить на всякий подобный сборник без ограничения по способу упорядочивания его репертуара. В соответствии с сохранившимися рукописными свидетельствами названий некоторых гимналов предлагается скорректировать введенный Хр. Ханником термин «Стихирокафизматарий» до «Стихирокафистарий» или «Стихироседальник».

Многообразие видов Октоиха и поиск непротиворечивой и однозначной системы классификации рукописных Октоихов требуют разграничить два принципа типологии сборников: по способу упорядочивания гимнов и по составу песнопений этой книги.

Согласно первому принципу, Октоихи делятся на три типа:

а) **жанровый** (сборник состоит из отдельных восьмигласовых групп гимнов, имеющих жанровое родство);

б) **литургический** (песнопения в сборнике расположены в порядке их исполнения за богослужением);

в) **комбинированный** или **жанрово-литургический** (внутри гласового блока воскресные гимны Октоиха такого типа сгруппированы в литургическом порядке, а будничные — по жанровому принципу).

Согласно принципу деления рукописных Октоихов по составу гимнографии, можно выделить, во-первых, Октоих — гимнографический сборник:

1) **полный** — имеющий восьмигласовый комплект всех основных песнопений Октоиха для главных служб суточного круга всей седмицы;

во-вторых, **краткий** — гимнал, состав которого, согласно известным литургическим практикам, недостаточен для пения Октоиха. В свою очередь краткий Октоих делится на восемь видов:

2) **воскресный —** содержащий восьмигласовый корпус песнопений воскресного дня;

3) **будничный —** заключающий в себя комплект песнопений будних дней 8-ми гласов;

4) **Стихирокафистарий** (или Стихироседальник) — главным образом состоящий из восьмигласового набора стихир и седальнов Октоиха;

5) **большой Параклитик** — сформированный набором песенных канонов утрени всей седмицы;

6) **малый Параклитик** — содержащий только будничные каноны Октоиха, полагаемые к исполнению на утрене;

7) **изборный Октоих** — (в новом, предлагаемом в этой работе значении), состоящий из гимнов воскресного Октоиха, будничных стихир и седальнов и некоторых других гимнов Октоиха;

8) **Богородичник** — образованный восьмигласовым комплектом богородичных канонов на каждый (или почти каждый) день седмицы;

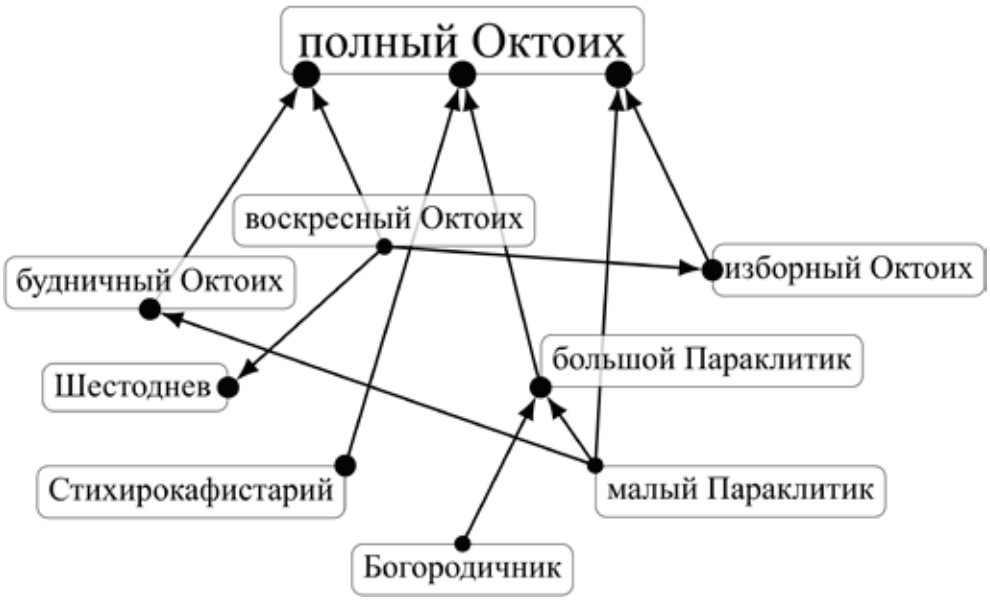


Рис. 1. Ориентированный граф подчинения репертуаров различных видов «краткого Октоиха» в отношении друг друга и в отношении к «полному Октоиху».
Вершинами его обозначены отдельные виды сборников, отличающиеся по заключенному в них репертуару песнопений Октоиха. Направление ребер (дуги) графа указывают включение репертуара одного сборника (начальная вершина) в другой гимнал (конечная вершина).

9) **служебный Шестоднев** — содержащий 8 комплектов основных гимнов служб воскресенья на каждый глас и 6 комплектов на каждый будний день 6 последовательных гласов с 1-го по 6-й или в последовательности гласов 1–5, 8.

Виды краткого Октоиха, кроме самостоятельных сборников, могут быть частью Октоиха другого вида бóльшего по объему репертуара. Краткие Октоихи, как правило, имеют своего парного спутника или нескольких спутников, совокупность которых дополняет сборники до полного комплекта гимнографии Октоиха. Для наглядности демонстрации взаимодействия различных видов Октоихов, различающихся по составу песнопений, но включающих в себя репертуар *малых* сборников и графического представления парной связи сборников, дополняющих друг друга до полного Октоиха, удобно представить разнообразие гимналов и их взаимодействие в виде ориентированного графа (см.: рис. 1).

Сокращения

ГИМ — Государственный исторический музей (г. Москва).

РГАДА — Российский государственный архив древних актов (г. Москва).

РГБ — Российская государственная библиотека (г. Москва).

РНБ — Российская национальная библиотека (г. Санкт-Петербург).

HAZU — Hrvatska akademija znanosti i umjetnosti (Хорватская академия наук и искусств) (г. Загреб).

Источники

Октоих, сиречь Осмогласник. Гласы 1–4. М.: Изд. МП РПЦ, 2021.

Октоих, сиречь Осмогласник. Гласы 5–8. М.: Изд. МП РПЦ, 2021.

Θεοτοκάριον νέον ποικίλιον καὶ ὡραιότατον ὀκτώηχον… παρὰ Νικοδήμου μοναχοῦ τοῦ Ναξίου… Ἔκδοσις δευτέρα. Βενετία: ἐκ τοῦ ἑλλ. τυπ. «Ὁ Φοῖνιξ», 1883.

Ὀκτώηχος τοῦ ἐν ἁγίοις πατρός ἡμῶν Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ. Βενετία: ἐκ τοῦ ἑλλ. τυπ. «Ὁ Φοῖνιξ», 1883.

Παρακλητικὴ ἤτοι Ὀκτώηχος ἡ Μεγάλη. Περιέχουσα πάσαν τὴν ἀνήκουσαν αὐτῇ ἀκολουθίαν… ἐξακριβωθεῖσα ὑπὸ τῶν αὐτάδελφων Ἰωάννου καὶ Σπυρίδωνος Βελούδων. Ἐνετίῃσιν: ἐκ τοῦ ἑλλ. τυπ. «Τοῦ Ἁγίου Γεωργίου», 1871.

Литература

Епифаний (Булаев), иерод. Воскресные стихиры 1-го гласа в древнейших синайских рукописях Октоиха // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2017. № 4 (20). С. 11–26. EDN ZXVVBD

Епифаний (Булаев), иерод. Октоих // Православная энциклопедия. М., 2018. Т. 52. С. 535–545.

Епифаний (Булаев), иерод. Жанровый состав и типология древнейших рукописных Октоихов // Христианское чтение. 2019. № 2. С. 31–47. https://doi.org/10.24411/1814-5574-2019-10023; EDN NGPVND

Желтов М., свящ., *Епифаний (Булаев), иерод.* Стихиры воскресного Октоиха в Древнем Тропологии // Христианское чтение. 2018. № 3. С. 94–111. https://doi.org/10.24411/1814-5574-2018-10059; EDN XWQFNR

Епифаний (Булаев), иером. Самоназвания и названия сборников песнопений Октоиха в греческой рукописной традиции // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2026. Вып. 126. С. 9–35. https://doi.org/10.15382/sturI2026126.9-35

Йовчева М. Солунският Октоих в контекста на южнославянските Октоиси до XIV в. София, 2004. (Кирило-Методиевски студии; кн. 16).

Крашенинникова О. А. Октоих и Параклит (к истории двух названий одной литургической книги) // Герменевтика древнерусской литературы. М., 1994. Сб. 6, ч. 2. С. 398–406. EDN AFDDYS

Крашенинникова О. А. Введение // Ее же. Древнеславянский Октоих св. Климента, архиепископа Охридского: по древнерусским и южнославянским спискам XIII–XV веков. М., 2006. С. 5–36.

Крашенинникова О. А. Ранневизантийские и славянские источники по истории формирования славянского Октоиха IX–X веков // Ее же. Древнеславянский Октоих св. Кли-

мента, архиепископа Охридского: по древнерусским и южнославянским спискам XIII–XV веков. М., 2006. С. 290–382.

Куюмджиева С. Ранните осмогласници. Извори, богослужение и певчески репертоар (по ръкописи до XIII век). София, 2013.

Лозовая И. Е. О системе пения седмичных канонов Октоиха в ранней литургической традиции // Византия и Восточная Европа. Литургические и музыкальные связи. К 80-летию доктора Милоша Велимировича / сост. Н. А. Герасимова-Персидская, И. Е. Лозовая. М., 2003. (Гимнология; вып. 4). С. 52–68.

Лозовая И. Е. Типология древнерусских Параклитов и их отношение к действующему литургическому уставу // Материалы Международной научной конференции «Церковное пение в историко-литургическом контексте: Восток — Русь — Запад» (к 2000-летию Рождества Христова) / сост. И. Лозовая. М., 2003. (Гимнология; вып. 3). С. 64–73.

Лозовая И. Е. «Новый Октоих» св. Иосифа Гимнографа (Grottaferrata, D. g. XIV) и его отражение в древнерусских Параклитах Студийской традиции // Хризограф. М., 2009. Вып. 3: Средневековые книжные центры: местные традиции и межрегиональные связи. Труды международной научной конференции. С. 190–203.

Лукашевич А. А. Тропарь // Православная энциклопедия. М., 2023. Т. 69. С. 452–454.

Лукашевич А. А., *Турилов А. А.* Богородичник // Православная энциклопедия. М., 2002. Т. 5. С. 508–509.

Розов В. Болгарские рукописи Иерусалима и Синая // Минало. София, 1914. Т. 3, кн. 9. С. 13–36.

Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в России, странах СНГ и Балтии. XIV век. Вып. 1 (Апокалипсис — Летопись Лаврентьевская). М., 2002.

Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР: XI–XIII вв. М., 1984.

Сперанский М. Н. Славянская письменность XI–XIV вв. на Синае и в Палестине // Известия Отделения русского языка и словесности Академии наук СССР. Л., 1927. Т. 32. С. 43–118.

Старикова И. В., *Никитин С. И.* Параклитик // Православная энциклопедия. М., 2019. Т. 54. С. 559–560.

Старославянский словарь (по рукописям X–XI веков) / *под ред. Р. М. Цейтлин, Р. Вечерки, Э. Благовой.* М., 1994.

Филарет (Гумилевский), архиеп. Исторический обзор песнопевцев и песнопения Греческой Церкви. 3-е изд. СПб., 1902.

Шеламанова Н. Б. Славяно-русский Октоих (ненотированный) XII–XIV вв. // Методические рекомендации по описанию славяно-русских рукописей для Сводного каталога рукописей, хранящихся в СССР. М., 1976. Ч. 2, вып. 2. С. 340–388.

Bucca D., *D'Aiuto F.* Per lo studio delle origini della Paracletica: alcuni testimoni antiquiores d'ambito orientale e italiota // Bisanzio e le periferie dell'impero: atti del Convegno internazionale nell'ambito delle celebrazioni del millenario della fondazione dell'Abbazia di San Nilo a Grottaferrata (Catania, 26–28 novembre 2007). Acireale, 2011. P. 73–102.

Christ W., Paranikas M. Anthologia Graeca carminum christianorum. Lipsiae, 1871.

D'Amelia L. The Liturgical Book of the Oktoechos: Function, Forms, and Manuscript Tradition // Byzantine Liturgical Books: An Introduction / ed. by S. Alexopoulos [et al.]. Turnhout, 2025. (Catalogue of Byzantine Manuscripts in Their Liturgical Context. Subsidia; 2). P. 301–330. https://doi.org/10.1484/M.CBM-EB.5.136806

Hannick C. Le texte de l'Oktoechos // Dimanche. Office selon les huit tons. Ὀκτώηχος. Chevetogne, 1972. (La prière des Églises de rite byzantin; 3). P. 37–60.

Husmann H. Hymnus und Troparion: Studien zur Geschichte der musikalischen Gattungen von Horologion und Tropologion // Jahrbuch des Staatlichen Instituts für Musikforschung, Preußischer Kulturbesitz 1971. Berlin, 1972. S. 7–86.

Lampe G. W. H. A Patristic Greek Lexicon. Oxford, 1961.

Petrović D. Byzantine and Slavonic Oktoechos until the 15th Century // Musica Antiqua Europae Orientalis. 1975. Vol. 4. P. 175–189.

Slovník jazyka staroslověnského. Lexicon linguae palaeoslovenicae. I.–IV. (A–Ѣ). Praha, 1958–1966.

Taft R. F., Ševčenko N. P. Oktoechos // The Oxford Dictionary of Byzantium / ed. by A. P. Kazhdan. New York; Oxford, 1991. P. 1520.

Wellesz E. A History of Byzantine Music and Hymnography. 2nd ed. Oxford, 1961.

References

Bucca D., D'Aiuto F. Per lo studio delle origini della Paracletica: alcuni testimoni antiquiores d'ambito orientale e italiota. *Bisanzio e le periferie dell'impero: atti del Convegno internazionale nell'ambito delle celebrazioni del millenario della fondazione dell'Abbazia di San Nilo a Grottaferrata (Catania, 26–28 novembre 2007)*. Acireale, 2011, pp. 73–102.

Christ W., Paranikas M. *Anthologia Graeca carminum christianorum*. Lipsiae, 1871.

D'Amelia L. The Liturgical Book of the Oktoechos: Function, Forms, and Manuscript Tradition. *Byzantine Liturgical Books: An Introduction*. S. Alexopoulos et al. (eds.). Turnhout, 2025. (Catalogue of Byzantine Manuscripts in their Liturgical Context. Subsidia; 2), pp. 301–330.

Epifanii (Bulaev). The Stichera Anastasima of the First Mode from the Oldest Sinaitic Manuscripts of the Octoechos. *Bulletin of Ekaterinburg Theological Seminary,* 2017, no. 4 (20), pp. 11–26. (In Russ.)

Epifanii (Bulaev). The Octoechos. *Orthodox Encyclopedia*. Moscow, 2018, vol. 52, pp. 535–545. (In Russ.)

Epifanii (Bulaev). Genre Composition and Typology of Ancient Octoechoi. *Christian Reading*, 2019, vol. 2, pp. 31–47. https://doi.org/10.24411/1814-5574-2019-10023 (In Russ.)

Epifanii (Bulaev). Self-designations and Titles of Octoechos Hymnographic Codices in the Greek Manuscript Tradition. *St. Tikhon's University Review. Series I. Theology. Philosophy. Religious Studies*, 2026, vol. 126, pp. 9–35. https://doi.org/10.15382/sturI2026126.9-35 (In Russ.)

Filaret (Gumilevskiy). *The Historical Review of the Hymnographers and the Hymns of the Greek Church.* St. Petersburg, 1902. (In Russ.)

Hannick C. Le texte de l'Oktoechos. *Dimanche. Office selon les huit tons. Ὀκτώηχος*. Chevetogne, 1972. (La prière des Églises de rite byzantin; 3), pp. 37–60.

Husmann H. Hymnus und Troparion: Studien zur Geschichte der musikalischen Gattungen von Horologion und Tropologion. *Jahrbuch des Staatlichen Instituts für Musikforschung, Preußischer Kulturbesitz 1971*. Berlin, 1972, S. 7–86.

Krasheninnikova O. A. The Octoechos and the Parakletike (to the History of the Two Titles of One Liturgical Book). *Hermeneutics of Old Russian Literature*. Moscow, 1994, no. 6, pt. 2, pp. 398–406. (In Russ.)

Krasheninnikova O. A. *The Ancient Octoechos of St. Clement, Archibishop of Okhrid: On Old-Russian and South-Slavic Manuscript of XIII–XV cc.* Moscow, 2006. (In Russ.)

Kujumdzieva S. *The Early Oktoechoi: Sources, Liturgy, and Chant Repertory (Based on the Sources until the 13th Century).* Sophia, 2013. (In Bulg.)

Lampe G. W. H. *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford, 1961.

Lozovaya I. E. The Typology of the Early Russian Parakletikai and Their Relation to the Current Liturgical Typicon. *Papers of Musicological Congress "Chant within Historical and Liturgical Context: East — Rus' — West" (For the Second Millennial Anniversary of the Birth of Christ)*. Moscow, 2003. (Hymnology; 3), pp. 64–73. (In Russ.)

Lozovaya I. E. On the Chanting System of the Weekly Octoechos Canons in the Early Liturgical Tradition. *Byzance and East Europe. Liturgical and Musical Links. In Honor of Miloč Velimirovič.* Moscow, 2003. (Hymnology; 4), pp. 52–68. (In Russ.)

Lozovaya I. E. The New Octoechos of St. Joseph the Hymnographer (Grottaferrata, Δ. γ. XIV) and Its Reflection in Mediaeval Russian Parakletike of the Studite Tradition. *Chrysograph*. Moscow, 2009, iss. 3, pp. 190–203. (In Russ.)

Lukashevich A. A. The Troparion. *Orthodox Encyclopedia*. Moscow, 2023, vol. 69, pp. 452–454. (In Russ.)

Lukashevich A. A., Turilov A. A. The Makarismoi. *Orthodox Encyclopedia*. Moscow, 2002, vol. 5, pp. 508–509. (In Russ.)

Petrović D. Byzantine and Slavonic Oktoechos until the 15th century. *Musica Antiqua Europae Orientalis*, 1975, vol. 4, pp. 175–189.

Rozov V. Bulgarian Manuscripts of Jerusalem and Sinai. *Minalo*. Sofia, 1914, vol. 3, no. 9, pp. 13–36. (In Russ.)

Shelamanova N. B. Slavonic-Russian Octoechos (non-neumed), 12th–14th Centuries. *Methodological Guidelines for the Description of Slavic-Russian Manuscripts for the United Catalog of Manuscripts Kept in the USSR*. Moscow, 1976, pt. 2, pp. 340–388. (In Russ.)

Speranskii M. N. Slavic Writing of the 11th–14th Centuries on Sinai and in Palestine. *Bulletin of the Department of Russian Language and Literature of the Academy of Sciences of the USSR.* Leningrad, 1927, vol. 32, pp. 43–118. (In Russ.)

Starikova I. V., Nikitin S. I. The Parakletike. *Orthodox Encyclopedia*. Moscow, 2019, vol. 54. (In Russ.)

Taft R. F., Ševčenko N. Oktoechos. *The Oxford Dictionary of Byzantium*. Ed. A. P. Kazhdan. New York; Oxford, 1991, p. 1520.

Tseitlin R. M., Večerka R., Blagova E. (eds.). Old Slavonic Dictionary (On Manuscripts of the 10th–11th Centuries). Moscow, 1994. (In Russ.)

Wellesz E. *A History of Byzantine Music and Hymnography*. 2nd ed. Oxford, 1961.

Yovcheva M. *The Thessaloniki Oktoechos in the Tradition of the South Slavic Oktoechoi Dated by 14th Century.* Sofia, 2004. (Cyrillo-Methodian Studies; 16). (In Bulg.)

Zheltov M., Epifanii (Bulaev). Stichera of the Sunday Octoechos among the Hymns of the Ancient Tropologion. *Christian Reading*, 2018, no. 3, pp. 94–111. https://doi.org/10.24411/1814-5574-2018-10059 (In Russ.)

Θεοτοκάριον νέον ποικίλιον καὶ ὡραιότατον ὀκτώηχον… παρὰ Νικοδήμου μοναχοῦ τοῦ Ναξίου… Βενετία: ἐκ τοῦ ἑλλ. τυπ. «Ὁ Φοῖνιξ», 1883.

Ὀκτώηχος τοῦ ἐν ἁγίοις πατρός ἡμῶν Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ. Βενετία: ἐκ τοῦ ἑλλ. τυπ. «Ὁ Φοῖνιξ», 1883.

Παρακλητικὴ ἤτοι Ὀκτώηχος ἡ Μεγάλη. Περιέχουσα πάσαν τὴν ἀνήκουσαν αὐτῇ ἀκολουθίαν… ἐξακριβωθεῖσα ὑπὸ τῶν αὐτάδελφων Ἰωάννου καὶ Σπυρίδωνος Βελούδων. Ἐνετίῃσιν: ἐκ τοῦ ἑλλ. τυπ. «Τοῦ Ἁγίου Γεωργίου», 1871.

Информация об авторе

Епифаний (Булаев Денис Викторович), иеромонах
кандидат физико-математических наук, кандидат богословия, старший преподаватель кафедры церковно-практических дисциплин

Московская духовная академия
141300, Российская Федерация, Московская область, г. Сергиев Посад
E-mail: m.epifanii@mail.ru

Information about the Author

Epifanii (Bulaev, Denis Viktorovich), hieromonk
Cand. Sci. (Physics and Mathematics; Theology), Senior Lecturer of the Department of Practical Church Disciplines

Moscow Theological Academy
Sergiev Posad 141300, Russian Federation
E-mail: m.epifanii@mail.ru
https://orcid.org/0009-0002-4912-3573

УДК 783(470.5)+94(470.5)
https://doi.org/10.24412/2224-5391-2026-55-120-137
EDN OETMOH
Научная статья / Original article

Н. В. Парфентьева, Н. П. Парфентьев

Южно-Уральский государственный университет
Челябинск, Российская Федерация

Эволюция распева славника «Возыде Бог» празднику Вознесения Господня в певческих рукописях конца XII — XV в.

Аннотация. Одно из ярких произведений древнерусского профессионально-музыкального искусства — славник «Возыде Бог», исполнявшийся в ходе торжественного богослужения в праздник Вознесения Господня, привлекало внимание многих мастеров-распевщиков и сохранилось в различных певческих интерпретациях — распевах конца XII–XV вв. Гимнографическая особенность песнопения — соединение в нем строк из Псалтири царя Давида с евангельскими строками о Вознесении Христа, которые придали ветхозаветному тексту новое звучание, раскрывая его пророческий смысл. Авторы статьи, опираясь на текстологический структурно-формульный метод исследования, раскрывают особенности распевов, определяя их место и роль в певческой эволюции произведения, показывают творческие принципы мастеров, проявившиеся в ходе музыкального воплощения поэтического текста изучаемого песнопения. Выявляется формульная структура произведений, ее взаимодействие с гимнографией на высоком художественном уровне, когда слово и музыка дополняют друг друга, акцентируя внимание на смысловой доминанте общего содержания текста.

Ключевые слова: древнерусское церковно-певческое искусство, древнейшие записи песнопений, творчество мастеров-распевщиков

Для цитирования: *Парфентьева Н. В., Парфентьев Н. П.* Эволюция распева славника «Возыде Бог» празднику Вознесения Господня в певческих рукописях конца XII — XV в. // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2026. № 55. С. 120–137. https://doi.org/10.24412/2224-5391-2026-55-120-137; EDN OETMOH

Поступила в редакцию 18.04.2026
Принята к публикации 24.06.2026

BY-NC
© Н. В. Парфентьева, Н. П. Парфентьев, 2026

Natalia V. Parfentieva, Nikolai P. Parfentiev

South Ural State University
Chelyabinsk, Russian Federation

The Evolution of Musical Content of the Slavnic "Vozyde Bog" for the Feast of the Ascension of the Lord in Chant Manuscripts from the Late 12th–15th Centuries

Abstract. One of the most striking works of Old Russian professional musical art, the slavnik (stichera) "Vozyde Bog" ("God Has Ascended"), was sung during the solemn service on the feast of the Ascension of the Lord. The slavnik attracted attention of many raspevschiks and creators of Russian church chants and has been preserved in various musical interpretations in old musical neuma notation from the late 12th to the 15th centuries. The hymnographic feature of the work is its combination of lines from the Psalter of King David with Gospel verses about the Ascension of Christ, which gave the Old Testament text a new resonance, revealing its prophetic meaning. Using the textual structural-formulaic method of research, the authors of the article reveal the features of chants, defining their place and role in the musical evolution of the slavnik, and demonstrate the creative principles of the masters, manifested in the course of the musical embodiment of the poetic text of the chant under study. The work's formulaic structure is revealed, as is its interaction with hymnography at a high artistic level, where word and music complement each other, emphasizing the dominant semantic content of the text.

Keywords: Old Russian church singing art, the oldest recordings of chants, masters-chanters' creativity

For citation: Parfentieva N. V., Parfentiev N. P. The Evolution of Musical Content of the Slavnic "Vozyde Bog" for the Feast of the Ascension of the Lord in Chant Manuscripts from the Late 12th–15th Centuries. *Vestnik Ekaterinburgskoi dukhovnoi seminarii = Bulletin of the Ekaterinburg Theological Seminary*, 2026, no. 55, pp. 120–137. (In Russian). https://doi.org/10.24412/2224-5391-2026-55-120-137

Submitted on 18 April, 2026
Accepted on 24 June, 2026

Интерес к рукописным книгам, содержащим записи древнерусских распевов, проявился еще на рубеже XVIII–XIX столетий. Однако в дореволюционной историографии специальное исследование отдельных произведений практически не предпринималось. Авторы первых работ, пытаясь объяснить происхождение древнего знаменного пения и его место в музыке восточно-христианской Церкви, использовали главным образом только повествовательные источники — летописи, жития и др.[1] Затем наступил новый этап, когда ученые

[1] Напр.: *Евгений (Болховитинов), еп.* Историческое рассуждение вообще о древнем христиан-

обратились непосредственно к рукописным певческим источникам. Особо следует отметить работы середины XIX — начала XX в.[2] Традиции дореволюционной историографии получили развитие в новый, советский период истории[3]. Постепенно расширялась тематика исследований, обновлялись подходы и совершенствовались методы в изучении древних песнопений. Так, нами в нескольких работах акцентировалось внимание на значении отдельных произведений для раскрытия своеобразия творческих принципов мастеров-распевщиков, относящихся к различным творческим школам[4]. Для анализа древних записей нотированных песнопений был предложен апробированный в наших трудах текстологический структурно-формульный метод[5].

Славник «Возыде Бог», которому посвящается настоящее исследование, входит в состав службы празднику Вознесения Господня. Особенность поэтических текстов отдельных ее песнопений — заимствование строк из Псалтири царя Давида. Литературный текст славника тоже основан на ветхозаветном источнике: его первые строки восходят к Пс 46. 6: «Возыде Бог в воскликновении, Господь во гласе трубне». К этим древнейшим строкам из Псалтири византийскими гимнографами были добавлены еще несколько, придавших ветхозаветному событию новое евангельское звучание, раскрывая пророческий смысл псалма[6]. В таком виде гимнографический текст славника «Возыде» был переведен на церковнославянский язык.

ском богослужебном пении и особенно о пении Российской церкви. СПб., 1804; *Его же.* О русской церковной музыке // Отечественные записки. 1821. № 9. С. 145–157; *Горчаков Н. Г.* Об уставном и церковном пении в России // Москвитянин. 1841. № 5. С. 191–207.

[2] *Ундольский В. М.* Замечания для истории церковного пения в России. М., 1846; *Разумовский Д. В.* Церковное пение в России. М., 1867–1869. Вып. 1–3; *Его же.* Богослужебное пение Православной Греко-Российской Церкви. М., 1886; *Смоленский С. В.* О древнерусских певческих нотациях. СПб., 1901; *Металлов В. М.* Богослужебное пение Русской Церкви. М., 1906; *Его же.* Очерк истории православного церковного пения в России. М., 1915.

[3] *Преображенский А. В.* Культовая музыка в России. Л., 1924; *Финдейзен Н. Ф.* Очерки по истории музыки в России с древнейших времен до конца XVIII в. М.; Л., 1928. Т. 1– 2; *Бражников М. В.* Пути развития и задачи расшифровки знаменного распева XII–XVII вв. М.; Л., 1949; *Его же.* Древнерусская теория музыки: по рукописным материалам XV–XVIII вв. Л., 1972.

[4] Напр.: *Парфентьев Н. П.* Древнерусское певческое искусство в духовной культуре Российского государства XVI–XVII вв.: Школы. Центры. Мастера. Свердловск, 1991; *Парфентьев Н. П., Парфентьева Н. В.* Усольская (Строгановская) школа в русской музыке XVI–XVII вв. Челябинск, 1993; *Парфентьева Н. В.* Творчество мастеров древнерусского певческого искусства XVI–XVII вв. (на примере произведений выдающихся распевщиков). Челябинск, 1997; *Парфентьев Н. П., Парфентьева Н. В.* Московская школа в древнерусском церковно-певческом искусстве. XVI–XVII вв.: научн. монография. Челябинск, 2023. Т. 1–3.

[5] Напр.: *Парфентьев Н. П.* О структурном методе изучения произведений древнерусского искусства (из опыта исследования) // Вестник Южно-Уральского государственного университета. Сер.: Социально-гуманитарные науки. 2018. Т. 18, № 2. С. 73–82.

[6] Еще Св. Иоанн Златоуст в беседах на праздник Вознесения Господня отметил, что «так исполнилось сказанное в псалмах» (Пс 46. 6).

В нем в краткой, но емкой по содержанию поэтической форме представлено одно из главных евангельских событий новозаветной истории — Вознесение Господне при восторженных возгласах апостолов и при трубном гласе ангелов, чтобы «вознести падший образ Адамов и послать Дух Утешителя, освятив души наши».

Наиболее раннюю из древнерусских музыкально-словесных фиксаций славника «Возыде Бог» находим в певческих пергаменных рукописях рубежа XII–XIII — первой половины XIII в.[7] Каждый из обнаруженных трех списков песнопения имеет свои особенности. Самый древний создан безымянным книгописцем в составе Триоди певческой[8]. В рукописи не сохранились последние листы, которые могли содержать запись о времени и месте написания книги с указанием имени писца. Словесный и невменный тексты славника «Возыде Бог» почти идентично повторены в следующем, втором, списке, имеющем точное свидетельство о его новгородском происхождении. Можно предположить, что и древнейший из этих рукописных памятников происходит из Новгорода.

Особое внимание обращает на себя вторая рукопись — Триодь Цветная, содержащая в конце запись писца, что рукопись выполнена попом с иноческим именем Савва, имевшим в миру имя-прозвание «Грецин», для новгородской церкви Константина и Елены. Книга была дана Саввой в храм в качестве вклада на его поминовение[9]. Мирское имя Грецин (Гречин) свидетельствует, что он происходил, скорее всего, из семьи священнослужителя, прибывшего в Новгород из Византии, что не было редкостью в те времена. Это объясняет и прекрасное знание им древнерусского церковно-певческого искусства, и великолепное владение искусством уставного книгописания. Согласно писцовой записи, свою рукопись он писал, будучи «попином» храма Константина и Елены, освященного 6 ноября 1224 г., а завершил уже став монахом, после 2 марта 1226 г.[10] Очевидно, книгу он дал вкладом, покидая свою приходскую церковь. Таким образом, рукопись Саввы-Грецина (ил. 1) можно датировать 1224–1226 гг.

Другая рукопись Триоди первой половины XIII в., содержащей певческий славник «Возыде Бог», имеет запись о ее написании «рукою грешьнаго раба Иоанна»[11]. Поскольку Иоанн не указал наличия у него какого-либо церковного сана, скорее всего, его можно отнести к категории новгородского посадско-ремесленного люда. Он профессионально владел искусством книгописания: его рукопись в целом выполнена с соблюдением канонических принципов письма и оформления древнерусской певческой книги своего времени.

---

[7] ГИМ. Воскр. перг. 27 (кон. XII — нач. XIII вв.) Л. 166 об.; РНБ. Соф. 85 (ок. 1224–1226 гг.). Л. 170; Соф. 96 (перв. пол. XIII в.). Л. 121 об.

[8] ГИМ. Воскр. перг. 27. Л. 166 об.

[9] РНБ. Соф. 85. Л. 187.

[10] См.: Новгородская первая летопись // ПСРЛ. Т. 3: Новгородские летописи. СПб, 1841. С. 41–47.

[11] РНБ. Соф. 96. Л. 128 об.

Перечисленные пергаменные списки имеют значение *архетипа* для всего дальнейшего музыкального развития изучаемого нами песнопения «Возыде Бог». Тончайшими нитями к нему восходит, например, авторский распев Варлаама (Рогова) начала XVII в.[12] Несмотря на кажущуюся идентичность, на первый взгляд, письменных фиксаций распева славника древнейшего периода, в них выявляются некоторые отличия, имеющие свою логику. Например, в списке Иоанна во всех строках песнопения первое мелизматически распетое слово отделяется точкой. Это создает подобие своеобразного «акростиха»: если последовательно прочесть начальные слова строк по вертикали (*възыде — Господь — възнести — послати*), раскрывается тайнопись события праздника Вознесения Господня, его смысловой стержень. В самом древнем списке безымянного книжника знаки препинания расставлены аналогично списку Иоанна. И только в рукописи новгородца Саввы-Грецина точкой отделена лексема из двух слов *Възиде Бог,* что разрушает принцип нанизывания первых слов каждой из строк на некий «акростишный стержень». У Саввы точками отделяются только три начальных слова в последующих строках: *Господь, възнести, посълати.*

Итак, невменные тексты славника рубежа XII–XIII — первой половины XIII в. состоят из формул, образующих словесно-музыкальные единства. Как выяснилось, уже в древнейший период бытования певческого славника «Возыде Бог» допускались собственные толкования невмами словесно-смыслового содержания текста.

С отражением следующего этапа в музыкальном развитии славника «Возыде Бог» встречаемся в рукописи времени правления великого князя Московского и Владимирского Василия II[13]. В заключительной записи писца говорится о написании книги в 1437 г. в Троице-Сергиевой обители «рукою многогрешнаго Пимина».

Музыкальная строка славника состоит здесь из знамен, графика которых сохраняет особенности раннего периода развития русской музыкальной семиографии. Это отражается прежде всего в характерной форме написания многочисленных знаков *змийцы*, в присутствии знамен, близких кондакарным. Особенностью становится и начертание музыкальных знаков одних над другими летящим, стремительным почерком высокопрофессионального распевщика. Наблюдаются наслоения *стрел*, *статей*, *крюков*, *змийц* друг над другом, «внахлест». Сочетания знамен образуют формулы, о тайнозамкненности которых мы можем судить по наличию в их составе *змийц* (всего 9) и *фит* (2). Эту невменную

[12] О мастере Варлааме (Рогове) см.: *Протопопов В. В.* Ростовский митрополит Варлаам (Рогов) — «знаменному пению распевщик и творец» // История и культура Ростовской земли: сб. научн. ст. Ростов, 1995. С. 143–148; *Парфентьев Н. П.*, *Парфентьева Н. В.* Варлаам (Рогов Василий) // Православная энциклопедия. М., 2003. Т. 6. С. 597–598.

[13] РГБ. Ф. 304. № 407 (1437 г.). Л. 187 об.

запись инока Пимена 1437 г. определим как *архетипический вариант,* так как она во многом согласуется с архетипом семиографией написания знамен, старо-истинноречной редакцией словесного текста и, как мы увидим далее, — общностью некоторых формул. Именно данный вариант послужит в нашем исследовании основой (назовем его *исходным*) для дальнейшего анализа музыкального воплощения псалмового текста на протяжении последующих веков (ил. 2).

Изучение структурно-формульного состава музыкально-поэтического текста песнопения позволяет выделить в нем формулы, которые составляют музыкально-словесные единства. Их общее количество, по списку Пимена, — 11, среди них 4 лица, идентичных или близких по начертаниям (строки 1, 3–5), две различающиеся фиты (строки 2, 4) и 5 попевок-финалисов, выполняющих в знаменном распеве функцию завершения строк, частей, из которых *мережа* повторяется дважды (строки 3, 4). В конце строк проставлены знаки пунктуации — точки.

Таблица 1

Формульный состав строк славника «Возыде Бог» по списку 1437 г. (исходный архетипический вариант)[14]

Номер		Текст	Формулы	Части
строки	формулы			
1	1 2	*Възыде.* / *Богъ во въскликновении.* /	Л1 П1	1
2	3 4	*Господь.* / *Въ гласе трубьне.* /	Ф1 П2 *(кулизма)*	
3	5 6	*Възнести.* / *Падъшии образъ Адамль.* /	Л1а П3 *(мережа)*	2
4	7 8 9	*И* / *посълати.* / *Духъ Утешитель.* /	Л1б Ф2 П3 *(мережа)*	
5	10 11	*Освятити* / *душа наша.*	Л1в П4	3

Как видим, в отличие от древнейшего архетипа распев по списку 1437 г. содержит уже 11 формул: для распева лексемы *и посълати* (строка 4) применено две формулы — лицевая (Л1б) и фитная (Ф2) — вместо одной лицевой, как было в архетипе. От архетипа здесь сохранились лицо на слове *възыде* (Л1) и ядра двух попевок (П2, П3). На новые, фитные формулы (Ф1, Ф2) заменены лица древнего

[14] Здесь и далее орфография и знаки препинания списков сохраняются. Обозначения формул: Л — лицо, П — попевка, Ф — фита; их нумерация принята для каждого конкретного списка.

архетипа на тех же словах: *Господь*; *и послати*. Преобразованию подверглись: подвод к ядру попевки П2, лицо (Л1а) и попевки П1, П3 (встречается дважды). Обновление и преобразование ряда формул свидетельствуют, что распев XV в. был плодом целенаправленного творческого процесса на основе древнего архетипа.

Изучение списка славника «Возыде Бог» из певческого сборника 1437 г. показало, что уже в то время на Руси существовала певческая композиция, в которой музыкально-поэтическими средствами было представлено искусное толкование основного содержания одного из великих, двунадесятых праздников — Вознесения Господня. В ходе праздничной службы исполнением сложных лицевых (змийцевых) и фитных формул акцентировалось внимание к деяниям Господа, бывших ключевыми событиями в день Его Вознесения. В произведении музыкальное осмысление и раскрытие поэтического текста выполнены на высоком уровне, когда слово и музыка дополняют друг друга. Смыслообразующая функция музыки выступает на первый план, не затемняя высокий смысл поэзии, но способствуя его ясной передаче слушателям[15]. По нашему мнению, именно данный *архетипический вариант* распева славника, восходящий к древнейшему архетипу, стал удачным решением распевщиками (или распевщиком) их творческих задач, заложившим основы для дальнейшего развития произведения.

Следующим этапом в певческой эволюции славника стала вторая половина XV в., когда появилась новая музыкально-графическая версия произведения. В дальнейшем будем определять ее термином *прототип*[16].

Укажем обнаруженные списки этого распева времени княжения Ивана III: первый написан в 60–70-е гг. XV в.[17], второй — в 1480-х гг.[18] Развитие текста песнопения в тот период дает возможность проследить его музыкальную семиографию в динамике. Хотя вариант записи претерпел некоторые изменения в графике, мы с большой долей уверенности можем считать эти два разновременных списка фиксацией нового распева.

В данном варианте музыкального прочтения славника вновь встречаемся с пятистрочной структурой, вырастающей из логики поэтического текста. Но написание слов тоже претерпевает изменения. Наиболее заметны повторы букв в словах: *Господьььь* (1460-е гг.), *Господьььь*, *възыдеээ*, *Бооωωгъ*, *вознести*

---

[15] Подробнее см.: *Парфентьева Н. В., Парфентьев Н. П.* Палеографические особенности древнего певческого списка славника «Возыде Бог» празднику Вознесения Господня (по рукописи Троице-Сергиевского монастыря 1437 г.) // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2025. № 52. С. 171–183.

[16] Впервые термины для обозначения этапов развития распевов (архетип — прототип — производное — авторское произведение) нами использованы в работе: *Парфентьев Н. П., Парфентьева Н. В.* Усольская (Строгановская) школа в русской музыке XVI–XVII вв. Челябинск, 1993. В данном исследовании сохраняется эта терминология.

[17] РГБ. Ф. 304. № 408. Л. 169 об.

[18] РГБ. Ф. 304. № 412 (1480 г.). Л. 181–181 об.

(1480-е гг.), что свидетельствует о внутрислоговых распевах в их исполнении. Во втором списке между лексемами *възыде* и *Богъ* появляются два знака, напоминающие строчную *э*. Как известно, такая буква отсутствует в церковнославянской азбуке, а в певческих рукописях подобный знак появляется как атрибут демественной или путевой нотации и напоминает *Э* заглавную. Здесь же, вероятнее всего, двойное *э* (*възыдеээ*) сразу же вводит нас в мир сложного мелизматического соотношения слова и напева.

Что касается невменно-музыкального состава строк прототипа, он значительно изменен по сравнению с архетипическим распевом: над одними и теми же словами начертаны формулы, различающиеся по написанию, а иногда и по типу, например лицо заменено на фиту и наоборот.

Как более близкий по времени к появлению славника «Возыде Бог» в распеве Варлаама (Рогова), особое внимание обращает на себя список прототипа данного песнопения 1480-х гг. Число формул здесь по сравнению с исходным архетипическим вариантом увеличилось за счет появления новых лиц над словами *Бог* и *падоши*. Их число достигает 13 (на две формулы больше, чем в архетипическом варианте), среди них: 6 лиц (как правило со знаком *змийцы* в начертаниях), 5 попевок, 2 фиты. В прототипе выявляются два начертания фитных формул, различающихся между собой. Одно из них, как и в архетипическом варианте, дано к лексеме *и послати*, причем в его графике можно выявить отдаленную близость к начертанию фиты в том же источнике. Еще одна фита дана над словом *вознести*, что акцентирует внимание на смысловой кульминационной зоне не только песнопения, но и всего праздника Вознесения. Напомним, что в архетипическом варианте *вознести* распевалось лицом, а фитной формулой выделялось другое ключевое слово — *Господь*.

Таблица 2

Строчная организация и форма славника «Возыде Бог» по списку 1480-х гг. (прототип)

Номер		Текст	Формулы	Части
строки	формулы			
1	1 2 3	*Възыдеээ* / *Боѡѡѡгъ.* / *Воскликновени.* /	Л1 Л2 Л3	1
2	4 5	*Господьььь.* / *Во гласе трубене.* /	Л2а П1 (*кулизма*)	
3	6 7 8	*Вознести* / *Падъшии* / *образо Адамль.* /	Ф1 Л4 П2	2

4	9 10 11	*И послати.* / *Духъ* / *утешитель.* /	Ф2 Л5 Л6	2
5	12 13	*Освятити* / *душа наша.* /	Л7 П3	3

Однако, несмотря на значительное обновление невменной записи, существуют некие неизменные формулы — композиционные константы исходного архетипического варианта и прототипа. Они приходятся на окончания строк и фиксируются в виде ядер финальных попевок. Наиболее близкими фрагментами можно считать начертание попевки на слово *трубене* во второй строке и лицевой, и попевочной формул в третьей строке на словах *падъшии* / *образо Адамль*. Отметим, что их начертания сохранились во многих списках песнопения вплоть до XVII в., войдя и в состав фиксации распева Варлаама (Рогова).

Итак, в результате изучения истории развития распевов к славнику «Возыде Бог» в прототипе будущего авторского произведения выявлены 13 формул, в архетипическом варианте — 11. В прототипе сохранены 2 формулы (П1, Л4), а преобразованы 2 попевки (П2, П3) и фита (Ф2). Фита же на слове *Господь* заменена на лицо. Остальные формулы заменены на новые. Эти результаты свидетельствуют, что исходный архетип и прототип, несмотря на связующие их тонкие нити, в графическом отношении значительно различаются.

Кроме того, в прототипе происходит отказ от членения текста на части путем музыкально рифмующихся формул в их начальных строках. Отказываются создатели нового распева и от выделения точками начальных слов-глаголов, как было в архетипическом варианте. Так разрывается присутствующая в архетипических источниках логическая цепь выделения (обособления) и нанизывание их на единый смысловой стержень по вертикали, по принципу акростиха. Новой в прототипе стала и некоторая близость графики в первой половине тайнозамкненных начертаний над словами *Бог* и *Господь*, вызванная стремлением музыкально подчеркнуть и усилить их общее ключевое значение. Такой прием служит объединению первых двух строк в единую часть. Отметим, что начертания этой формулы и формул еще над четырьмя словами имеют в начальном фрагменте единую последовательность: *статья закрытая — змийца*. Возможно, так выстраивается музыкальная тайнопись прототипа (*Бог — Господь — вознести — послати — Духъ*), отличающаяся от ранних приемов отражения глубинных смыслов в архетипических источниках.

Вторая часть прототипа выделяется тем, что начальные слова ее двух строк *вознести*, *послати* распеваются фитными формулами, различающимися по начертаниям. Благодаря фитам впервые евангельская вторая часть славника становится доминирующей в музыкальном и в смысловом отношениях. По-

следняя, пятая строка песнопения не отделена от предыдущей музыкально какой-либо формулой. Следовательно, здесь речь может идти о *двухчастной* музыкальной форме всего произведения в целом.

Как видим, в новой версии песнопения потеряно единообразное музыкальное членение на ветхозаветную, евангельскую и «современную» прихожанам (моленную) части. Каждая из них, как правило, открывалась новой формулой. Здесь же пятая строка теряет значение завершающего раздела: точки отделяют начальные и финальные фрагменты строк по-иному, чем в архетипическом варианте.

Итак, в распеве-прототипе в качестве техники отражения смыслового содержания поэтического текста музыкальными средствами выявлено следующее: 1) усложнена графика начальных формул и расширен состав образующих их знамен; 2) изменение в местоположении фитных формул привело к обновленному подходу в формообразовании произведения, а именно: а) акцентированию фитными начертаниями ключевых глагольных форм *вознести* и *послати*, передающих смысл праздника Вознесения; б) включению финальной строки во вторую, евангельскую часть — в результате она стала доминирующей в композиционно-смысловом отношении, а песнопение приобрело двухчастную форму.

Таким образом, если в архетипическом источнике на первый план выдвигаются глубина осмысления поэтической гимнографии, драматургический план событий, музыкальное толкование трех временных пластов, то в новом песнопении нашла воплощение иная концепция. Ни одна из формул песнопения не повторяется, что создает целостное текущее музыкальное движение. Средствами формообразования становятся лица и фиты, образующие кульминационную зону второй части песнопения, и попевки-финалисы. В прототипе уходит глубина проникновения в пространственно-временные соотношения частей, возникают новое музыкальное толкование и осмысление формы и содержания. Преобладает внимание к развитию музыкального содержания, его усложнение, насыщение мелизматикой. Эти особенности прототипа в значительной степени послужили основой всего дальнейшего музыкального развития песнопения, в том числе и распева Варлаама (Рогова).

Дальнейшее музыкальное развитие песнопения «Возыде Бог» приходится на конец XV — первую четверть XVII вв. В этот период формируется и бытует более устойчивая модель фиксации распева (назовем его *производным* от прототипа), где формулы, как в архетипических источниках и в прототипе, представлены в виде тайнозамкненных начертаний. Наиболее ранний из известных нам примеров такого распева, сосуществующий с уходящим в прошлое распевом-прототипом, помещен в Стихирарь 80–90-х гг. XV в. (ил. 3)[19].

Обе письменные версии прототипа и данной записи его производного имеют много общего: 1) наличие повторяющихся гласных в словах *Бог* и *Гос-*

[19] РГБ. Ф. 304. № 409. Л. 307 об.

подь, свидетельствующее о внутрислоговых распевах; 2) присутствие двойного знака *ээ* в начальной строке после первого слова *възыиде*; 3) знаки пунктуации — точки, выставленные после одних и тех же слов; 4) начертания формул, имеющих в своем составе одинаковые или близкие знаки, количество которых может незначительно различаться.

Отметим и различия этих двух музыкальных фиксаций. В производном распеве появляется новая, третья фита на слове *освятити*. Причем ее графика представляет собой начертание лицевой формулы над этим же словом из прототипа, дополненное буквой фита (θ) после змийцы.

В производном обнаруживаются еще шесть знаков *Э*, графически отличающихся от предыдущего двойного *ээ* и внесенных другим почерком. В первой строке таким знаком отделяется последняя попевка со словом *въскликновении*, во второй — лицо на лексеме *во гласе*. Следующие знаки *Э* выставлены перед начертаниями фит (строки 3, 4, 5), акцентирующими глаголы *вознести*, *и послати*, *освятити*, а также пред лицевым начертанием к слову *Духо* (строка 4). Возможно, в композиции обозначенная *Э*-образными знаками последовательность лексем (*въскликновении —во гласе — вознести — и послати — духо — освятити*) подчеркивает глубинный смысл праздника Вознесения Господня, который выделялся особыми приемами исполнения в ходе выпевания произведения во время службы[20].

Последняя, пятая строка производного, вновь, как это было в архетипическом варианте, возвращает себе функцию финальной третьей части формы как полноценного завершения песнопения. Это происходит благодаря появлению в ней третьей фиты, перед которой выставлен знак *Э*.

Таблица 3

Строчная организация и форма славника «Возыде Бог» по списку 80–90-х гг. XV в. (производный)[21]

Номер		Текст	Формулы	Части
строки	формулы			
1	1 2 3	*Възыидеээ* / *Бωωωгь.* / *Э Въскликновении.* /	Л1 Л2 П1	1

[20] В рукописи 1604 г. инока Кирилло-Белозерского монастыря Христофора подобные знаки проставлены перед словами: *Бого — воскликновении — и вознести — духо — освятити*. Распев славника здесь обозначен как «С пути розвод» и зафиксирован столповой невменной нотацией (РНБ. Кир.-Бел. 665/922. Л. 899–899 об.). Не исключено, что в рассматриваемую нами рукопись 1480-х гг. эти знаки могли быть перенесены позже, когда они вошли в обиход указанием на стиль пространных распевов (Путевой, Демественный).

[21] РГБ. Ф. 304. № 409. Л. 307 об.

2	4 5 6	*Господьььь.* / *Э Во гласе* / *трубене.* /	Л3 Л4 П2 (кулизма)	1
3	7 8 9	*Э Воознести.* / *Падошии* / *образъ Адамль.* /	Ф1 Л5 П3	2
4	10 11 12	*Э И послати.* / *Э Духо* / *утъшитель.* /	Ф2 Л6 Л7	
5	13 14	*Э Освятити* / *душа наша.* /	Ф3 П4	3

Применение метода структурно-формульного анализа к певческим вариантам славника «Возыде Бог» показало, что в производном от прототипа распеве насчитывается 14 формул. Из них 12 — преобразованные или сохраненные, только две добавлены как новые (Л4, Ф3). Если прототип по сравнению с архетипическим вариантом оказывается его *обновленной* музыкально-графической версией, то вариант производного распева — это *преобразованная* модификация прототипа[22].

В производном возвращается осмысление трехчастности формы песнопения, отчетливо проявлявшееся в архетипе, и закрепляются выработанные в прототипе взаимоотношения слова и напева. Происходит отказ от архаичного написания знаков нотации, кристаллизуется графика тайнозамкненных начертаний. Списки вариантов производного распева просуществовали до 20-х гг. XVII в. Именно они в ходе дальнейшего бытования в рукописях подводят нас к распеву Варлаама (Рогова).

Отметим, что единой, *типовой* фиксации производного варианта распева выработано не было. Во всех известных нам списках конца XV — первой четверти XVII вв. отмечаются отклонения в музыкально-графическом оформлении песнопения[23]. Обращают на себя внимание и разночтения, касающиеся подтекстовки к формулам, вызванные сложностью в определении границ формул для писцов, поскольку исходные записи отличались расплывчатостью подтекстовок и написанием невм друг над другом.

Но главной причиной различающейся («плавающей») графики формул стало такое всеобъемлющее явление, как «зашифрованность» их длительного

[22] Принципы обновляющей и преобразующей формульной вариантности впервые определены и применены в работах Н. В. Парфентьевой (напр.: *Парфентьева Н. В.* Творчество мастеров…).

[23] Напр.: РГБ. Ф. 304. № 409 (80–90-е гг. XV в.). Л. 307 об.; № 410 (1510-е гг.). Л. 222; № 411 (1510-е гг.). Л. 285; № 413 (нач. XVI в.). Л. 233 об.; № 417 (перв. четв. XVI в.). Л. 257 об.; № 414 (50-е гг. XVI в.). Л. 772–772 об.; Ф. 113. № 238 (60–70-е гг. XVI в.). Л. 484 об.; Ф. 178. № 875 (нач. XVII в.). Л. 181 об. – 182; ГИМ. Увар. 692 (перв. пол. XVI в.). Л. 404 об. – 405; РНБ, Кир.-Бел. 586/843 (1590-е гг.). Л. 817.

музыкального содержания (развода) в кратких *тайнозамкненных* начертаниях. Разночтения присутствуют в этих «условных» начертаниях формул, что типично для «доразводного» периода. Письменные фиксации производного, среди которых трудно найти две идентичных, состоят из цепи таких начертаний. Они лишь указывают на мелизматический распев лица или фиты, хранящейся в памяти певцов, служат напоминанием о разводе, который передавался от мастера к мастеру по памяти. Это приводило к различным музыкально-теоретическим толкованиям и практикам исполнения формул. Мастерство выдающихся распевщиков состояло в их умении не только наизусть исполнить распев, но и передать его музыкальное содержание еще и «дробными», наиболее простыми знаменами на письме.

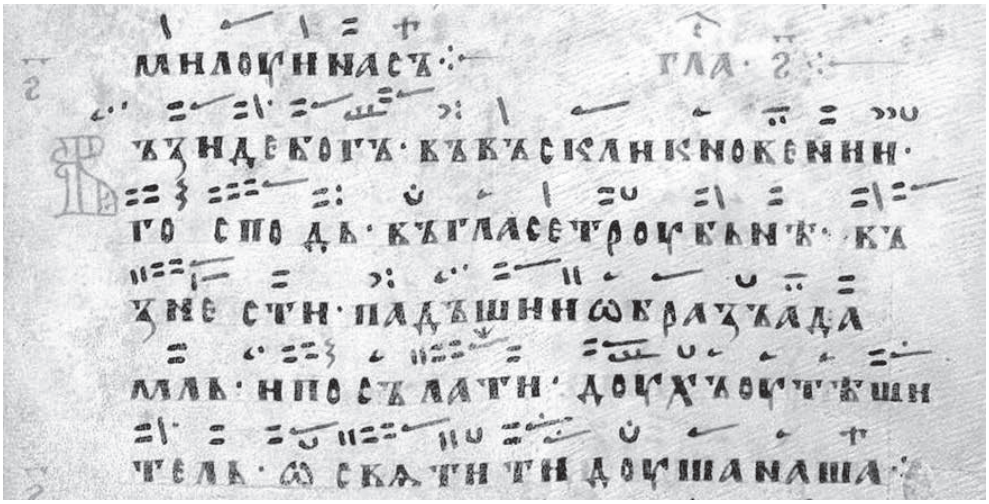
Так можно объяснить появление к началу XVII в. нескольких разводных версий славника «Возыде Бог», различающихся между собой и иногда приводимых в одной рукописи. Подобная подборка распевов песнопения содержит вариант Варлаама (Рогова), именуемый «Ино знамя Варламово». В рукописи представлено пять распевов, Варлаамовский помещен третьим[24]. В творческом осмыслении произведения Варлаамом преобладает внимание к развитию музыкального содержания, усложнение и насыщение мелизматикой. Мастер представил авторские разводы ранее тайнозамкненных начертаний формул, что свидетельствует не только о его великолепной памяти мастера, хранителя традиции церковно-певческой школы Новгорода Великого, но и о глубине его теоретических познаний, владении техникой объяснения на письме длительных разводов в виде фиксаций простыми дробными знаменами. Прославленный новгородский мастер Варлаам (Рогов) осуществил завершающий этап музыкального развития славника «Возыде Бог», формульная структура которого была плодом многоэтапной работы поколений русских распевщиков[25].

[24] РГБ. Ф. 178. № 766. Л. 366 об. – 368 об.

[25] *Парфентьева Н. В., Парфентьев Н. П.* Славник «Возыде Бог» в распеве Варлаама Рогова (ум. 1603) для службы празднику Вознесения Господня // Журнал Сибирского федерального университета. Гуманитарные науки. 2026. Т. 19, № 7. С. 1538–1549.

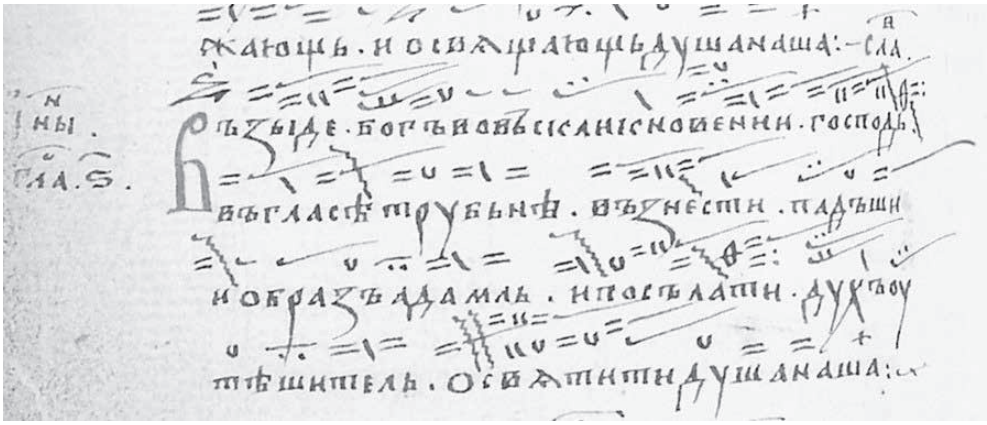
Приложение

Славник «Возыде Бог» в древнерусских певческих рукописях



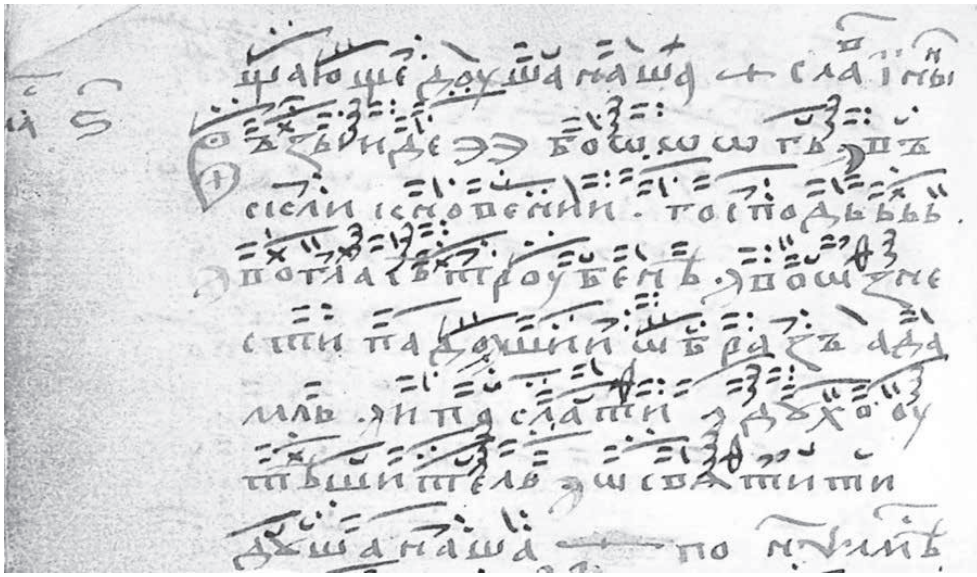
Ил. 1. Архетип распева.
Список ок. 1224–1226 гг.
РНБ. Соф. 85. Л. 170

Fig. 1. Archetype of chant.
Manuscript approx. 1224–1226
RNL. Sof. 85. L. 170



Ил. 2. Исходный архетипический распев.
Список 1437 г.
РГБ. Ф. 304. № 407. Л. 187 об.

Fig. 2. Original archetypal chant.
Manuscript of 1437
RSL. F. 304. No. 407. L. 187v.



Ил. 3. Производный распев.
Список 80–90-х гг. XV в.
РГБ. Ф. 304. № 409. Л. 307 об.

Fig. 3. Derived chant.
Manuscript from the 1480s–1490s.
RSL. F. 304. No. 409. L. 307v.

Сокращения

ГИМ — Государственный исторический музей (г. Москва).

РГБ — Российская государственная библиотека (г. Москва).

РНБ — Российская национальная библиотека (г. Санкт-Петербург).

Источники

ГИМ. Воскр. перг. 27, Увар. 692.

РГБ. Ф. 113 (Собрание рукописных книг Иосифо-Волоцкого монастыря). № 238 (60–70-е гг. XVI в.); Ф. 178 (Музейное собрание). № 766, 875; Ф. 304 (Главное собрание рукописей библиотеки Троице-Сергиевой лавры). № 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 417.

РНБ. Библиотека Кирилло-Белозерского монастыря. Кир.-Бел. 586/843, 665/922; Библиотека Новгородского Софийского собора. Соф. 85, 96.

Литература

Бражников М. В. Пути развития и задачи расшифровки знаменного распева XII–XVII вв. М.; Л., 1949.

Бражников М. В. Древнерусская теория музыки: по рукописным материалам XV–XVIII вв. Л., 1972.

Горчаков Н. Г. Об уставном и церковном пении в России // Москвитянин. 1841. № 5. С. 191–207.

Евгений (Болховитинов), еп. Историческое рассуждение вообще о древнем христианском богослужебном пении и особенно о пении Российской церкви. СПб., 1804.

Евгений (Болховитинов), еп. О русской церковной музыке // Отечественные записки. 1821. № 9. С. 145–157.

Металлов В. М. Богослужебное пение Русской Церкви. М., 1906.

Металлов В. М. Очерк истории православного церковного пения в России. М., 1915.

Полное собрание русских летописей. Т. 3: Новгородские летописи. СПб., 1841.

Парфентьев Н. П. Древнерусское певческое искусство в духовной культуре Российского государства XVI–XVII вв.: Школы. Центры. Мастера. Свердловск, 1991. EDN TQSXQW

Парфентьев Н. П. О структурном методе изучения произведений древнерусского искусства (из опыта исследования) // Вестник Южно-Уральского государственного университета. Сер.: Социально-гуманитарные науки. 2018. Т. 18, № 2. С. 73–82. https://doi.org/10.14529/ssh180212; EDN YTZBDE

Парфентьев Н. П., Парфентьева Н. В. Усольская (Строгановская) школа в русской музыке XVI–XVII вв. Челябинск, 1993. EDN VVMKNR

Парфентьев Н. П., *Парфентьева Н. В.* Варлаам (Рогов Василий) // Православная энциклопедия. М., 2003. Т. 6. С. 597–598.

Парфентьев Н. П., Парфентьева Н. В. Московская школа в древнерусском церковно-певческом искусстве. XVI–XVII вв.: научная монография. Челябинск, 2023. Т. 1–3.

Парфентьева Н. В. Творчество мастеров древнерусского певческого искусства XVI–XVII вв. (на примере произведений выдающихся распевщиков). Челябинск, 1997. EDN VRKXBR

Парфентьева Н. В., Парфентьев Н. П. Палеографические особенности древнего певческого списка славника «Возыде Бог» празднику Вознесения Господня (по рукописи Троице-Сергиевского монастыря 1437 г.) // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2025. № 52. С. 171–183. https://doi.org/10.24412/2224-5391-2025-52-171-183; EDN KTAUGS

Парфентьева Н. В., Парфентьев Н. П. Славник «Возыде Бог» в распеве Варлаама Рогова (ум. 1603) для службы празднику Вознесения Господня // Журнал Сибирского федерального университета. Гуманитарные науки. 2026. Т. 19, № 7. С. 1538–1549. EDN EPWGBR

Преображенский А. В. Культовая музыка в России. Л., 1924.

Протопопов В. В. Ростовский митрополит Варлаам (Рогов) — «знаменному пению распевщик и творец» // История и культура Ростовской земли: сборник научных статей. Ростов, 1995. С. 143–148.

Разумовский Д. В. Церковное пение в России. М., 1867–1869. Вып. 1–3.

Разумовский Д. В. Богослужебное пение Православной Греко-Российской Церкви. М., 1886.

Смоленский С. В. О древнерусских певческих нотациях. СПб., 1901.

Ундольский В. М. Замечания для истории церковного пения в России. М., 1846.

Финдейзен Н. Ф. Очерки по истории музыки в России с древнейших времен до конца XVIII в. М.; Л., 1928. Т. 1–2.

References

Brazhnikov M. V. *Paths of Development and Tasks of Deciphering the Znamenny Chant of the 12th–17th Centuries*. Moscow; Leningrad, 1949. (In Russ.)

Brazhnikov M. V. *Old Russian Theory of Music: Based on Manuscript Materials of the 15th–18th Centuries*. Leningrad, 1972. (In Russ.)

Evgeny (Bolkhovitinov). *Historical Reasoning about Ancient Christian Liturgical Singing in General and Especially about the Singing of the Russian Church*. St. Petersburg, 1804. (In Russ.)

Evgeny (Bolkhovitinov). On Russian Church Music. *Domestic Notes*, 1821, no. 9, pp. 145–157. (In Russ.)

Findeizen N. F. *Essays on the History of Music in Russia from Ancient Times to the End of the 18th Century*. Moscow; Leningrad, 1928, vols. 1–2. (In Russ.)

Gorchakov N. G. On Statutory and Church Singing in Russia. *Moskvityanin,* 1841, no. 5, pp. 191–207. (In Russ.)

Metallov V. M. *Liturgical Singing of the Russian Church*. Moscow, 1906. (In Russ.)

Metallov V. M. *An Outline History of Orthodox Church Singing in Russia*. Moscow, 1915. (In Russ.)

Parfentiev N. P. *Old Russian Singing Art in the Spiritual Culture of the Russian State in the 16th–17th Centuries: Schools. Centers. Masters*. Sverdlovsk, 1991. (In Russ.)

Parfentiev N. P. On the Structural Method of Studying the Works of Old Russian Art (From the Experience of Research). *Bulletin of the South Ural State University. Series: Social Sciences and the Humanities*, 2018, no. 18 (2), pp. 73–82. https://doi.org/10.14529/ssh180212 (In Russ.)

Parfentiev N. P., Parfentieva N. V. *Usolskaya (Stroganov) School in Russian Music of the 16th–17th Centuries*. Chelyabinsk, 1993. (In Russ.)

Parfentiev N. P., Parfentieva N. V. Varlaam (Vasily Rogov). *Orthodox Encyclopedia.* Moscow, 2003, vol. 6, pp. 597–598. (In Russ.)

Parfentiev N. P., Parfentieva N. V. *Moscow School in Old Russian Church Singing Art. 16th–17th Centuries*. Chelyabinsk, 2023, vols. 1–3. (In Russ.)

Parfentieva N. V. *The Creative Works of the Old Russian Chanting Art Masters, 16th–17th Centuries*. Chelyabinsk, 1997. (In Russ.)

Parfentieva N. V., Parfentiev N. P. Paleographic Features of the Old Written Fixation of the Chant-Slavnik "Vozyde Bog" for the Feast of the Ascension of the Lord (According to the Manuscript from the Trinity-Sergius Monastery, 1437). *Vestnik Ekaterinburgskoi dukhovnoi seminarii = Bulletin of the Ekaterinburg Theological Seminary*, 2025, no. 52, pp. 171–183. https://doi.org/10.24412/2224-5391-2025-52-171-183 (In Russ.)

Parfentieva N. V., Parfentiev N. P. Slavnik "God Has Ascended" in Chanting by Varlaam Rogov (d. 1603) for the Church Service of the Ascension of the Lord. *Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences*, 2026, vol. 19, no. 7, pp. 1538–1549.

Preobrazhensky A. V. *Cult Music in Russia*. Leningrad, 1924. (In Russ.)

Protopopov V. V. Rostov Metropolitan Varlaam (Rogov), "the Singer and Creator of Znamenny Chant". *History and Culture of the Rostov Land: Collection of articles*. Rostov, 1995, pp. 143–148. (In Russ.)

Razumovsky D. V. *Church Singing in Russia*. Moscow, 1867–1869, vols. 1–3. (In Russ.)

Razumovsky D. V. *Liturgical Singing of the Orthodox Greek-Russian Church*. Moscow, 1886. (In Russ.)

Smolensky S. V. *On Old Russian Singing Notations*. St. Petersburg, 1901. (In Russ.)

Undolsky V. M. *Notes for the History of the Church Chant in Russia*. Moscow, 1846. (In Russ.)

Информация об авторах

Парфентьева Наталья Владимировна
доктор искусствоведения, профессор, заслуженный деятель искусств Российской Федерации, заведующая кафедрой теологии, культуры и искусства

Южно-Уральский государственный университет
454080, Российская Федерация,
г. Челябинск, пр. Ленина, 76
E-mail: parfentevanv@susu.ru

Парфентьев Николай Павлович
доктор исторических наук, доктор искусствоведения, профессор, заслуженный деятель науки Российской Федерации, профессор кафедры теологии, культуры и искусства

Южно-Уральский государственный университет
454080, Российская Федерация,
г. Челябинск, пр. Ленина, 76
E-mail: parfentevnp@susu.ru

Information about the Authors

Parfentieva, Natalia Vladimirovna
Dr. Sci. (Art History), Professor, Honored Art Worker of the Russian Federation, Head of the Theology, Culture and Art Department

South Ural State University
76 Lenin Avenue, 454080 Chelyabinsk,
Russian Federation
E-mail: parfentevanv@susu.ru
https://orcid.org/0000-0003-1136-0493

Parfentiev, Nikolai Pavlovich
Dr. Sci. (History; Art History), Professor, Honored Scientist of the Russian Federation, Professor of the Theology, Culture and Art Department

South Ural State University
76 Lenin Avenue, 454080 Chelyabinsk,
Russian Federation
E-mail: parfentevnp@susu.ru
https://orcid.org/0000-0001-6982-6554

УДК 24
https://doi.org/10.24412/2224-5391-2026-55-138-160
EDN QIYXWQ
Научная статья / Original article

А. А. Абросимов

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
Москва, Российская Федерация

Три типа символических толкований богослужения в богословии протопресвитера Александра Шмемана

Аннотация. Протопресвитер Александр Шмеман по-разному употребляет понятие «символ» в ранний и поздний периоды своего творчества. Сопоставляя варианты употребления, автор статьи полемизирует с С. С. Фрёйсховом и П. Б. Михайловым в их оценке представлений о. Александра о символическом. Три типа символических толкований богослужения в данном случае рассматриваются не как единая система, а как конкурирующие между собой подходы. В течение всей своей деятельности протопресв. Александр Шмеман доказывал ложность общепринятого символического понимания богослужения и правду своего метода. В ранних статьях он называет этот верный, по его мнению, тип толкования богослужения символическим реализмом, а в поздних эсхатологическим или эпифаническим символизмом. Важнейшая его особенность состоит в том, что любой элемент чинопоследования должен быть отнесен к реальности Царства Божия. Кроме того, под целью каждого обряда священнодействия необходимо понимать изменения, происходящие с присутствующей за богослужением общиной. Ложным типом толкования оказывается для протопресв. Александра Шмемана изобразительный символизм, при котором те или иные элементы чинопоследования необходимо соотносить с теми или иными эпизодами земной жизни Христа или Его небесного служения. В одной из последних статей к этим двум типам толкования богослужения, истинному и ложному, им добавляется некий промежуточный — мистериальный — символизм, связанный, в частности, с подходом к толкованию богослужения прп. Максима Исповедника. Но и этот тип о. Александр считает не соответствующим собственному символизму богослужения: соответствующий ему тип толкования он и называет эсхатологическим символизмом. Автор статьи показывает, какое значение в деле толкования богослужения для протопресв. Александра Шмемана имели работы Г. ван дер Леу и М. Элиаде. В целом работа вносит вклад в понимание метода толкования богослужения, которым пользовался о. Александр Шмеман.

Ключевые слова: протопресвитер Александр Шмеман, символ, символизм, толкование богослужения, литургия, литургика, литургическое богословие

BY-NC
© А. А. Абросимов, 2026

Для цитирования: *Абросимов А. А.* Три типа символических толкований богослужения в богословии протопресвитера Александра Шмемана // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2026. № 55. С. 138–160. https://doi.org/10.24412/2224-5391-2026-55-138-160; EDN QIYXWQ

Благодарности: статья подготовлена в рамках проекта «Взаимосвязь богословия и культуры в методологических поисках протопресвитера Александра Шмемана» при поддержке ПСТГУ и Фонда «Живая традиция».

Поступила в редакцию 11.04.2026
Принята к публикации 27.05.2026

Alexander A. Abrosimov

St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities
Moscow, Russian Federation

Three Types of Symbolic Interpretation of Worship in the Theology of Protopresbyter Alexander Schmemann

Abstract. Protopresbyter Alexander Schmemann employs the concept of "symbol" in various ways: in the early period of his work, he uses it differently than in his later period. Comparing these various usages, the author of the article engages in a polemic with S. S. Frøyshov and P. B. Mikhailov regarding their assessment of Protopresbyter Alexander Schmemann's views on the symbolic. The author proposes to consider the three types of symbolic interpretation of the liturgy employed by Father Alexander Schmemann not as a single system, but as competing approaches. Throughout his theological career, Fr. Alexander Schmemann demonstrated the falsity of the generally accepted symbolic understanding of divine worship and considered his own method to be correct. In early articles, he called this method of interpreting worship "symbolic realism", while in later articles, he calls it "eschatological symbolism" or "epiphanic symbolism". With this interpretation, every element of the rite must be related to the reality of the Kingdom of God. Furthermore, the purpose of each liturgical rite must be understood in terms of the transformation taking place within the community present at the service. Fr. Alexander Schmemann considers "pictorial symbolism" to be a false interpretation. In this case, certain elements of the rite must be correlated with certain episodes of Christ's earthly life or His heavenly ministry. In one of the Schmemann's final articles, a certain intermediate type of liturgical interpretation — mysterial symbolism — is added to the true and false types. This symbolism is associated, in particular, with the approach to liturgical interpretation found in St. Maximus the Confessor.
However, Protopresbyter considers this type inconsistent with the inherent symbolism of the liturgy, so he believes this "mysterial symbolism" to be incorrect. It is incorrect because it does not correspond to the inherent symbolism of worship. The inherent

symbolism of worship presupposes a special type of interpretation of worship. The main characteristic of this type is the attribution of each rite to the Kingdom of God. Protopresbyter Alexander Schmemann calls this type of interpretation "eschatological symbolism". The article demonstrates a significance of the works of G. van der Leeuw and M. Eliade for Protopresbyter Alexander Schmemann's interpretation of the liturgy. Overall, the study contributes to our understanding of the method of interpreting divine worship used by Protopresbyter Alexander Schmemann.

Keywords: Alexander Schmemann, symbol, symbolism, liturgy, liturgical theology, interpretation of worship

For citation: Abrosimov A. A. Three Types of Symbolic Interpretation of Worship in the Theology of Protopresbyter Alexander Schmemann. *Vestnik Ekaterinburgskoi dukhovnoi seminarii = Bulletin of the Ekaterinburg Theological Seminary*, 2026, no. 55, pp. 138–160. (In Russian). https://doi.org/10.24412/2224-5391-2026-55-138-160

Acknowledgement: The article has been written as part of the project "Connection between Theology and Culture in the Methodological Search of Protopresbyter Alexander Schmemann" which is funded by St. Tikhon's Orthodox University and the Living Tradition Foundation.

Submitted on 11 April, 2026
Accepted on 27 May, 2026

1

Определение понятия «символ» в богословии протопресв. А. Шмемана восходит к статье В. В. Вейдле «Знак и символ» (1942)[1]. Однако одного определения недостаточно. Необходимо разобраться, каким образом о. Александр пользуется этим понятием, в каких случаях его применяет и насколько последовательно это делает: как он применяет понятие «символ» при толковании богослужения и какие типы символического толкования богослужения выделяет.

Ранее уже были опубликованы работы С. С. Фрёйсхова и П. Б. Михайлова на эту тему. Однако, с нашей точки зрения, они недостаточно исследовали первый период творчества о. Александра, что не позволило им в целом сделать более точные выводы. Кроме того, тогда еще не была установлена связь введенного протопресв. А. Шмеманом понятия «символ» с работой В. В. Вейдле «Знак и символ»[2] и с богословием прот. С. Булгакова[3].

[1] См. об этом в ст.: *Абросимов А. А.* Понятие «Символ» в богословии Евхаристии протопр. А. Шмемана: рецепция идей прот. С. Булгакова и В. В. Вейдле // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2025. Вып. 120. С. 51–68.

[2] *Вейдле В. В.* Знак и символ // Богословская мысль. 1942. № 4. С. 25–40.

[3] См. об этом в ст.: *Абросимов А. А.* Понятие «Символ»…

Обращение протопресв. А. Шмемана к понятию «символ» можно разделить на два периода: первый — до середины 1960-х гг., и второй — с середины 1960-х гг. вплоть до самой кончины. В первый период о. Александр называл символом «слова, действия или изображения, которые, помимо своего непосредственного смысла, имеют и другой …в которых этот другой смысл необходимо связан с внешним своим воплощением, хотя с ним и не совпадает»[4]. Ему важно было показать ошибочность сложившегося, по его мнению, в широких церковных кругах представления о символичности церковного богослужения. С точки зрения протопресв. А. Шмемана, этот повсеместно распространенный, но поздний «„изобразительный символизм“ (т. е. толкование обрядов литургии как изображения земной жизни Спасителя) ослабил в сознании верующих то, что можно назвать символическим реализмом священнодействия»[5]. «Изобразительный символизм» — это символизм «поверхностных символических объяснений богослужебных священнодействий»[6]. Важно, что этот тип символических толкований богослужения оказывается «произвольным символизмом»[7], не связанным, по мнению о. Александра, с происходящим.

«Символический реализм»[8], в данном случае, это тип толкования богослужения, при котором указывается прежде всего на то, что́ в каждом обряде священнодействия происходит с присутствующей за богослужением общиной. По мнению протопресв. А. Шмемана, только такой тип толкования способен объяснить то, что в действительности происходит на богослужении. При этом речь не идет о простой констатации очевидного факта, что священник через царские врата вошел с Евангелием к престолу храма. Речь идет о том, что происходит с общиной прикровенно, таинственно, духовно. Согласно о. Александру, «как и богослужебное собрание христиан, будучи прежде всего настоящим собранием общины, есть в нем и через него совершающееся „собрание в церковь“ — составление и явление Тела Христова, то и вход будучи действительным, а не символическим входом сам в себе являет свой смысл и не „изображает“, а есть наше приближение к Престолу Божьему»[9]. По этому поводу на защите своего диссертационного исследования в 1959 г. прот. А. Шмеман делает вывод, что «истин-

[4] *Шмеман А., прот.* Беседы на Радио «Свобода»: в 2 т. М., 2009. Т. I. С. 470.

[5] *Шмеман А., свящ.* Литургия: 6. Вход. 7. Трисвятое. 8. Таинство Слова // Вестник РСХД. Париж, 1950. № 6 (Nov./Dec). С. 2.

[6] *Шмеман А., прот.* Водою и Духом: О Таинстве Крещения. М., 2012. С. 19.

[7] *Шмеман А., прот.* Введение в литургическое богословие. М., 2021. С. 20.

[8] История понятия «символический реализм» в русской мысли восходит через архим. К. Керна и прот. С. Булгакова к Вяч. Иванову (см., в частности, ст.: *Иванов В. И.* Две стихии в современном символизме // Собрание сочинений. Брюссель, 1974. Т. II. С. 536–561). Но мы не имеем возможности в статье рассматривать эту сюжетную линию.

[9] *Шмеман А., свящ.* Литургия: 6. Вход. С. 2

ный замысел богослужения состоит не в символическом, а в *реальном исполнении Церкви* …это вечное преложение самой Церкви в Тело Христово …Не система прекрасных символов, а возможность — в мир низводить тот поядающий и преображающий огонь, о котором Господь томился — пока он разгорится…»[10].

Но как мы можем понять, что же происходит с собравшейся на богослужение общиной? Во-первых, протопресв. А. Шмеман считает необходимым исходить из целостного христианского мировоззрения. Важнейшим оказывается в данном случае вера в то, что собрание в церкви есть «составление и явление Тела Христова»[11]. С этим связана вера, что за богослужением все события, происходящие с собранной общиной, должны быть отнесены к ее участию в Царстве Божием. Во-вторых, он пользуется богослужебными текстами, которые отчасти проясняют происходящее. В-третьих, о. Александр обращается к истории развития богослужения, его основных структур и частных моментов. Свой метод он подробно представил в книге «Введение в литургическое богословие» (1961). Отметим, что прот. А. Шмеман считал необходимым при таком типе толкования использовать знания о значении символов, которое они имеют в других религиях.

Это возможно и необходимо, ибо с точки зрения о. Александра, в нехристианском религиозном опыте человечества существовали вполне обоснованные ожидания относительно символичности мира. Христианство не отменило, а смогло осуществить эти ожидания на деле. То, что в других религиях представлялось как интуиция, исполняется во Христе. По мнению протопресв. А. Шмемана, такие представления о символах вырастали из стремления нехристианского человечества к соединению с Богом, которого они не могли достичь вне Церкви и Христа. Об этом о. Александр говорит, в частности, в своих беседах на радио: «Теперь надо со всей решительностью подчеркнуть, что христианство никогда не отрицало той глубинной правды, что заложена и явлена в первобытных символах. <…> духовная история человечества едина и неделима. И христиане верят, что ее увенчивает Христос, что именно Он, Его дело, Его учение, Его смерть и воскресение стали ответом на все чаяния и предчувствия человека, запечатленные им в своих символах и обрядах»[12]. То есть символизм иных религий в христианстве реализуется — становится реализмом.

Протопресв. А. Шмеман часто иллюстрировал свои представления с помощью символизма воды. По его убеждению, восприятие воды как символа «в религиозном опыте человечества»[13] универсально для всех религиозных традиций. Принципиальное отличие христианства, по мнению о. Александра, состоит в том, что «в Церкви это погружение в воду перестало быть только

[10] *Шмеман А., прот.* Введение в литургическое богословие. С. 8.

[11] *Шмеман А., свящ.* Литургия: 6. Вход. С. 2.

[12] *Шмеман А., прот.* Беседы на Радио… С. 478.

[13] Там же. С. 484.

символом»[14]. В Церкви человек с помощью воды «действительно получил то», что он сам по себе «мог только изображать, символизировать»[15]. Бог Своим действием наполняет символ реальностью: в ответ на раскаяние и тоску по прощении — прощает, в ответ на жажду подлинной жизни, «то есть соединения с Богом», — дает эту подлинную жизнь[16]. «То, что человечество бессильно изображало в символах и образах, чего ждало и о чем молилось, дано ему было, наконец, реально»[17] во Христе. «И тогда символ стал Таинством. Это значит, что, продолжая быть изображением, он Самим Богом был наполнен действительной силой, стал реальным <…> Церковь всегда вспоминает и изображает то, что сделал для нас Христос. …А через Таинство каждый человек вводится в это Событие, для себя получает его силу»[18].

Важно, что данный символизм, по мнению протопресв. А. Шмемана, выражает саму сущность вещи, ее место в замысле Бога о мире. Например символизм воды «укоренен в реальной сущности воды, отвечает подлинному ее месту в жизни»[19]. Таковы же, по мнению о. Александра, символизм еды, тьмы и света, встречи и примирения и т. д.[20]

Он полагал, что при толковании православного богослужения такой символизм должен быть учтен как указывающий на прикровенную, таинственную, духовную составляющую происходящего. Но при толковании богослужения символ или символическое действие перестает рассматриваться как символ, а рассматривается уже как явление того, чего ранее оно было просто символом. Таковы были убеждения о. Александра в первый период его творчества.

2

По имеющимся упоминаниям оказывается, что одним из важных источников представлений протопресв. А. Шмемана об ожиданиях, обнаруживаемых «в религиозном опыте человечества», были работы Г. ван дер Леу и М. Элиаде. Так, в письме прот. Г. Флоровскому от 2 января 1951 г. о. Александр сообщает, что при подготовке к преподаванию литургических дисциплин в Свято-Владимирской семинарии он, помимо изучения истории богослужения, считает «необходимой базой литургики»[21] историю религий «с т[очки] зр[ения] обря-

[14] *Шмеман А., прот.* Таинство Крещения // Его же. Собрание статей. 1947–1983. М., 2009. С. 187.

[15] Там же.

[16] Там же.

[17] Там же.

[18] Там же.

[19] *Шмеман А., прот.* Беседы на Радио… С. 466.

[20] Там же. С. 470–472.

[21] *Шмеман А., прот., Флоровский Г., прот.* Письма 1947–1955 годов / сост., предисл. П. Л. Гаврилюка. М., 2019. С. 273.

да, символизма и т[ак] д[алее]. Очень хороши книги только что умершего van der Leeuw (которого Вы, конечно, знали по Faith and Order) и румына Eliade. Прихожу к выводу, что православная литургика — область еще вполне vierge и что здесь есть над чем поработать»[22].

В своей книге «Введение в литургическое богословие» прот. А. Шмеман ссылается на вышедший в 1949 г. «Трактат по истории религий» М. Элиаде[23] и на книгу Г. ван дер Леу «La Religion dans son essence et ses manifestations»[24]. Эти ссылки связаны с важными для всей книги выводами, которые говорят о постепенной деградации христианства до уровня «просто религии». В первом случае о. Александр указывает, что изначально христианский культ имел иное значение, чем языческие мистерии, в которых «на первом месте стоит идея освящения»[25]. Во втором случае речь идет о том, что в какой-то момент в восприятии христианами храма «центр внимания переносится с Церкви, собранной и осуществляемой в нем, на него самого, как на именно священное здание или святилище…»[26]. В третьем случае речь идет о проникновении в христианство идеи «святого места»[27]. В четвертом — говорится, что в результате примирения Церкви с империей церковное общество принимает дохристианское литургическое благочестие, связанное с различением «профанного» и «священного»[28] (что оценивается негативно).

Судя по ссылкам в книге «Водою и Духом», работы М. Элиаде и Г. ван дер Леу, по мнению протопресв. А. Шмемана, должны прояснить значение воды как древнего и универсального религиозного символа[29] и общую для всех религий символическую основу молитв первого дня по рождении, наречения имени и воцерковления матери и младенца на сороковой день[30].

Все эти ссылки показывают, что о. Александр пользуется работами Г. ван дер Леу и М. Элиаде в качестве источника для понимания языческих религий и их символизма. Как мы сказали выше, с точки зрения протопресв. А. Шмемана, понимание языческих религий оказывается важно и для понимания христианства. Ведь христианство осуществляет общие для всего человечества ожидания. То есть работы Г. ван дер Леу и М. Элиаде действительно оказываются у о. Александра «необходимой базой литургики».

---

[22] *Шмеман А., прот., Флоровский Г., прот.* Письма 1947–1955 годов. С. 273–274.

[23] Была переиздана в 1958 г. под название «Patterns in Comparative Religion».

[24] Впервые книга была издана на немецком языке в 1933 г. под названием «Phänomenologie der Religion».

[25] *Шмеман А., прот.* Введение в литургическое богословие. С. 139.

[26] Там же. С. 151.

[27] Там же. С. 154.

[28] Там же. С. 166.

[29] *Шмеман А., прот.* Водою и Духом… С. 69.

[30] Там же. С. 242.

О возможности и необходимости использовать данные и методы истории религий в исследовании православного богослужения речь шла уже давно. Н. Ф. Красносельцев в своих лекциях говорит, что сравнительно-исторический метод для изучения православного христианского богослужения небезопасен, ибо многие христианские обряды «существуют, как установления Божественные, и происхождение их считается сверхъестественным; след[овательно], ставить их в связь с обрядами религии естественной значит низводить их с пьедестала Божественности. Понятно, что на Западе, где сверхъестественное низводится на степень естественного, метод этот приложим, но в православной науке он всецело не допускается, хотя можно пользоваться им с ограничением»[31]. По мнению Н. Ф. Красносельцева, класс литургических форм, к которым может быть применен сравнительно-исторический метод, ограничен обрядами, имеющими общечеловеческое значение и существующими не только в христианстве.

Обращаясь к более поздним свидетельствам, которые можно найти в работах протопресв. А. Шмемана, отметим, что в последнее десятилетие своей жизни в «Дневниках» он несколько раз выражает свое отношение к М. Элиаде. Он указывает на заслуги М. Элиаде «и всей этой школы»[32] и на то, что члены «этой школы» по ошибке «и христианство сводят к религии»[33], то есть не видят существенной разницы между христианством и другими религиями. Вывод о. Александра заключается в том, что «в нашем мире всякая религия без Христа <…> есть явление отрицательное и даже страшное, и даже соприкосновение с нею опасно. Ее можно изучать для лучшего уразумения христианства или, лучше сказать, Христа. Но сама по себе она не может быть „спасением“, что бы под этим словом ни разуметь. Этого не видит, не чувствует Элиаде. Как не видит и того, что Христос есть одновременно и исполнение той „сакральности“, в которой он справедливо видит явление для человека не „историческое“, а онтологическое, основную для него „структуру“, — и ее преодоление, без которого религия неизменно „разлагается“ в нечто демоническое»[34].

Таким образом, представление протопресв. А. Шмемана об общечеловеческом символизме связано с работами Г. ван дер Леу и М. Элиаде. Именно их труды он кладет в основу своих взглядов на религиозный опыт человечества и вырастающее из него непроизвольное значение символов. По крайней мере, работами М. Элиаде, о. Александр пользуется и при написании своих поздних произведений.

---

[31] *Красносельцев Н. Ф.* Лекции по литургике, читанные студентам Казанской духовной академии в 1880/1881 учебном году / вступ. ст., публ. и прим. С. Ю. Акишина, диак. А. В. Щепёткина // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2013. Вып. 2 (6). С. 277–278.

[32] *Шмеман А., прот.* Дневники 1973–1983. М., 2005. С. 265.

[33] Там же.

[34] Там же. С. 67.

Интересны и его замечания в статье «Богослужение и секулярный век» (1972). Здесь протопресв. А. Шмеман говорит о «науке о религии (Religionswissenschaft) …истории и феноменологии религий (history and phenomenology of religions) …методологически зрелой феноменологии религии (methodologically mature phenomenology of religion)»[35]. С его точки зрения, это направление раскрывает общечеловеческую интуицию, что «мир как Вселенная в целом или как жизнь в ее развитии в историческом времени есть Богоявление, означает Его откровение, присутствие и силу»[36]. В целом о. Александр утверждает здесь то же, что и в других своих работах: во Христе всякий общечеловеческий, дохристианский и, по сути, предзаданный самим Богом, «естественный» символизм не отменяется, а реализуется в действительности — ожидания исполняются, символизируемое является[37]. В связи с этим общечеловеческий символизм и знание его необходимы для понимания богослужения. Протопресв. А. Шмеман придерживался этого мнения на протяжении всей жизни.

3

Второй период творчества протопресв. А. Шмемана начинается в середине 1960-х гг. С одной стороны, он продолжает пользоваться словом «символ» в том же значении, что и в ранних своих произведениях — например он пишет, что «чем глубже реальность, тем труднее она представима с помощью формул и утверждений. И поэтому ответ прячется в символах и образах»[38]. С другой стороны, в этот период о. Александр подробно определяет понятие «символ», следуя В. В. Вейдле. Символ понимается здесь как выразительный знак, который не просто указывает, но и выражает символизируемую реальность, при этом выражает с разной степенью полноты[39]. Определенный таким образом символ объявляется протопресв. А. Шмеманом «центром таинственного богословия и ключом к его „восстановлению“»[40].

В одной из поздник своих статей (1981 г.) о. Александр выделяет три возможных типа символических толкований богослужения[41]. Рассмотрим их по порядку.

Первый тип символического толкования православного богослужения — изобразительный символизм[42]. Выше мы говорили, что он присутствует и в ран-

[35] *Шмеман А., прот.* Богослужение в секулярный век // Его же. Собрание статей. 1947–1983. С. 74.

[36] Там же.

[37] Там же. С. 75.

[38] *Шмеман А., прот.* Водою и Духом. С. 40.

[39] *Абросимов А. А.* Понятие «Символ»… С. 63–64.

[40] *Шмеман А., прот.* Таинство и символ // Литургия и Предание. Киев, 2005. С. 186.

[41] *Schmemann A.* Symbols and Symbolism in the Orthodox Liturgy // Liturgy and Tradition: Theological Reflections of Alexander Schmemann. N. Y., 1990. P. 122.

[42] В работах, написанных на английском языке, протопресв. А. Шмеман употребляет словосочетание «symbolic representations» (*Schmemann A.* Symbols and Symbolism in the Orthodox Liturgy.

них работах, а в позднейших получает более развернутое описание. Изобразительный символизм характерен, по мнению протопресв. А. Шмемана, для многих «византийских и послевизантийских …толкований, где каждый литургический акт, да и все богослужение в целом объясняются прежде всего как»[43] символические представления, то есть как действия, которые «представляют», «„обозначают“ и, таким образом, „символизируют“ нечто другое, будь то событие прошлого, идея или богословское утверждение»[44]. Данный тип толкования произвольно соотносит разные элементы чинопоследования с теми или иными эпизодами земной жизни Христа или Его небесного служения[45]. По мнению о. Александра, такой символизм не соответствует ни порядку, ни текстам литургии. Он оказывается противником подобного, как он считает, вчитывания в литургию каких-то внешних ей смыслов, и иллюстрирования любых концепций с помощью литургии.

Изобразительный символизм как тип толкования богослужения, согласно протопресв. А. Шмеману, — лишь самое откровенное проявление общей «неспособности сегодняшнего православного сознания разобраться в прошлом, изначальной путаницы понятий, затрагивающих истинное содержание и значение нашего „наследия“, а значит, и само Предание»[46]. Более общим названием подобного явления оказывается в текстах о. Александра символический номинализм. Как мы отмечали в одной из статей[47], само понятие «символический номинализм» близко словоупотреблению Н. А. Бердяева[48], который пишет, что «символизм побеждает реализм в догматике, в таинствах. Это то, что Розанов называл номинализмом в христианстве. И вследствие этой условной символики такую колоссальную роль в христианстве играет риторика»[49]. «Символический номинализм», с точки зрения протопресв. А. Шмемана, — это «особого рода отрыв форм церковной жизни от их содержания, от той реальности, чье присутствие, силу и значение они должны выражать, и, как следствие такого

Р. 115), в Дневниках то же самое явление обозначается на русском языке именно как «символизм „изобразительный“» (*Шмеман А., прот.* Дневники 1973–1983. С. 453). В других местах той же статьи о. А. Шмеман использует и словосочетание «illustrative symbolism» (*Schmemann A.* Symbols and Symbolism in the Orthodox Liturgy. P. 119).

[43] *Шмеман А., прот.* Символы и символизм в византийском богослужении // Его же. Собрание статей. 1947–1983. С. 290.

[44] Там же.

[45] Там же.

[46] *Шмеман А., прот.* Основополагающий вопрос // Его же. Церковь. Мир. Миссия. М., 1996. С. 16.

[47] *Абросимов А. А.* Литургическое богословие протопресвитера Александра Шмемана в контексте методологических поисков в русском богословии XX века // Теология: теория и практика. 2025. Т. 4, № 5. С. 90–91.

[48] На соотношении богословия протопресв. А. Шмемана с философией Н. А. Бердяева мы не можем в данном случае останавливаться подробно.

[49] *Бердяев Н. А.* Дух и реальность. М., 2011. С. 257.

отрыва, превращение этих форм в самоцель, когда само назначение Церкви видится в сохранении древних, веками освященных и „прекрасных“ форм, независимых от реальности, на которую они указывают. Такой отрыв, такой номинализм и в самом деле пронизывает всю церковную жизнь»[50].

Исходя из классификации, введенной В. В. Вейдле и принятой протопресв. А. Шмеманом, такие «изобразительные» символы есть попросту знаки, которые, в отличие от символа, не выражают обозначаемую реальность. В изобразительном символизме, по о. Александру, «символ есть изображение или знак чего-то *другого,* чего при этом в самом знаке реально нет (как нет реального, настоящего индейца в актере, изображающем его»[51]. В. В. Вейдле таким замещением актером индейца иллюстрирует понятие «знак», в котором А замещает В[52]. Сам В. В. Вейдле, от которого протопресв. А. Шмеман зависит в части определения понятия «символ», действительно употребляет словосочетание «изобразительный символ»[53] (не символизм). Этим словосочетанием он называет символ, в котором присутствует частичное изобразительное сходство обозначающего и обозначаемого. У В. В. Вейдле это все еще символ, в отличие от о. Александра, для которого, как мы сказали, «изобразительный» символ уже и не символ.

4

Второй тип символического толкования богослужения — «мистериологический символизм»[54]. При таком типе символического толкования, с точки зрения протопресв. А. Шмемана, символ являет и выражает ту реальность, которую он представляет или обозначает[55]. Этот тип характерен, по мнению о. Александра, в частности, для таких святых отцов, как прп. Максим Исповедник, свт. Григорий Нисский и псевдо-Дионисий Ареопагит[56]. При таком символическом толковании предполагается, что «литургия сообщает нам *феория (theoria)* — ведение и созерцание этих спасительных тайн (Христа и Его спасительного служения. — *А. А.*), и равным образом, на другом уровне того же символизма, литургия заново представляет, делает присутствующим и действующим вознесение человеческой души к Богу и общение с Ним»[57]. «Мистериологический символизм», согласно протопресв. А. Шмеману, предполагал целостное и гносеологическое

[50] *Шмеман А., прот.* Основополагающий вопрос… С. 28.

[51] *Шмеман А., прот.* Евхаристия: Таинство Царства. М., 1992. С. 40.

[52] *Вейдле В. В.* Знак и символ. С. 27.

[53] Там же. С. 33, 36.

[54] *Шмеман А., прот.* Символы и символизм… С. 297.

[55] Там же. С. 295.

[56] Там же. С. 293.

[57] Там же. С. 295.

восприятие всего чинопоследования Литургии. «Слово *таинство* …обнимало собой всю тайну спасения мира и человека Христом и в сущности все содержание христианской веры. Евхаристию отцы Церкви воспринимали и как раскрытие, и как исполнение этой всеобъемлющей тайны — „ангелом несведомой", но нам, новому народу Божьему, явленной во всей благодатной полноте»[58].

Протопресв. А. Шмеман соглашается с тем, что данный тип символического толкования богослужения соответствует вводимому им вслед за В. В. Вейдле понятию «символ». Но в то же время, согласно о. Александру, такой символизм остается «интерпретацией, навязанной литургии извне, интерпретацией, укорененной скорее в богословской теории, чем в самой литургии»[59].

Существование же некоего собственного символизма богослужения, по мнению протопресв. А. Шмемана, подтверждается исторически тем, что, несмотря на всеобщее принятие «изобразительного символизма», «византийская литургия с поразительным успехом отстояла свое внутреннее единство и органическую преемственность многовекового развития»[60].

5

Собственным же символизмом литургии является, по мнению протопресвитера А. Шмемана, «эсхатологический символизм». В других своих произведениях о. Александр называет эсхатологический символизм «онтологическим» и «эпифаническим»[61] т. к. он всегда являет Божественное измерение жизни — Царство Небесное. В данном случае мы считаем характерным и термин «эсхатологический символизм», как указание на необходимость отнесения всех обрядов богослужения к Царству Небесному, и «эпифанический символизм», как указание на явление через символ некоей иной реальности. Далее эти термины будут употребляться как синонимы. Эпифанический символизм, в отличие от мистериологического (каким его представляет о. Александр), опознает богослужебные символы как соединяющие участников богослужения не с неким вечным трансцендентным миром, а с приходящим Царством Божиим. Причем это приходящее не чуждо уходящему, а оказывается исполнением его. Символ наполняется символизируемым, т. к. он ему не чужд, а создан для такого наполнения. Нельзя сказать, что Царство Божие у протопресв. А. Шмемана приходит на смену «миру сему». Скорее, оно обновляет «мир сей», отбрасывая все неспособное к обновлению и таким образом достигая изначального благого творения Божия и исполняя его, исполняя изначальный символ Царства.

[58] *Шмеман А., прот.* Евхаристия… С. 266.

[59] *Шмеман А., прот.* Символы и символизм… С. 296.

[60] Там же.

[61] *Шмеман А., прот.* Евхаристия… С. 42.

В таком случае приходящее и новое — это состояние, когда Бог будет «все во всем», но все-таки оно не потусторонне по отношению к изначально сотворенному Богом миру, а соприродно ему. Потусторонен Царству Божию «мир сей», отвергающий Бога, но не мир сам по себе. Еще раз подчеркнем, что, по мнению о. Александра, обозначаемое и выражаемое в эпифаническом символе — это всегда Царство Божие, а обозначающее — это всегда Церковь. «Способ присутствия в этом мире …Царства Божия, есть Церковь …Крещения и Евхаристии. …исполняют Церковь прежде всего как вступление …из мира сего в „невечерний день“ Царства Христова»[62]. Именно для этого типа символического толкования протопресв. А. Шмеман и вводит в свое богословие понятие «символ», заимствуя его у В. В. Вейдле.

По определению протопресв. А. Шмемана, характерная особенность «эсхатологического символизма» состоит в том, что он «просто пренебрегает самим различием между знаком и обозначаемым»[63] в том смысле, что обозначающее и обозначаемое в литургии — это одно и то же. Именно такой символизм, по мнению о. Александра, такое символическое толкование подразумевается литургией, «ее собственной ordo, собственной структурой и текстами»[64].

6

С. С. Фрёйсхов связывает изменения в использовании протопресв. А. Шмеманом понятия «символ» с тем, что вслед за мыслителями, близкими герменевтической традиции, о. Александр становится со временем все более снисходительным к византийской мистагогии[65]. По мнению С. С. Фрёйсхова, по этой причине понимание протопресв. А. Шмеманом типов символического толкования богослужения постепенно меняется.

С. С. Фрёйсхов возводит представления о. Александра о «мистериологическом символизме» к вышедшей в 1966 г. книге Р. Борнера «Византийские толкования VII–XV веков на Божественную литургию»[66]. Протопресв. А. Шмеман отчасти подтверждает это в своей статье «Символы и символизм в византийском богослужении» (1981). Но вместе с тем о. Александр подчеркивает, что в книге Р. Борнера даже и не ставится вопрос о существовании собственного символизма литургии. Р. Борнер, по его мнению, даже «не догадывается о его существовании».

---

[62] *Шмеман А., прот.* Символы и символизм… С. 297.

[63] Там же.

[64] Там же.

[65] *Frøyshov S.* Symbole et symbolisme liturgiques chez Alexandre Schmemann // La joie du Royaume. Actes du colloque international “L’héritage du Père Alexandre Schmemann” (Paris 11–14 décembre 2008). Paris, 2012. P. 177–178.

[66] Рус. пер. книги см.: *Борнер Р.* Византийские толкования VII–XV веков на Божественную литургию. М., 2015.

А С. С. Фрёйсхов, между тем, выражает сомнение, что эпифанический символизм протопресв. А. Шмемана, который как раз и должен быть собственным символизмом богослужения, всегда остается символизмом. С его точки зрения, он, скорее, становится в некоторых случаях самой действительностью и простым выражением нашего состояния. В связи с этим, согласно С. С. Фрёйсхову, в творчестве о. Александра необходимо различать три типа символических толкований, которые отличаются от заявленных самим автором: во-первых, изобразительный символизм обыденного благочестия; во-вторых, объединенные эсхатологический + мистериальный символизм, которые С. С. Фрёйсхов объединяет под названием «патристический символизм», т. к., по его мнению, он в действительности весьма близок к святоотеческому; в-третьих, выразительный символизм (symbole expressif), который, по сути, уже не символизм и оказывается чистым выражением некоего аспекта внутренней духовной жизни верующего (например поклон сам в себе выражает свой собственный смысл)[67]. В случае применения третьего типа символического толкования малый вход у протопресв. А. Шмемана может просто выражать наш вход к Престолу Божию, а пение Трисвятого выражает наше участие в ангельском пении[68].

Добавим, что основания для сомнений в символичности эпифанического символизма имеются и в определении, данном о. Александром в книге «Евхаристия. Таинство Царства». Здесь он утверждает, что «в символе все являет духовную реальность и в нем все необходимо для ее явления»[69]. В. В. Вейдле отнес бы такую связь обозначающего и обозначаемого к чистому выражению. Как мы указывали в другом месте, «по словам В. В. Вейдле, отличие символа от чистого выражения в том, что „в А символа всегда чего-то не хватает для полного выражения, а кое-что в нем всегда оказывается излишним или безразличным по отношению к В“»[70]. С другой стороны, мы тогда же выражали несогласие с выводом С. С. Фрёйсхова, полагая, что протопресв. А. Шмеман не совсем удачно выразился в своей статье «Символы и символизм в византийском богослужении», что он «неудачно излагает свою собственную мысль, которую мы можем восстановить из контекста. <…> для о. А. Шмемана важно, что „литургия происходит с нами“, что евхаристическая община является и знаком в мире сем и означаемым Царством Небесным в эсхатоне, что это евхаристическая община входит к престолу храма и она же входит к Престолу Божию, что это евхаристическая община поет на земле „Свят, Свят, Свят…“ и она же присоединяется таким образом к хору ангелов. То есть если в „эсхатологическом символизме“ „знак и знаменуемое есть одно и то же“, то это одно

[67] *Frøyshov S.* Symbole et symbolism… P. 183.

[68] Ibid. P. 176.

[69] *Шмеман А., прот.* Евхаристия… С. 41.

[70] *Абросимов А. А.* Понятие «Символ»… С. 58.

и то же — евхаристическая община, а вернее Церковь, антиномически пребывающая в двух своих состояниях одновременно. Символичность здесь не отменяется, просто о. А. Шмеману нужно подчеркнуть, что символом являются действия евхаристической общины здесь и сейчас, а символизируемым — ее же участие в Царстве Небесном. Согласно о. А. Шмеману, община, а также хлеб и вино на литургии — для внешнего наблюдателя остаются тем же, чем и были. По силе же причастности к обозначаемому они становятся исполненными символами, т. е. прелагаются, так как становятся причастны Царству Небесному. Это преложение познается верой, а не чувствами»[71].

Пример эсхатологического символизма, который не связан с выражением нашего состояния, — толкование освящения воды в таинстве Крещения или освящение хлеба и вина в таинстве Евхаристии. Протопресв. А. Шмеман пишет, что «будь то освящение воды или хлеба и вина, оно ни в коем случае не является видимым, „физическим“ чудом, превращением, которое можно проверить и доказать осязаемым образом. …Святая вода в крещении, хлеб и вино в Евхаристии представляют все творение, но то творение, каким оно станет в конце, когда оно будет завершено в Боге, когда Он наполнит Собою все. Именно этот конец открывается, приближается, делается уже реальным для нас в таинстве; и в этом смысле каждое таинство позволяет нам осуществить переход в Царство Божие»[72]. Ни вода, ни хлеб и вино не могут быть расценены как выражение нашего состояния, однако они толкуются о. Александром в смысле эпифанического символизма. В то же время освящение воды (и хлеба и вина) должно толковаться, по мнению протопресв. А. Шмемана, в связи с действием на человека[73], потому что «вода освящается …для того, чтобы быть тем, чем предназначена быть вся материя: путем к конечной цели — обожению человека, познанию Бога и соединению с Ним»[74].

7

Свою интерпретацию разных типов символического толкования у протопресв. А. Шмемана предлагает П. Б. Михайлов. Он рассматривает идентифицируемые о. Александром три типа символических толкований как взаимодополняющие и образующие совместно систему как бы слоев или уровней. По мнению П. Б. Михайлова, «следует признать, что отец Александр Шмеман существенно дополнил идеи своего учителя, архим. Киприана (Керна), создав полноценное

[71] *Абросимов А. А.* Понятие «Символ»… С. 64.

[72] *Шмеман А., прот.* Водою и Духом… С. 89–90.

[73] На этом в отношении Святых Даров настаивал в своей работе прот. С. Булгаков. См.: *Булгаков С., прот.* Евхаристический догмат. Часть I // Путь. 1930. № 20. С. 3–46; *Его же.* Евхаристический догмат. Часть II // Путь. 1930. № 21. С. 3–33.

[74] *Шмеман А., прот.* Водою и Духом… С. 90–91.

литургическое богословие»[75]. П. Б. Михайлов убедительно показывает связь подходов обоих богословов. Он утверждает, что «в евхаристическом богословии отца Киприана можно говорить о двух, не названных специально самим отцом Киприаном, типах символизма, …символизме историческом, связанным главным образом с историей спасения, и символизме мистическом, запечатлевшем явление Бога и передающем его»[76]. Эти типы он ставит в соответствие изобразительному и мистериологическому типам у протопресв. А. Шмемана. Таким образом, согласно П. Б. Михайлову, первые два уровня символизма о. Александра оказываются рецепцией наследия его учителя — архим. Киприана (Керна)[77]. Эпифанический символизм, по мнению П. Б. Михайлова, добавляет сам протопресв. А. Шмеман. Суть этого нововведения состоит в том, что «отец Александр снимает бинарность литургии земной и Литургии Небесной. Здесь знак и обозначаемое совершенно совпадают. Граница между ними совершенно стирается»[78]. В этой связи заслугой о. Александра П. Б. Михайлов считает формирование «теории литургического знака, определенного им как „эпифанический символ". Тем самым он завершил тот грандиозный синтез между дидактическим изложением литургического опыта Церкви и его историко-научным изучением на уровне литургического богословия, что было только намечено отцом Киприаном. Именно тем и ценен вклад отца Александра и именно в этом отношении его богословское дело до сих пор не оценено по достоинству, что ему удалось оформить заложенное его предшественниками литургическое богословие в виде стройного богословского учения о неизреченном Присутствии Бога в Таинстве Евхаристии»[79].

Но обратим внимание на важное различие в подходах протопресв. А. Шмемана и архим. Киприана (Керна). В книге последнего «Евхаристия» мы видим, что автор вполне лояльно относится к тому типу толкования, который о. А. Шмеман называет изобразительным символизмом. Архим. Киприан (Керн) пишет, что «все последование Литургии, символически изображающее в литургических формах всю земную жизнь Богочеловека, от рождения в проскомидии до конца Литургии, важно и неотъемлемо»[80]. Более того, для о. Киприана именно этот символизм оказывается причиной такого понимания тайнодействия, когда «все его последование, от начала проскомидии до заключительных слов, есть одно органическое целое»[81]. В то же время для о. Александра, напротив, «изобра-

[75] *Михайлов П. Б.* Литургический символизм отца Александра Шмемана // Сайт «Русский путь». URL: http://www.rp-net.ru/book/discussion/theology_of_joy/mikhailov.php (дата обращения: 09.04.2026).

[76] Там же.

[77] Там же.

[78] Там же.

[79] Там же.

[80] *Киприан (Керн), архим.* Евхаристия. М., 2006. С. 170.

[81] *Киприан (Керн), архим.* Евхаристия. С. 169–170.

зительный символизм оказывается» причиной того, что богословие утрачивает всякий интерес к чинопоследованию литургии и сосредоточивает все внимание на вопросе о преложении Святых Христовых Таин[82].

8

Сравнивая два периода в творчестве протопресв. А. Шмемана, мы видим, что его представление об изобразительном символизме как широко распространенном и вредном явлении сохраняется неизменным в течение обоих периодов. Изобразительный символизм, по мнению о. Александра, лишь мешает богослову и должен быть попросту отброшен.

Эпифанический символизм второго этапа оказывается переложением в новых терминах символического реализма первого этапа. В обоих типах толкования толкователя интересует, что́ в том или ином обряде священнодействия происходит с предстоящей общиной. Характеризуя оба типа толкования, протопресв. А. Шмеман подчеркивает, что каждый обряд «сам в себе являет свой смысл»[83]. В обоих типах толкования свою роль «базы литургики» сохраняют работы М. Элиаде и «всей этой школы»[84].

Зачем же было в середине 1960-х гг. вносить изменения в свое богословие, если по сути ничего не поменялось? Мы можем предположить, что о. Александр перестраивает свое словоупотребление, чтобы говорить на языке современной культуры и привлекать внимание современного человека. Об этом он пишет вполне откровенно. По поводу понятия «символ» протопресв. А. Шмеман отмечает, что «именно это слово или, точнее, то значение, которое оно сегодня все больше начинает приобретать, служит единственным, если не уникальным, мостиком между мировоззрением и опытом св. отцов, с одной стороны, и, с другой, самыми сокровенными ожиданиями, сомнениями и противоречиями нашего века. …Именно на этом понятии символа сфокусировано сегодня все внимание и богословской, и секулярной мысли …Никто не знает, что это за символ, но то, что надеются в нем найти, намного ближе к святоотеческим идее и опыту символа, чем к послесвятоотеческим, вот почему мы называем его мостиком»[85]. Изменение роли понятия «символ» в богословии о. Александра оказывается, таким образом, миссионерским и пастырским ходом.

Все-таки есть разница между называнием чего-то «явлением» с одной стороны, и «эпифаническим символом» — с другой. Разница эта заключается, по

[82] *Шмеман А., прот.* Евхаристия… С. 193.

[83] *Шмеман А., свящ.* Литургия: 6. Вход. С. 2.

[84] Вопрос, играют ли работы М. Элиаде и Г. ван дер Леу в творчестве протопресв. А. Шмемана более важную роль, чем просто «база литургики», требует отдельного исследования.

[85] *Шмеман А., прот.* Таинство и символ. С. 188.

крайней мере, в том, что «явление» может означать видимое присутствие, а «символ» предполагает присутствие невидимое. Для внешнего наблюдателя, да и для участника священнодействия, необходима вера в реальность изменений, происходящих с водой крещения или с церковной общиной. Изменения в них нельзя заметить органами чувств. Поэтому понятие «символ» точнее выражает мысль протопресв. А. Шмемана.

При этом эсхатологический символ действительно вплотную подходит к выражению или воплощению, если пользоваться терминологией В. В. Вейдле. Именно поэтому и В. В. Вейдле, и о. Александр обращают внимание на возможность применить понятие «символ» и к освященным Святым Дарам[86]. И в этом смысле протопресв. А. Шмеман утверждает, что сущность эпифанического типа символического толкования богослужения «в том и состоит, что в нем преодолевается дихотомия *реальности* и *символизма* как *нереальности,* и сама реальность познается как прежде всего *исполнение* символа, а символ как исполнение реальности»[87]. То есть часть этого мира (вещь или феномен) в богослужении познается уже не просто сама по себе, а как то, через что является Царство Божие.

Мистериологический символизм при этом возникает в поле интересов протопресв. А. Шмемана очень поздно, во время подготовки к докладу для конференции Dumbarton Oaks в 1979 г.[88] С этим согласен и С. С. Фрёйсхов[89]. С одной стороны, о. Александру было важно различить верный, по его мнению, тип толкования богослужения от того, что практиковали, по его мнению, прп. Максим Исповедник и другие святые отцы. С другой стороны, их толкования, их понимание символа протопресв. А. Шмеман никак не мог отнести к введенному им ранее понятию изобразительного символизма. Поэтому он и добавляет некий средний мистериологический символизм, чтобы одновременно дистанцироваться и от него. Исходя из этого, неверным кажется предположение П. Б. Михайлова, что в этом пункте может быть установлена рецепция о. Александром идей архим. Киприана (Керна).

Для протопресв. А. Шмемана изобразительный, мистериологический и эсхатологический (эпифанический) типы символизма не могут и не должны сосуществовать и дополнять друг друга. От первых двух типов толкователь, по его мнению, должен освободиться, как от затемняющих собственный литургический символизм. На наш взгляд, это подтверждает и дневниковая запись о. Александра, сделанная во время подготовки доклада, который впоследствии стал основой статьи «Символы и символизм в византийском богослужении»: «…остается только —

[86] См.: *Вейдле В. В.* Знак и символ. С. 39; *Шмеман А., прот.* Таинство и символ. С. 179.

[87] *Шмеман А., прот.* Евхаристия… С. 42.

[88] «Дамбартон-Окс — научно-исследовательский центр в Вашингтоне (США), при Гарвардском ун-те. Одним из 3 основных направлений специализации Д.-О. является изучение истории и культуры Византии» (Православная энциклопедия. М., 2006. Т. XIII. С. 700).

[89] *Frøyshov S.* Symbole et symbolism… P. 164.

с мучением — все это „проявлять“»[90], т. е. остается лишь постепенно избавляться от наслоений мистериологического и изобразительного символизмов, затемнивших в долгой истории христианского богословия эсхатологический символизм. С. С. Фрёйсхов отметил, что, по мнению протопресв. А. Шмемана, византийский символизм развивается от плохого к худшему[91]. И даже мистериологический символизм прп. Максима Исповедника оказывается для него лишь переходным звеном между собственным символизмом литургии и широко распространившимся изобразительным символизмом поздних византийских толкований.

9

В заключение еще раз поставим два важнейших для данной темы вопроса. Во-первых, почему протопресв. А. Шмеман уверен в существовании собственного символизма литургии? Во-вторых, почему он считает, что этот собственный символизм литургии всегда символизирует именно Царство Божие? Возможно, что эти вопросы должны иметь иной порядок и первоначальным убеждением о. Александра оказывается вера в явление Царства Божия на богослужении, а уже из этого следует существование собственного символизма богослужения.

С. С. Фрёйсхов обращает внимание на то, что беспредпосылочное понимание богослужения в принципе невозможно[92]. И такой предпосылкой для протопресв. А. Шмемана действительно становится отнесение всего происходящего за богослужением к Царству Божию. С. С. Фрёйсхов справедливо говорит, что неизменно во всех своих работах, начиная от самых ранних и кончая самыми поздними, о. Александр основывает свои толкования на отнесении богослужения к Царству Божию[93]. В связи с этим можно предположить влияние на протопресв. А. Шмемана книги англиканского богослова Г. Дикса «The Shape of the Liturgy» (1945). Г. Дикс утверждает, в частности, что «Евхаристия — это соприкосновение времени с вечным фактом Царства Божьего через Иисуса. В ней Церковь во времени постоянно, так сказать, входит в свое собственное вечное бытие в этом Царстве, „в Нем“, как Тело Христово, через Его действие»[94]. Однако для подробного разбора рецепции идей Г. Дикса в богословии о. А. Шмемана необходима отдельная работа.

---

[90] *Шмеман А., прот.* Дневники… С. 453.

[91] *Frøyshov S.* Symbole et symbolism… P. 164.

[92] Ibid. P. 177–179

[93] Ibid. P. 165.

[94] «The eucharist is the contact of time with the eternal fact of the Kingdom of God through Jesus. In it the church within time continually, as it were, enters into its own eternal being in that Kingdom, ‘in Him’, as Body of Christ, through His act» (*Dix G., dom.* The Shape of the Liturgy. Westminster, 1949. P. 265).

По мнению прот. Э. Лаута, эсхатологические настроения протопресвитера А. Шмемана в целом созвучны настроениям его современников. Отец Эндрю считает, что эсхатология о. Александра «очень соответствует тематике западного богословия, начиная с периода между двумя войнами (от Ч. Х. Додда и Иоахима Иеремиаса о притчах) и заканчивая массивом послевоенного систематического богословия»[95]. С. С. Фрёйсхов обращает внимание и на значение для богословов этой эпохи работ Ч. Х. Додда[96].

Продолжая рассуждения о центральном месте в толкованиях протопресв. А. Шмемана идеи отнесенности всех обрядов к реальности Царства Божия, С. С. Фрёйсхов замечает, что о. Александр действовал тем самым образом, который критиковал в подходе византийских толкователей, т. е. приступал к толкованию богослужения с заранее подобранным ключом[97]. Но не следует ли, в таком случае, считать экзегетическую модель протопресв. А. Шмемана просто некоторым видоизменением одного из основных методов толкования Священного Писания и богослужения, а именно анагогии?

С. С. Фрёйсхов считает неверными представления о. Александра о византийских мистагогах. Последние, по мнению С. С. Фрёйсхова, и в самых ярких образцах изобразительного символизма усматривают в событиях жизни Христа не просто исторические события, а открывающееся в них Царство[98]. Но подчеркнем еще раз, что дело не только в реальности Царства, которая усматривается тем или иным типом толкования. Протопресв. А. Шмеман считает, что толкование должно открывать человеку то, каким образом он лично во время богослужения участвует в реальности Царства. Толкование всякого богослужебного действия должно показывать, каким образом участник богослужения в то же время участвует и в Царстве Божием. В этой особенности представлений о. Александра о собственном символизме богослужения видится характерная пастырская направленность его богословской мысли.

Однако (и в связи с этим) С. С. Фрёйсхов подвергает сомнению справедливость критики протопресв. А. Шмеманом византийских мистагогов, говоря, что и для них немаловажным было указать на то, что происходит с верующим за богослужением[99]. Он полагает, что о. Александр, несмотря на всю его риторику, по большей части оказывается наследником византийской традиции литургических толкований. И Р. Тафт пишет, что протопресв. А. Шмеман «разделял и жил видением этой богатейшей традиции… …что он неточно понял

[95] *Лаут Э., прот.* Современные православные мыслители. От «Добротолюбия» до нашего времени. М., 2020. С. 337.

[96] *Frøyshov S.* Symbole et symbolism... P. 175.

[97] Ibid. P. 179.

[98] Ibid.

[99] Ibid. P. 181–182.

литературный жанр подобных православных мистагогий... …литургическое богословие о. Александра выражает в современных понятиях ту же самую православную традицию»[100].

Почему же о. Александр Шмеман так убежден в существовании собственного символизма богослужения? С. С. Фрёйсхов указывает на зарождение в середине 1960-х гг. новой феноменологической парадигмы в толковании богослужений[101]. Он считает, что протопресв. А. Шмеман действует в рамках этой парадигмы. Однако такое предположение С. С. Фрёйсхов делает, не признавая эсхатологический символизм символизмом, а связывая его, скорее, с выражением нашего состояния. Толкованием именно в таком духе характеризуется, по его мнению, феноменологическая парадигма. Но если признать, что введение понятия «символ» и подробное его определение о. Александром соответствует декларируемым им целям, то можно сделать противоположный вывод. В результате сопоставления первого и второго периода творчества протопресв. А. Шмемана мы видели, что толкование обрядов священнодействия как выразительных действий присутствовало у него с самого начала. В этом контексте перегруппировка понятийного аппарата через введение понятия «символ» как выразительного знака в контексте появления феноменологической парадигмы толкования богослужения может говорить о желании дистанцироваться от этой парадигмы. Но мы в настоящей статье не имеем возможности рассматривать эту сюжетную линию прежде всего потому, что перед этим нам нужно разобраться с более близким для о. Александра сюжетом, а именно — с влиянием на его типы символического толкования русского символизма прот. С. Булгакова и Вячеслава Иванова. Ведь именно в статье В. Иванова мы встречаем определение символического реализма. Кроме того, в другой нашей статье мы уже указывали, что на формирование представлений протопресв. А. Шмемана о слове как символе определяющее влияние оказал именно прот. С. Булгаков[102]. Добавим, что центральное место в системе символического реализма у о. Александра Шмемана играет представление о собравшейся общине как Теле Христовом, что, скорее всего, оказывается следствием влияния прот. Г. Флоровского и прот. Н. Афанасьева. Таким образом, на следующем этапе исследования необходимо рассмотреть символизм протопресв. А. Шмемана в контексте развития русского богословия XX в.

---

[100] *Тафт Р.* Статьи. Омск, 2010. Т. II. С. 346.

[101] В этой связи С. С. Фрёйсхов рекомендует работу: *Ray W. D.* Lex orandi est lex credendi: Fr. Alexander Schmemann and Liturgical Hermeneutics: mémoire de maîtrise. New York: St. Vladimir's Theological Seminary, 1992. Она, к сожалению, не была нам доступна при подготовке статьи.

[102] См.: *Абросимов А. А.* Выражение опыта религиозного обращения как универсальный язык богословия в трудах протопресвитера Александра Шмемана // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2025. Вып. 122. С. 138–153.

Источники

Бердяев Н. А. Дух и реальность. М., 2011. EDN QXBTEB

Вейдле В. В. Знак и символ // Богословская мысль. 1942. № 4. С. 25–40.

Киприан (Керн), архим. Евхаристия. М., 2006.

Красносельцев Н. Ф. Лекции по литургике, читанные студентам Казанской духовной академии в 1880/1881 учебном году / вступ. ст., публ. и прим. С. Ю. Акишина, диак. А. В. Щепёткина // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2013. Вып. 2 (6). С. 210–278. EDN RWVGFD

Шмеман А., свящ. Литургия: 6. Вход. 7. Трисвятое. 8. Таинство Слова // Вестник РСХД. Париж, 1950. № 6 (Nov./Dec). С. 1–10.

Шмеман А., прот. Евхаристия: Таинство Царства. М.: Паломник, 1992.

Шмеман А., прот. Церковь. Мир. Миссия. М., 1996.

Шмеман А., прот. Дневники 1973–1983. М., 2005.

Шмеман А., прот. Литургия и Предание. Киев, 2005.

Шмеман А., прот. Беседы на Радио «Свобода»: в 2 т. М., 2009. Т. I.

Шмеман А., прот. Собрание статей. 1947–1983. М., 2009.

Шмеман А., прот. Водою и Духом: О Таинстве Крещения. М., 2012.

Шмеман А., прот. Введение в литургическое богословие. М., 2021.

Шмеман А., прот., Флоровский Г., прот. Письма 1947–1955 годов / сост., предисл. П. Л. Гаврилюка. М., 2019.

Dix G., dom. The Shape of the Liturgy. Westminster, 1949.

Liturgy and Tradition: Theological Reflections of Alexander Schmemann / ed. Th. Fisch. New York, 1990.

Литература

Абросимов А. А. Выражение опыта религиозного обращения как универсальный язык богословия в трудах протопресвитера Александра Шмемана // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2025. Вып. 122. С. 138–153. https://doi.org/10.15382/sturI2025122.138-153; EDN PFMOWJ

Абросимов А. А. Литургическое богословие протопресвитера Александра Шмемана в контексте методологических поисков в русском богословии XX века // Теология: теория и практика. 2025. Т. 4, № 5. С. 82–106. https://doi.org/10.65324/ttp014; EDN LXVVMW

Абросимов А. А. Понятие «Символ» в богословии Евхаристии протопр. А. Шмемана: рецепция идей прот. С. Булгакова и В. В. Вейдле // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2025. Вып. 120. С. 51–68. https://doi.org/10.15382/sturI2025120.51-68; EDN IAOCBF

Борнер Р. Византийские толкования VII–XV веков на Божественную литургию. М., 2015.

Лаут Э., прот. Современные православные мыслители. От «Добротолюбия» до нашего времени. М., 2020.

Михайлов П. Б. Литургический символизм отца Александра Шмемана // Сайт «Русский путь». URL: http://www.rp-net.ru/book/discussion/theology_of_joy/mikhailov.php (дата обращения: 09.04.2026).

Тафт Р. Статьи. Омск, 2010. Т. II.

Frøyshov S. Symbole et symbolisme liturgiques chez Alexandre Schmemann // La joie du Royaume. Actes du colloque international "L'héritage du Père Alexandre Schmemann" (Paris 11–14 décembre 2008). Eds. A. Lossky, C. Sollogoub et D. Struve. Paris, 2012. P. 157–184.

References

Abrosimov A. A. Liturgical Theology of Protopresbyter Alexander Schmemann within the Context of Methodological Search in Russian Theology of the 20th Century. *Theology: Theory and Practice*, 2025, vol. 4, no. 5, pp. 82–106. https://doi.org/10.65324/ttp014 (In Russ.)

Abrosimov A. A. The Expression of the Experience of Religious Conversion as a Universal Language of Theology in the Works of Protopresbyter Alexander Schmemann. *St. Tikhon's University Review. Theology. Philosophy. Religious Studies*, 2025, no. 122, pp. 138–153. https://doi.org/10.15382/sturI2025122.138-153 (In Russ.)

Abrosimov A. A. The Concept of "Symbol" in the Theology of the Eucharist of Protopresbyter A. Schmemann: Reception of the Ideas of Archpriest S. Bulgakov and V. V. Veidle. *St. Tikhon's University Review. Theology. Philosophy. Religious Studies*, 2025, no. 120, pp. 51–68. https://doi.org/10.15382/sturI2025120.51-68 (In Russ.)

Frøyshov S. Symbole et symbolisme liturgiques chez Alexandre Schmemann. *La joie du Royaume. Actes du colloque international "L'héritage du Père Alexandre Schmemann" (Paris 11–14 décembre 2008).* Eds. A. Lossky, C. Sollogoub et D. Struve. Paris, 2012, pp. 157–184.

Louth A. *Modern Orthodox Thinkers: From the Philokalia to the Present*. Moscow, 2020. (In Russ.)

Mikhailov P. B. The Liturgical Symbolism of Father Alexander Schmemann. Available at: http://www.rp-net.ru/book/discussion/theology_of_joy/mikhailov.php (accessed: 09.04.2026).

Taft R. *Articles*. Omsk, 2010, vol. II. (In Russ.)

Информация об авторе

Абросимов Александр Александрович
преподаватель

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
115184, Российская Федерация, г. Москва, ул. Новокузнецкая д. 23б
E-mail: aaabrosimov@list.ru

Information about the Author

Abrosimov, Alexander Alexandrovich
Teacher

Saint Tikhon's Orthodox University for the Humanities
23B, Novokuznetskaya Str., 115184 Moscow, Russian Federation
E-mail: aaabrosimov@list.ru
https://orcid.org/0009-0006-3931-5781

• РЕЛИГИОЗНАЯ ЖИЗНЬ В КОНТЕКСТЕ РУССКОЙ ИСТОРИИ

RELIGIOUS LIFE IN THE CONTEXT OF RUSSIAN HISTORY

УДК 94(571)
https://doi.org/10.24412/2224-5391-2026-55-161-191
EDN SOUKFC
Научная статья / Original article

О. В. Семенов

Уральский федеральный университет
Екатеринбург, Российская Федерация

Сибирские ямщики в структуре российского общества до конца XVII в.

Аннотация. В статье анализируется социальная природа верхотурских, туринских, тюменских, демьянских и самаровских ямщиков на раннем этапе русской колонизации Сибири. В значительной степени автор опирается на неопубликованные материалы (хранящиеся в архивах и музеях Москвы, Санкт-Петербурга, Тобольска), впервые введенные в научный оборот. Применены системный, сравнительный, типологический, генетический и антропологический методы исторического исследования. Отмечено, что за Уралом раньше, чем в большинстве районов европейской части России, завершился процесс превращения ямщиков в слой профессиональных перевозчиков. Изучена служебная деятельность жителей сибирских ямов, показана их заметная роль в экономической, общественной и религиозной жизни региона. Сделан вывод, что ямщики были особой социальной группой, искусственно созданной властями для удовлетворения казенных нужд, довольно многочисленной и в целом непривилегированной. От остального населения они отличались функциями, внутренней организацией (светским и церковным самоуправлением), корпоративным самосознанием. Некоторыми чертами ямщики сближались с другими слоями (в первую очередь с беломестными и городовыми казаками, стрельцами, посадскими людьми, крестьянами), что неудивительно, учитывая необыкновенную сложность общественного устройства Московского царства. На протяжении XVII в.

© О. В. Семенов, 2026
CC BY-NC

шла консолидация чина ямщиков (не завершившаяся к концу рассматриваемого периода), ухудшалось их материальное и правовое положение, наблюдалось все более грубое вмешательство государства в жизнь ямских миров.

Ключевые слова: Сибирь, ямская гоньба, ямщики, общественное устройство, светское и церковное самоуправление, корпоративное самосознание

Для цитирования: *Семенов О. В.* Сибирские ямщики в структуре российского общества до конца XVII в. // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2026. № 55. С. 161–191. https://doi.org/10.24412/2224-5391-2026-55-161-191; EDN SOUKFC

Поступила в редакцию 26.03.2026
Принята к публикации 24.06.2026

Oleg V. Semenov

Ural Federal University
Ekaterinburg, Russian Federation

Siberian Yamshchiks in the Structure of Russian Society until the End of the 17th Century

Abstract. The article analyzes a social nature of postal courriers *yamshchiks* of Verkhoturie, Turinsk, Demyansky and Samarovsky places during the early stages of Russian colonization of the Siberian region. The author draws heavily on the previously unpublished materials (from the archives and museums of Moscow, St. Petersburg, and Tobolsk) introduced into scientific circulation for the first time. The methods of historical research employed in the study are as follows: systematic, comparative, typological, genetic, and anthropological. It is noted that in Siberia yamshchiks became a professional class of carriers earlier than in European Russia. The professional activities of Siberian yamshchiks have been studied, and their important role in the economic, social, and religious life of the region has been shown. The author concludes, the yamshchiks constituted a distinct social group — fairly numerous and generally unprivileged — that was artificially created by the authorities to meet state needs. These coachmen performed specific functions and had an internal organization (secular and church self-government), as well as group self-awareness. In some ways, yamshchiks were similar to other social groups (cossacks, streltsy, townspeople, and peasants), which is not surprising given the complex structure of the Muscovite Tsardom. In the 17th century, the process of consolidation among the yamshchiks was underway, their property and legal status was deteriorating, and the state was increasingly interfering in the lives of the communities.

Keywords: Siberia, yamskaya gon'ba, postal riding, yamshchiks (coachmen), social structure, secular and ecclesiastical self-government, corporate identity

For citation: Semenov O. V. Siberian Yamshchiks in the Structure of Russian Society until the End of the 17th Century. *Vestnik Ekaterinburgskoi dukhovnoi seminarii = Bulletin of the Ekaterinburg Theological Seminary*, 2026, no. 55, pp. 161–191. https://doi.org/10.24412/2224-5391-2026-55-161-191

Submitted on 23 March, 2026
Accepted on 24 June, 2026

К числу важнейших мероприятий Избранной рады принадлежит реформа связи, благодаря которой улучшилось качество правительственных сношений в стране. Она привела к возникновению ямских охотников (ямщиков)[1]. В литературе эта категория населения изучена слабо. Не вполне ясен общественный статус ямщиков. Зачастую исследователи обходили данный вопрос стороной либо относили ямщиков к служилым людям или тяглецам[2]. Дополнительную остроту этой проблеме придают непрекращающиеся в научной среде споры о стратификации общества допетровской России[3]. Не решаясь рассматривать ямщиков в масштабах всего государства (в силу объемности темы и регионального своеобразия), попытаемся определить их социальную природу в Сибири на раннем этапе русской колонизации края.

После выхода Москвы за Урал перед правительством встал вопрос о налаживании надежной связи с далеким и обширным регионом. С конца XVI в. на основных транспортных артериях Западной Сибири один за другим возникли Верхотурский (1600 г.), Туринский (1600 г.), Тюменский (1601 г.)[4], Демьянский и Самаровский ямы (конец 1620-х — начало 1630-х гг.)[5]. Ямская гоньба «за Камнем» была частью общероссийского организованного сообщения. Однако

[1] Для второй половины XVI–XVII вв. понятия «ямщик» и «ямской охотник» синонимичны.

[2] См., напр.: *Анхимюк Ю. В.* Уставная грамота Рязанской ямской слободе 1557 года // Русский дипломатарий. М., 2001. Вып. 7. С. 287; История Урала с древнейших времен до 1861 г. М., 1989. С. 172, 195; *Ключевский В. О.* Сочинения: в 9 т. М., 1989. Т. 6. С. 202; *Костомаров Н. И.* Домашняя жизнь и нравы великорусского народа. М., 1993. С. 46; *Хлебников Н. И.* О влиянии общества на организацию государства в царский период русской истории. СПб., 1869. С. 274–275.

[3] В этом отношении примечательна недавно увидевшая свет коллективная монография «Границы и маркеры социальной стратификации в России XVII–XX вв.», в которой на основании ограниченного круга источников и при слабом знакомстве с тогдашней действительностью была предложена новая концепция устройства московского общества допетровского времени. Ее несостоятельность блестяще показал Д. В. Лисейцев в рецензии на данную работу (Границы и маркеры социальной стратификации в России XVII–XX вв.: векторы исследования. СПб., 2018. С. 127–136; *Лисейцев Д. В.* Люди и чины: сложные вопросы социальной стратификации России XVI–XVII вв. // Российская история. 2021. № 1. С. 157–163).

[4] В 1623 г. Тюменский ям был ликвидирован, однако в 1630 г. его восстановили.

[5] *Семенов О. В.* Ямская гоньба в Сибири до конца XVII в.: проблема появления и функционирования // Cahiers du Monde russe. 2019. № 60 (1). С. 149–157, 158–163.

она имела особенности, которые в европейской части России к началу Смуты встречались в виде исключения. В Сибири вся полнота власти над правильными сношениями находилась в руках воевод, а решением вопросов, связанных с учреждением и функционированием ямов (в т. ч. их комплектованием и содержанием) целиком занималось государство. Поэтому здесь раньше, чем на большинстве территорий страны, завершился процесс превращения ямщиков в слой профессиональных перевозчиков[6].

«За Камнем» функционировали средние по размерам ямы. Всякий из них насчитывал 50 паев (вытей). Верхотурский, Туринский и Тюменский ямы размещались на Туре (соответственно при Верхотурье, Туринске и Тюмени)[7]. Демьянский и Самаровский ямы являлись отдельными, удаленными от городов поселениями. Они находились в низовьях Иртыша и подчинялись тобольским воеводам[8]. Ямщики выполняли специфические обязанности, заключавшиеся в почти круглогодичных транспортировках следовавших по государственной надобности лиц, казенных документации и грузов (на языке того времени, «служили ямскую службу»)[9]. Перевозки осуществлялись посуху и по воде. Для этого ямщики держали лошадей с упряжью, телегами, санями[10] и суда (лодки, дощаники) «со всякою снастью». Самаровцы (порою и демьянцы) «зимним путем» выставляли и нарты, запряженные собаками. Гоньба велась по нескольким направлениям. Верхотурские ямщики ездили до Соликамска, Туринска, Пелыма, в глубь Верхотурского и соседних уездов (вдобавок с 1623 по 1678 гг. они перевозили от Тагила до Верхотурья), туринские — до Верхотурья,

[6] Как правило, в европейской части России к началу XVII в. ямщиков в качестве повинности выставляли из своей среды тяглецы. Они же их содержали. Гоняя за население, ямщики сохраняли с ним тесную связь (материальную, социальную, психологическую). По истечении срока найма или при разорении они возвращались «в сохи». В случае их смерти та же участь постигала ямские семьи. Это ослабляло зависимость ямщиков от государства и препятствовало формированию на ямах устойчивых коллективов. Лишь в царствование Михаила Федоровича начался массовый перевод ямщиков на государственный набор (эта практика стала общей к концу 1640-х гг.) и обеспечение (что в большинстве случаев произошло к 1620–1621 гг.) (*Гурлянд И. Я.* Ямская гоньба в Московском государстве до конца XVII в. Ярославль, 1900. С. 220–222, 231–232).

[7] Река Тура — главная коммуникация, соединявшая бассейны Камы и Иртыша.

[8] По Нижнему Иртышу шел путь, связывавший Тобольск с севером и востоком Сибири.

[9] Право пользоваться услугами сибирских ямщиков давали подорожные грамоты. В Москве они предоставлялись Ямским приказом по памятям «о подводах» из Казанского дворца (с 1637 г. — из Сибирского приказа). В конце XVII в. (возможно, раньше) право выдачи этой разновидности проездных документов получил Сибирский приказ. На местах подорожные оформлялись управленцами различных мастей — воеводами, слободскими (в т. ч. ямскими) приказчиками, ямскими стройщиками, заставными головами и т. д.

[10] Обычно в телегу или сани впрягали одну лошадь. Однако в распутицу и «под тяжелые возы» ямщики могли предоставить «под одну подводу — по две лошади и по три». В этом случае лошадей запрягали гусем (друг за другом). Известная позднее упряжка тройкой в ряд (в центре коренник, по бокам пристяжные) в рассматриваемое время не применялась.

Тюмени, Пелыма, в глубь Туринского и близлежащих уездов, тюменские — до Туринска, Тобольска, в глубь Тюменского и смежных с ним уездов (возможно, изредка до Пелыма), демьянские — до Самаровского яма, Тобольска, «в ясашные волости», самаровские — до Демьянского яма, Сургута, Сухоруковых юрт (вероятно, иногда до Коды и Березова) и в ясачные волости. В некоторых случаях ямщики гоняли в обратную сторону и «через ямы». Со временем, по мере освоения «дальней государевой отчины», интенсивность перевозок возрастала (с определенными колебаниями)[11]. Помимо транспорта и обслуживающего персонала (проводников, кормщиков, гребцов), ямщики предоставляли путникам корм (провиант и питье)[12] и кров (с целью отдыха и ожидания готовых подвод), для чего на ямах устраивались постоялые дворы.

Наряду со служилыми, оброчниками и ружниками ямщики были «жалованными людьми». За гоньбу им выплачивалось денежное и хлебное обеспечение из казны[13]. Вдобавок они получали наделы, включавшие дворовые (усадебные) места, огородные, пахотные и луговые земли. Впрочем, с целью сокращения государственных расходов, натуральные оклады насельников большинства «закаменных» ямов почти сразу были ликвидированы. «За

[11] Подвод ямщики отпустили: *верхотурские* — в 1628/29 г. — 1 272 подводы (по другим данным, 1 310), в 1629/30–1630/31 гг. — 2 074, в 1689/90 г. — 1 422, в 1690/91 г. — 1 410, в 1697/98 г. — 1 752, в 1698/99 г. — 1 682 (по другим данным, 1 697); *туринские* — в 1629/30–1630/31 гг. выставили 2 499 подвод, в 1681/82 г. — 1 187, в 1686/87 г. — 1 498, в 1687/88 г. — 1 143, 1688/89 г. — 1 122, 1690/91 г. — 1 445, 1693/94 г. — 1 147, 1694/95 г. — 1 444, 1697/98 г. — 1 459, 1698/99 г. — 1 604; с *Тюменского яма* в 1630–1630/31 гг. — 2 144 подводы, в 1632/33 г. — 1 368, в 1686/87 г. — 1 673, в 1696/97 г. — 1 339; *самаровцы* в 1642/43 г. предоставили 648 подвод, в 1682/83 г. — 1 024, в 1684/85 г. — 824, в 1685/86 г. — 1 229, в 1686/87 г. — 889, в 1689/90 г. — 1 378, в 1690/91 г. — 1 023, в 1691/92 г. — 1 049, в 1692/93 г. — 809, в 1693/94 г. — 833, в 1694/95 г. — 1 029, в 1695/96 г. — 729, в 1696/97 г. — 1 478, в 1697/98 г. — 786, в 1698/99 г. — 941; на *Демьянском яме* путникам было выделено: в 1684/85 г. — 703 подводы (по другим данным, 792 или 831), в 1685/86 г. — 1 085, в 1686/87 г. — 846, в 1687/88 г. — 877, в 1688/89 г. — 808, в 1691/92 г. — 1 032, в 1694/95 г. — 1 067, в 1695/96 г. — 910, в 1696/97 г. — 1 290 (РГАДА. Ф. 214. Оп. 1. Кн. 47. Л. 316 об.; Кн. 761. Л. 139 об., 164, 168 об.; Кн. 801. Л. 2–68, 70–173 об., 176–266, 268–344, 519, 614, 648 об., 693; Кн. 906. Л. 184–184 об.; Кн. 938. Л. 86; Кн. 953. Л. 39, 70–70 об., 109, 138 об.; Кн. 971. Л. 109, 179–269; Кн. 998. Л. 108; Кн. 1066. Л. 188 об.; Кн. 1102. Л. 177; Кн. 1130. Л. 199–334; Кн. 1154. Л. 29 об., 62, 84, 85 об.; Кн. 1208. Л. 50 об. – 51, 89 об., 132 об., 177 об., 283–285, 323 об. – 324, 365 об. – 367 об., 407 об. – 409, 446–447 об., 490–492, 530 об. – 532, 592–593 об., 650–651 об., 710 об.; Кн. 1210. Л. 130 об.; Кн. 1231. Л. 10–87; Кн. 1240. Л. 114 об., 124 об., 125 об., 131 об.; Оп. 3. Стб. 46. Л. 4; Стб. 593. Л. 64–65; Стб. 990. Л. 26–27, 116, 140; СПбФ АРАН. Ф. 21. Оп. 4. Кн. 2. Л. 146 об. – 147).

[12] Как правило, на ямах ездоки получали продовольствие и питье по «указной» (фиксированной) или свободной цене. В ряде случаев ямщики снабжали путников кормом за свой счет (или выделяли на него деньги).

[13] При учреждении ямов паевая норма жалованья составляла: для верхотурских ямщиков — 20 руб., 12 четей ржи и овса, для демьянцев и самаровцев — 20 руб., 20 четей ржи и 20 четей овса. На Туринском и Тюменском ямах на выть приходилось 15 руб. и, вероятно, какое-то хлебное обеспечение (РГАДА. Ф. 214. Оп. 3. Стб. 448. Л. 41, 87, 91, 149, 150; Стб. 593. Л. 90, 109; Стб. 990. Л. 131, 152, 153; Ф. 1111. Оп. 1. Стб. 304/2. Л. 477; АИ. СПб., 1841. Т. 3. № 78. С. 74; № 106. С. 150).

хлебное жалованье» им велели «служить с пашни». В тобольское воеводство кн. Ю. Я. Сулешева с ямских сверхокладных пахотных угодий в казну стал выделяться «пятый сноп» (1624 г.)[14]. Служба «с земли» сближала ямщиков с приборными служилыми людьми (которых тоже активно переводили «на пашню»)[15], а то, что они в известной степени становились земледельцами, — с тяглецами. Лишь самаровцы в ходе упорной борьбы отстояли свои хлебные оклады, поскольку в районе их проживания почвенно-климатические условия (заболоченная местность и суровый климат) не позволяли заниматься полевым земледелием[16]. Что касается денежного и земельного обеспечения, то на протяжении XVII в. его размеры менялись[17]. Кроме того, с конца 1680-х гг. си-

[14] Рента с ямских «лишних» пашен в размере 20% урожая взималась до конца XVII в., за исключением непродолжительного периода в конце 1680-х — начале 1690-х гг., когда тюменские и туринские ямщики платили «десятый сноп» (РГАДА. Ф. 214. Оп. 3. Стб. 990. Л. 124; Оп. 4. Стб. 94. Л. 45; СПбФ АРАН. Ф. 21. Оп. 4. Кн. 6. Л. 276 об.).

[15] Перевод служилых людей сибирских городов и острогов «на пашню» вместо хлебного жалованья широко практиковался со времен тобольского воеводства Ю. Я. Сулешева. Впрочем, даже в рамках отдельно взятого гарнизона часть ратников могла сохранять (частично или полностью) хлебные оклады. Другим отличием в положении служилых людей от ямщиков было то, что с их «лишней» запашки в государевы житницы выделялась меньшая часть урожая — «десятый сноп» (во всяком случае, до второй половины XVII в.). Вероятно, в этом отношении целесообразней сравнивать ямщиков не со всеми приборными служилыми, а с беломестными казаками. Последние составляли военную силу слобод и зачастую обеленная пашня целиком заменяла им хлебное (порою и денежное, и соляное) жалованье.

[16] С 1641/42 г. самаровским ямщикам выдавалось 10 четей ржи и 10 четей овса на пай (за исключением 1642/43–1643/44 гг., когда натуральное жалованье им не предоставлялось), с 1651/52 г. и до конца XVII в. — 20 четей ржи и 20 четей овса (*Семенов О. В.* Правительственная связь на севере Западной Сибири в конце XVI–XVII вв. // Очерки истории ХМАО — Югры. М.; Ханты-Мансийск, 2020. С. 224–225).

[17] Верхотурские ямщики к 1619 г. получали 7 руб. на пай, с 1619/20 г. — 10 руб., с 1621/22 г. — 15 руб., с 1630/31 г. — 20 руб., с 1644/45 г. — 22 руб., с 1653/54 г. — 25 руб., с 1660/61 г. до 1698/99 г. включительно — 28 руб., с 1700 г. — 20 руб. Оклады тюменских ямщиков к началу 1620-х гг. составляли 7 руб. на выть, с 1630 г. — 10 руб., с 1634/35 г. — 20 руб., с 1659/60 г. — 23 руб., с 1663/64 г. до начала XVIII в. — 20 руб. Насельникам Туринского яма к началу 1620-х гг. выплачивалось 10 руб. на пай, с 1632/33 г. (или с 1633/34 г.) — 20 руб., с 1660/61 г. — 23 руб., с 1664/65 г. до начала XVIII в. — 20 руб. Демьянцам с 1649/50 г. предоставлялось 14 руб. на выть, с 1651/52 г. — 20 руб., с 1661/62 г. — 23 руб., не позднее 1664/65 г. и до начала XVIII в. — 20 руб. На Самаровском яме на пай приходилось: с 1649/50 г. — 26 руб., с 1651/52 г. — 20 руб., с 1660/61 г. — 23 руб., не позднее 1664/65 г. и до начала XVIII в. — 20 руб. Окладные пашни верхотурских, туринских и тюменских ямщиков в начале XVII в. достигали 20 четей «в поле, а в дву потому ж» на пай. С 1624 г. они были сокращены до 7 четей «в поле» для Верхотурского яма и 10 четей — Туринского яма. Жителям возрожденного в 1630 г. Тюменского яма установили 10 четей в каждом поле на пай. С 1630/31 г. для верхотурских ямщиков норма пашни выросла до 15 четей «в поле», а в 1648 г. до 20 четей. Не позднее 1647/48 г. к 20 четям в каждом поле были возвращены пахотные угодья туринских и тюменских ямщиков. В 1688/89 г. оклад насельников Тюменского и Туринского ямов вырос вдвое однако с начала 1690-х гг. он снова составлял 20 четей «в поле». Демьянцам изначально полага-

бирским ямщикам с отдельных категорий ездоков шли прогоны — небольшая арендная плата за подводы (по 3 денги с подводы за 10 верст пути)[18].

Заинтересованное в качественной связи, государство наделяло ямщиков льготами. Часть пожалований напрямую касалась их профессиональных обязанностей, другие имели к ним опосредованное отношение. Приведем примеры. В конце 1600 г. жители Верхотурского яма (до окончательного обустройства) получили 3-годичную отсрочку от уплаты долгов частным лицам[19]. Извест-

лось 10 четей «в поле» на выть. Не позднее 1658/59 г. их пашни были увеличены до 20 четей в каждом поле (Архив СПб ИИ РАН. Ф. 28. Оп. 1. Стб. 572. Л. 13; РГАДА. Ф. 214. Оп. 1. Кн. 5. Л. 201 об.; Кн. 10. Л. 80; Кн. 21. Л. 66–66 об., 125 об., 132, 133, 143 об.; Кн. 368. Л. 180, 216, 302 об.; Кн. 450. Л. 190; Кн. 585. Л. 133 об. – 134; Кн. 656. Л. 142; Кн. 845. Л. 332, 337–338 об.; Кн. 853. Л. 300–300 об., 315 об.; Кн. 906. Л. 20; Кн. 938. Л. 25 об. – 26, 27; Кн. 953. Л. 58–58 об.; Кн. 971. Л. 8 об., 12, 21 об., 25; Кн. 1010. Л. 18, 129; Кн. 1066. Л. 133 об.; Кн. 1102. Л. 117 об.; Кн. 1122. Л. 585–585 об.; Кн. 1130. Л. 336–336 об.; Кн. 1176. Л. 353 об.; Кн. 1210. Л. 13 об., 15, 67; Кн. 1214. Л. 244–244 об.; Кн. 1231. Л. 1–7 об.; Кн. 1240. Л. 66; Кн. 1267. Л. 612 об.; Кн. 1380. Л. 191–191 об.; Оп. 3. Стб. 14. Л. 212; Стб. 46. Л. 5, 6, 7–8; Стб. 107. Л. 30; Стб. 134. Л. 321; Стб. 354. Л. 104, 105; Стб. 376. Л. 16; Стб. 448. Л. 91, 158; Стб. 476. Л. 176; Стб. 499. Л. 140; Стб. 593. Л. 15–16, 23, 25, 26, 29, 37, 41–42, 45, 51, 62–65, 66, 67, 69, 74, 84, 88, 101–103, 115, 119; Стб. 611. Л. 285; Стб. 632. Л. 186, 187–188, 190; Стб. 689. Л. 60, 186; Стб. 701. Л. 52, 99, 100, 101, 102; Стб. 712. Л. 137, 142–145; Стб. 731. Л. 21; Стб. 735. Л. 205, 279 об.; Стб. 749. Л. 449–450, 466, 469; Стб. 768. Л. 234; Стб. 817. Л. 1, 2, 24, 36, 116, 285, 293, 295, 312, 331; Стб. 818. Л. 32, 52, 54, 511, 513, 514–514 об., 515, 523–524, 526, 529, 531, 532; Стб. 884. Л. 236, 415, 416–417, 422–423; Стб. 897. Л. 152, 249, 254; Стб. 900. Л. 257, 257 об.; Стб. 907. Л. 362, 407; Стб. 936. Л. 410; Стб. 959. Л. 168; Стб. 967. Л. 92; Стб. 983. Л. 355; Стб. 990. Л. 23, 109, 111, 113, 114, 119, 123–124, 130; Стб. 1015. Л. 195; Стб. 1021. Л. 41, 42, 44, 86, 86 об.; Стб. 1052. Л. 75, 315; Стб. 1056. Л. 317; Стб. 1071/1. Л. 48, 49; Стб. 1071/3. Л. 93; Стб. 1181. Л. 3, 26; Стб. 1187. Л. 115, 117, 261; Стб. 1202. Л. 335; Стб. 1260. Л. 289; Стб. 1409. Л. 3, 6, 8, 14; Стб. 1559. Л. 504; Стб. 1603. Л. 6; Стб. 1693. Л. 16; Оп. 4. Стб. 94. Л. 26–27, 42, 43, 44–45; Оп. 5. Кн. 261. Л. 1607 об. – 1634, 1637 об. – 1649; Ф. 1111. Оп. 1. Стб. 93. Л. 23–24; Стб. 141. Л. 14; Стб. 148/2. Л. 392; Стб. 149/2. Л. 207–208, 211; Стб. 187. Л. 201–202; Стб. 215/1. Л. 103; Стб. 285. Л. 104; Стб. 304/2. Л. 476, 477; Оп. 2. Стб. 55. Л. 1, 6; Стб. 389. Л. 49; Стб. 442. Л. 137; Стб. 542. Л. 86; Оп. 4. Кн. 1. Л. 92 об.; Кн. 4. Л. 20; СПбФ АРАН. Ф. 21. Оп. 4. Кн. 2. Л. 147, 149 об., 152–153; Кн. 6. Л. 275 об., 276 об.; ТИАМЗ. КП. 12700. Л. 46, 111; КП. 12712. Л. 83, 186 об.; АИ. Т. 3. № 78. С. 74; № 86. С. 86; № 106. С. 150; СПб., 1842. Т. 4. № 22. С. 54, 55; СПб., 1842. Т. 5. № 1. С. 1; АЮБ. СПб., 1864. Т. 2. № 143. Стб. 303; СПб., 1884. Т. 3. № 327. Стб. 258–260; ДАИ. СПб., 1851. Т. 4. № 68. С. 183–184; № 89. С. 228–229; № 96. С. 237; СПб., 1859. Т. 7. № 54. С. 272; *Лопарев Х. М.* Самарово, село Тобольской губернии и округа: Хроника, воспоминания и материалы о его прошлом. Тюмень, 1997. С. 151–152; *Миллер Г. Ф.* История Сибири. М., 2000. Т. 2. № 484. С. 635; Первое столетие сибирских городов: XVII век. Новосибирск, 1996. № 21. С. 65, 66; № 51. С. 137, 140, 154; РИБ. СПб., 1884. Т. 8. № 11. Стб. 646; № 12. Стб. 887–888; *Шашков А. Т.* Самаровский ям и его жители в XVII в. // Западная Сибирь: прошлое, настоящее, будущее. Сургут, 2004. С. 77–87).

[18] Путники платили прогоны из личных средств или сумм, выделенных государством: в столице с 1639 г. — приказом-отправителем, в регионах — местными властями (об установлении этой формы вознаграждения для сибирских ямщиков см.: *Семенов О. В.* Организация профессиональной ямской гоньбы в Зауралье и Сибири в XVII в.: введение прогонов // Гуманитарная академическая наука Урала: приоритеты и перспективы исследовательского поиска: мат-лы Всеросс. научн. конф. Екатеринбург, 2013. С. 200–207).

[19] АИ. СПб., 1841. Т. 2. № 35. С. 33.

ны случаи, когда власти освобождали ямщиков от процентов по частным займам[20]. В 1601 г. насельники Туринского яма добились права на беспошлинную доставку в Туринск приобретенных ими для личных нужд в Соликамске и Верхотурье лошадей и инвентаря (сошников, серпов, кос, топоров и др.)[21]. В начале XVII в. верхотурские ямщики сетовали на запрет иметь во дворах мыльни, отчего они вынуждены были «з женами и з детми» ездить «в город (Верхотурье. — *О. С.*)» в государеву баню — «летом — в судех рекою, а зимою — в санях». Грамотой от 29 января 1602 г. челобитчикам разрешалось «про свою нужу бани ставити и… в них паритца с своими семьями». Однако воеводы должны были следить за тем, чтобы они сторонних лиц («торговых приезжих людей и гулящих казаков») мыться к себе не пускали[22]. В 1606 г., в ответ на жалобы насельников Тюменского и Туринского ямов, что их «суды… погнили и розвалялись», верхотурской администрации предписывалось распорядиться «делати» в Верхотурье «плотником стругов гребных з десять». Транспорт следовало отправить в Тюмень и Туринск для раздачи «для гонеб ямским охотником»[23]. В 1607 г. тюменским и туринским ямщикам была выделена казенная подмога для приобретения лошадей «против верхотурских ямских охотников» — по 5 руб. на пай. Последние получили деньги тогда же или незадолго до описываемых событий[24]. В 1613/14 г. власти ссудили верхотурских ямщиков 50 четями овса «на семена». Впрочем, урожай «побило морозом». Поэтому ямщики просили об отсрочке уплаты «заемного хлеба». Грамотой от 13 января 1615 г. воеводе Б. Л. Зюзину возбранялось править с челобитчиков зерно до следующего урожая, «а как новь поспеет, и ты б (воевода. — *О. С.*) у них тот хлеб велел взяти в наши (государевы. — *О. С.*) житницы»[25]. В конце 1630 г. пошлина с судебного процесса для верхотурских ямщиков была ограничена минимальной ставкой — алтын с рубля. Между тем для остального русского населения Верхотурского уезда она составляла гривну с рубля[26]. На протяжении XVII в. выходили указы, гарантировавшие ямщикам возврат водного и сухопутного

[20] Верхотурские грамоты конца XVI — начала XVII в. / *сост. Е. Н. Ошанина*. М., 1982. Вып. 1. № 85. С. 137.

[21] РГБ. Ф. 256. Картон 47. Ед. хр. 40. Л. 1–2.

[22] Архив СПб ИИ РАН. Ф. 28. Оп. 1. Стб. 4. Л. 1–2. Запрет населению иметь мыльни преследовал в первую очередь финансовую цель — извлечь максимальную прибыль от эксплуатации казенных бань.

[23] РГАДА. Ф. 1111. Оп. 1. Стб. 126. Л. 2.

[24] РГБ. Ф. 256. Картон 47. Ед. хр. 81. Л. 1; Верхотурские грамоты конца XVI — начала XVII в. / *сост. Е. Н. Ошанина*. М., 1982. Вып. 2. № 132. С. 202.

[25] Архив СПб ИИ РАН. Ф. 28. Оп. 1. Стб. 19. Л. 1.

[26] Ранее для верхотурских ямщиков пошлина за вершение дела с проигравшей стороны тоже составляла с рубля по гривне (СПбФ АРАН. Ф. 21. Оп. 4. Кн. 2. Л. 147 об., 151).

транспорта (или компенсацию в случае его утраты по вине ездока)[27] и его оперативное использование[28], регламентировавшие сроки гоньбы[29], численность

[27] В ответ на жалобы верхотурских ямщиков на насилия проезжающих грамотой от 6 августа 1609 г. воеводам С. С. Годунову и И. М. Плещееву поручалось следить за тем, чтобы подводы «ис-под гонцов» возвращались целыми (вплоть до того, чтобы управленцы «сами» «осматривали» транспорт и «отдавали проводником перед собою»), а «в палых и в надсаженых» лошадях чинить управу «тотчас безволокитно», дабы «ямским охотником нужи не было». Наказанием для ездока, изувечившего лошадь, был штраф в пользу пострадавшей стороны, который, вероятно, равнялся цене животного на местном рынке. Грамотой от 25 января 1636 г. верхотурской администрации предписывалось отписать туринскому воеводе, чтобы тот «мимо Туринского острогу верхотурских гонебных ямских судов на Тюмень» не пропускал. Транспорт следовало возвращать верхотурским ямщикам, а «воевод и всяких служилых людей» отправлять далее «в туринских гонебных ямских судех». После того как в марте 1689 г. тюменские ямщики (из-за «безконьства») пропустили до Тобольска под направлявшимися «в Дауры» служилыми людьми 62 лошади «с санми и с хомутами» туринских ямщиков, за эти «проводные подводы» они вынуждены были заплатить последним «дорогою ценою» (Архив СПб ИИ РАН. Ф. 28. Оп. 1. Стб. 273. Л. 10–11; РГАДА. Ф. 214. Оп. 3. Стб. 990. Л. 111; РГБ. Ф. 256. Картон 47. Ед. хр. 104. Л. 3).

[28] Согласно указу от 6 марта 1673 г. (вероятно, имевшему общегосударственный характер), лицо, получившее по подорожной транспорт, обязывалось «не мешкая» отправляться в путь. Ему запрещалось удерживать ямские подводы свыше двух дней. На нарушителя следовало жаловаться центральным властям. По предположению И. Я. Гурлянда, «едва ли можно сомневаться», что этот указ «повторил лишь то, что не раз было устанавливаемо и раньше». Действительно, отчасти он перекликался с постановлением Ямского приказа от 1620/21 г. (относилось к европейской части России), которым вводился штраф для «гонцов», удерживавших «у себя на дворе» (вместо поездки) ямские подводы «дни два или три»: с виновного предписывалось «править за те простойные дни, смотря по люцкому и по конскому корму по купле, проесть (расходы. — *О. С.*) и отдавать ямщикам» (Законодательные акты Русского государства второй половины XVI — первой половины XVII века. Тексты. Л., 1986. № 105. С. 105; ПСЗРИ. Собр. 1-е. СПб., 1830. Т. 1. № 542. С. 928; *Гурлянд И. Я.* Ямская гоньба… С. 255–256).

[29] Судя по всему, в 1644 г. за верхотурскими ямщиками было подтверждено право (возможно, предоставленное им еще в конце XVI в.) не гонять в распутицу: осеннюю — к Соликамску (после 1 сентября до установления санного пути) и весеннюю — к Туринску (после 25 марта до вскрытия Туры). Исключение делалось для «скорых гонцов», которых запрещалось задерживать. Трудно допустить, чтобы тогда не регламентировались сроки перевозок и для других ямов по Туре. В августе 1656 г. тюменские и туринские ямщики добились подтверждения не гонять в распутицу (с некоторыми изменениями времени транспортировок): после Благовещения (25 марта) и «после Сергиева дни» (25 сентября), кроме «гонцов», посланных «наспех» для государевых «скорых» дел. Вероятно, к концу 1670-х гг. тюменские и туринские ямщики утратили эту льготу. В феврале 1681 г. тюменских, а в мае 1681 г. туринских ямщиков освободили от перевозок в весеннюю распутицу (с Благовещения до «полой воды»), за исключением «бояр наших и воевод и дьяков, которые поедут на воеводство в Тоболеск, и скорых гонцов». В 1680/81 г. схожее пожалование получили верхотурские ямщики: право не гонять в весеннюю распутицу (после Благовещения до вскрытия рек), за исключением «скорых гонцов» и тобольских воевод. В 1685 г. тюменские ямщики располагали правом никому не давать подвод с 25 марта (до водного пути) и с 1 октября (до «зимнего пути»), кроме «скорых гонцов» и тобольских воевод. На нижнеиртышских ямах в первые годы их функционирования время транспортировок не ограничивалось. В 1643 г. на это жаловались демьянские ямщики. Они просили о выдаче соответствующей «указной оберегательной грамоты».

предоставляемых путникам подвод[30], вес перевозимого груза[31], уточнявшие

Реакция властей нам неизвестна. В 1683/84 г. самаровцев и демьянцев освободили от гоньбы под воеводами и «всяких чинов» людьми весной (после 25 марта до начала судового хода) и осенью (после 1 октября до установления «зимнего пути»), «опричь скорых гонцов» (РГАДА. Ф. 214. Оп. 3. Стб. 354. Л. 29, 30, 31, 39–44; Стб. 448. Л. 17; Стб. 496. Л. 58, 226; Стб. 560. Л. 578; Стб. 731. Л. 159; Стб. 907. Л. 394, 394 об.; Стб. 1187. Л. 171, 181–184, 186; Оп. 4. Стб. 94. Л. 3–4, 32–33; СПбФ АРАН. Ф. 21. Оп. 4. Кн. 6. Л. 166; АИ. Т. 3. № 234. С. 393–395).

[30] О запретах сибирским властям отпускать в столицу подводы «с невеликою казной» и «лишних гонцов», нормах транспорта и обслуживающего персонала для лиц, отправлявшихся из Москвы за Урал, регламентации зимнего транспорта и водных подвод в крае см.: РГАДА. Ф. 214. Оп. 1. Кн. 487. Л. 54 об. – 55; Оп. 3. Стб. 72. Л. 363, 364; Стб. 448. Л. 125, 125 об., 126, 127, 128, 129–130, 133–134; Стб. 496. Л. 79–82; Стб. 731. Л. 47, 49, 52, 53, 54, 56–57, 58, 66, 71; Стб. 749. Л. 452, 453; Стб. 907. Л. 378–379, 620–622, 623–624; Стб. 936. Л. 293–295, 299–303; Стб. 967. Л. 50–51, 52–53; Стб. 990. Л. 181 об.; Стб. 1187. Л. 173, 174, 175, 176, 178; Оп. 4. Стб. 94. Л. 1, 6 об., 10, 26, 35; Ф. 1111. Оп. 1. Стб. 264/1. Л. 227–228, 230–235; СПбФ АРАН. Ф. 21. Оп. 4. Кн. 6. Л. 242–243, 243 об. – 244 об.; АИ. Т. 4. № 190. С. 361–362; № 209. С. 445; Т. 5. № 25. С. 36–38; № 240. С. 431; Верхотурские грамоты конца XVI — начала XVII в. Вып. 1. № 37. С. 80; ДАИ. Т. 4. № 59. С. 161; № 114. С. 269; № 138. С. 359; СПб., 1857. Т. 6. № 127. С. 376; Т. 7. № 70. С. 330; Законодательные акты… № 152. С. 128; № 154. С. 129; № 170. С. 141; № 171. С. 141; № 179. С. 145; № 187. С. 148; *Миллер Г. Ф.* История Сибири. М., 1999. Т. 1. № 39. С. 383; ПСЗРИ. Собр. 1-е. СПб., 1830. Т. 3. № 1594. С. 371; № 1595. С. 393; № 1670. С. 549, 594; РИБ. СПб., 1875. Т. 2. № 61. Стб. 139; *Оглоблин Н. Н.* Обозрение столбцов и книг Сибирского приказа (1592–1768 гг.). М., 1901. Ч. 4. С. 28; Прибыльные дела сибирских воевод и таможенных голов XVII — начала XVIII в. / *авт. вступ. ст. и комм., сост. М. О. Акишин.* Новосибирск, 2000. С. 240; *Гурлянд И. Я.* Ямская гоньба… С. 200).

[31] На рубеже XVI–XVII вв. в Сибири вес клади для конной подводы еще не регламентировался. Грамотой от 29 января 1602 г. верхотурским ямщикам позволялось перевозить на лошадях грузы в объеме, «почему они похотят, толко б за тем нашей (царской. — *О. С.*) казне на Верхотурье… мотчанья не было». Судя по всему, в Смуту (или еще до гражданской войны) «за Камнем» утвердились те же нормы поклажи, что и в европейской России — 15 п. (245,7 кг) для санной подводы и 4 п. (65,52 кг) вьючным способом (при отсутствии седока). В царствование Михаила Федоровича грузоподъемность санного транспорта для Верхотурского (с 1630/31 г.), Тюменского (с 1634/35 г.) и, видимо, Туринского ямов была доведена до 25 п. (409,5 кг), тележного — до 20 п. (327,6 кг). В дальнейшем «указный вес» менялся. В 1653/54 и 1655/56 гг. тюменские ямщики перевозили на санях 20 п. клади, в 1658 г. — 15, с 1677/78 г. — снова 20. В 1666 г. для туринских ямщиков была установлена 15-пудовая величина груза на санную подводу, подтвержденная за ними в 1686 г. В 1669 г. верхотурские ямщики помещали на сани 15 п. поклажи, в 1698 г. — 20. «Указный вес» для тележной подводы неизвестен. Еще меньшими сведениями о норме клади мы располагаем для ямов в низовьях Иртыша. С 1691 г. самаровцы и демьянцы перевозили на санном транспорте «против… руских стройных ямов»: без седока — 20 п., с седоком — 15 п. Кроме того, они были заинтересованы в регламентации размера груза для собачьих упряжек. В середине XVII в. самаровцы обратились в Сибирский приказ с просьбой о транспортировке на нарте 6 п. (98,28 кг) поклажи с учетом «проводничьего корма». Ответная грамота от 30 июня 1651 г. содержала весьма расплывчатую формулировку. Тобольским воеводам предписывалось «велеть на нарты класть по сколку пуд пригоже, чтоб ямским охотником… в нартной гонбе оскорбленья не было». К 1691 г. на Самаровском яме «указный вес» для собачьей упряжки составлял 4 п. (62,52 кг) (Архив СПб ИИ РАН. Ф. 28. Оп. 1. Стб. 4. Л. 2; РГАДА. Ф. 214. Оп. 3. Стб. 46. Л. 19, 20, 27; Стб. 448. Л. 125, 127, 134; Стб. 593. Л. 33; Стб. 689. Л. 380–382, 385, 385 об.; Стб. 731. Л. 56; Стб. 936. Л. 304–305; Оп. 4. Стб. 94.

круг лиц, которые могли пользоваться организованным сообщением[32] и документы, дававшие на это право[33].

Тем не менее положение сибирских ямщиков нельзя считать привилегированным. С основания ямов оно было непростым (в материальном и правовом отношениях тяжелее сравнительно с ямщиками в европейской части России) и со временем ухудшалось. В первую очередь это объяснялось спецификой ямской службы и местности: суровыми природными условиями[34], недостаточной освоенностью территории[35], неважным состоянием сухопутных коммуникаций (особенно в осеннюю и весеннюю распутицу), большими разгонами[36],

Л. 2, 5 об. – 6 об., 26, 46, 57; Стб. 164. Л. 1, 1 об., 3; Ф. 1111. Оп. 2. Стб. 531. Л. 47, 49; СПбФ АРАН. Ф. 21. Оп. 4. Кн. 2. Л. 146, 148 об., 151; Кн. 6. Л. 262 об. – 263).

[32] В 1635/36 г. «по указу великого государя… в грамоте» верхотурским воеводам предписывалось отправлять «с Верхотурья… в Верхотурской уезд» по служебным поручениям местных детей боярских не на ямских подводах, а «на своих лошадях, потому что берут они государево денежное и хлебное жалованье, а иные… пашут пашни». В 1678 г., в ответ на жалобы тюменских ямщиков, что духовенство и софийские дети боярские «для всяких софейских и митропольих дел» при поездках через Тюмень «Тоболского и Верхотурского уезду в слободы, во многие места, и к Руси» пользовались ямским транспортом, в города Тобольского и Томского разрядов были отправлены грамоты. Согласно им, служителям Тобольского архиерейского дома следовало «ездить на монастырских и на митропольих подводах». К услугам ямщиков они могли прибегать только при посылках в Москву «со святынею» и митрополичьими отписками (РГАДА. Ф. 214. Оп. 3. Стб. 936. Л. 300, 301; Стб. 1187. Л. 173, 176; Ф. 1111. Оп. 1. Стб. 264/1. Л. 230–233; Оп. 2. Стб. 456. Л. 10; СПбФ АРАН. Ф. 21. Оп. 4. Кн. 6. Л. 243 об., 244; АИ. Т. 5. № 25. С. 37–38).

[33] В 1678 г. тюменские ямщики жаловались, что отслужившие свой срок представители воеводской администрации покидали Сибирь по тобольским подорожным, в которых прописывалось «вдвое и болши» положенных по закону подвод. Это было злоупотреблением. Ответными грамотами от 30 августа 1678 г. управленцам всех «закаменных» городов и острогов наказывалось пользоваться московскими проездными документами, «а по тоболским и иных сибирских городов по подорожным подвод им и детем, и братьям, и племянником, и людем их, и под запасы в Сибири и из Сибири никому не давать» (РГАДА. Ф. 214. Оп. 3. Стб. 907. Л. 379–380; Стб. 936. Л. 299–301; Оп. 4. Стб. 94. Л. 26; Ф. 1111. Оп. 1. Стб. 264/1. Л. 230–231; СПбФ АРАН. Ф. 21. Оп. 4. Кн. 6. Л. 243 об., 244; АИ. Т. 5. № 25. С. 37–38).

[34] За Уралом зимы были более снежными и морозными, чем в остальной России.

[35] В XVII в. более или менее была заселена дорога между Верхотурьем и Тобольском, тогда как территории вдоль Бабиновского тракта и от разрядного центра вниз по Иртышу в основном оставались «пустыми местами». Необжитость пространств делала проблематичной аренду подвод и покупку в пути продовольствия. Зачастую «кормы свои и конские» ямщики вынуждены были везти с яма.

[36] Расстояния, на которые осуществляли транспортировки сибирские ямщики, лишь по основным направлениям составляли: между Верхотурьем и Соликамском — ок. 266 км, Верхотурьем и Пелымом — ок. 198 км (посуху), Верхотурьем и Туринском — ок. 207–219 км (посуху) или ок. 323 км (по воде), Туринском и Тюменью — ок. 162 км (посуху) или ок. 245 км (по воде), Туринском и Пелымом — ок. 296 км (посуху), Тюменью и Тобольском — ок. 243 км (посуху) или ок. 372 км (по воде), Демьянским ямом и Тобольском — ок. 327 км (посуху или по воде), ямами Демьянским и Самаровским — ок. 308 км (посуху или по воде), Самаровским ямом и Сухоруковыми юртами — ок. 110 км (посуху или по воде), Самаровским и Сургутом — ок. 290 км (посуху или по воде).

поджидавшими на дорогах опасностями[37], значительностью вызванного перегрузками и эпидемиями конского падежа, «обидами и насилствами» властей и проезжих «всяких чинов людей»[38]. Бедственную ситуацию усугубляла правительственная политика, нацеленная на сокращение расходов и повышение доходов казны[39]. Несмотря на рост перевозок («безмерную скорую гоньбу»), государство отказывалось от увеличения числа паев на ямах. Нехватка подвод вынуждала ямщиков арендовать их на стороне «дорогою ценою» (у посадских, крестьян, стрельцов, церковных дьячков и т. д.). Потраченные при этом деньги (нередко занятые у государства и частных лиц) им не компенсировались[40]. Жалованья ямщикам недоставало. Речь шла не только о денежном[41] и натураль-

В европейской части России обычными были «перегоны» 30–50 верст. Встречались и более высокие показатели, однако они все равно уступали нагрузкам сибиряков.

[37] Дело не только в промышлявших на дорогах «лихих людях», но и в военной опасности. В XVII в. Верхотурский, Туринский и Тюменский уезды подвергались набегам «немирных соседей» (Кучумовичей, калмыков и др.), а среди аборигенов сохранялось недовольство русской властью.

[38] Источники изобилуют примерами того, как воеводы и их агенты «для бездельных корыстей» «наметывали» на ямщиков свои «изделия», ездоки «имали сверх подорожных подводы лишние» (или требовали за них денежную компенсацию), нагружали их «болшою кладью», игнорировали сроки перевозок, самовольно меняли маршруты, присваивали себе ямской транспорт и т. д. (Архив СПб ИИ РАН. Ф. 28. Оп. 1. Стб. 572. Л. 9; РГАДА. Ф. 214. Оп. 1. Кн. 1154. Л. 45; Кн. 1208. Л. 47 об.; Оп. 3. Стб. 263. Л. 134–135, 370, 371; Стб. 348. Л. 167, 168; Стб. 354. Л. 222; Стб. 448. Л. 128; Стб. 480. Л. 193, 205, 207–208; Стб. 496. Л. 56–58, 222–223; Стб. 505. Л. 124; Стб. 593. Л. 31, 33, 59–60; Стб. 689. Л. 380; Стб. 731. Л. 55, 154–155, 156–157; Стб. 749. Л. 451; Стб. 787. Л. 2–49 об.; Стб. 818. Л. 523; Стб. 884. Л. 236, 238; Стб. 936. Л. 305; Стб. 967. Л. 13; Стб. 1181. Л. 3, 26–27, 72; Стб. 1187. Л. 180, 190–192, 194, 196, 203, 203 об.; Оп. 4. Стб. 94. Л. 5, 27, 30, 34; Ф. 1111. Оп. 1. Стб. 139/1. Л. 115, 116–117; Оп. 2. Стб. 389. Л. 49–50; РГБ. Ф. 256. Картон 47. Ед. хр. 104. Л. 1; СПбФ АРАН. Ф. 21. Оп. 4. Кн. 6. Л. 165 об. – 166, 263; АИ. Т. 3. № 78. С. 75; *Лопарев Х. М.* Самарово… С. 11–12, 152–153).

[39] Все более бесцеремонное отношение властей к сибирским ямщикам на протяжении XVII в. объяснялось тем, что государство уже не столь остро нуждалось в правильных сношениях в крае, как в первые десятилетия его русской колонизации.

[40] На аренду подвод верхотурские ямщики израсходовали: в 1617/18 г. — 925 руб. 61 коп., в 1628/29 г. — 847 руб. 40 коп., в 1629/30–1630/31 гг. — 1 305 руб. 20 коп., в 1685/86 г. — 2 850 руб.; туринские: в 1629/30–1630/31 гг. — 1 710 руб. 21,5 коп.; тюменские: в 1630–1630/31 гг. — 597 руб. 47 коп., в 1632/33 г. — 467 руб. 16 коп.; демьянские: в 1641/42 г. — 1 189 руб. 41 коп., в 1689/90 г. — 1 245 руб. 68 коп.; самаровские: в 1642/43 г. — 1 224 руб. 5 коп., в 1643/44 г. — 780 руб. 80 коп., в 1644/45 г. — 855 руб. 30 коп., в 1645/46 г. — 942 руб. 20 коп., в 1682/83 г. — 777 руб. 64 коп., в 1684/85 г. — 732 руб. 95 коп., в 1685/86 г. — 1 185 руб. 86 коп., в 1686/87 г. — ок. 600 руб., в 1689/90 г. — 949 руб. 40 коп., в 1690/91 г. — 681 руб. 10 коп., в 1691/92 г. — 585 руб. 55 коп., в 1692/93 г. — 516 руб. 46 коп., в 1693/94 г. — 464 руб. 25 коп., в 1694/95 г. — 544 руб. 71 коп., в 1695/96 г. — 383 руб. 1 коп., в 1696/97 г. — 798 руб. 54 коп., в 1697/98 г. — 358 руб. 2 коп. (РГАДА. Ф. 214. Оп. 1. Кн. 47. Л. 316 об.; Кн. 801. Л. 347–418; Кн. 1208. Л. 48 об. – 51, 87 об. – 89 об., 130 об. – 132 об., 175 об. – 177 об., 284, 285, 323, 324, 365 об. – 367 об., 407 об. – 409 об., 446–447 об., 490 об. – 492, 530 об. – 532, 592–593 об., 650 об. – 651, 651 об. – 652; Оп. 3. Стб. 46. Л. 4; Стб. 593. Л. 64–65; Стб. 749. Л. 451; Стб. 990. Л. 140, 142; Стб. 1071/1. Л. 46–47; АИ. Т. 3. № 78. С. 74).

[41] Размеры денежного жалованья сибирских ямщиков были сопоставимы с окладами ямщиков

ном обеспечении[42], но и об окладных пашнях[43]. Выплата денежного жалованья порою задерживалась, процедура его получения (как и хлебных окладов для самаровцев) была неудобной[44], частично оно могло заменяться «товарами» (тканями, реже — пушниной худшего и среднего качества, кожами, одеждой, воском и др.). «Товарная казна» выдавалась ямщикам по «указной (не соответствующей рыночной. — *О. С.*) цене». Они сбывали ее еще дешевле. Не имелось за Уралом уставных ямских грамот, предоставлявших населению многих ямов в европейской части России широкую судебно-административную автономию и финансовые привилегии[45]. Сибирские ямщики привлекались к разнообразным государственным повинностям: городовой, дорожной, судовой, огораживанию полей десятинной пашни, обслуживанию экспедиций по поиску месторождений полезных ископаемых, погрузке хлеба на казенные суда, уплате чрезвычайных налогов и т. д.[46] Это сближало их с тяглецами. Отзвуком

в европейской части России, которых, как уже говорилось, после Смуты массово стали переводить на казенное содержание. Однако необходимо учитывать, что за Уралом ассортимент товаров был скромнее, а цены на большинство из них выше.

[42] Самаровцы даже после восстановления с 1651/52 г. окладов в 20 четей ржи и 20 четей овса на пай вынуждены были докупать себе хлеб «дорогою ценою» (РГАДА. Ф. 214. Оп. 3. Стб. 884. Л. 420–421).

[43] В европейской части России окладные пашни ямщиков были меньше, чем в Сибири. Согласно «Уложению о ямской гоньбе и ямских слободах» (не ранее 1620/21 г.), они составляли 5 четей «в поле, а в дву потому ж» на пай. Одно из объяснений этому содержится в грамоте от 31 декабря 1630 г. верхотурскому воеводе Н. Ю. Плещееву и подьячему с приписью П. Максимову: «…пашни за ними (сибирскими ямщиками. — *О. С.*) учинено болши московских городов вместо прогонов (как компенсация за отсутствие прогонных денег. — *О. С.*)». Впрочем, даже когда земельные оклады сибирских ямщиков достигали наибольших размеров, те были ими недовольны, добиваясь их увеличения. Демьянцев вообще не сумели обеспечить всеми необходимыми угодьями. На протяжении XVII в. в подавляющем большинстве они имели пашни ниже положенных окладов. Потребность в хлебе вынуждала демьянских ямщиков «по вся годы» приобретать его «дорогою ценою» в Тобольске и у приезжавших в низовья Иртыша торговцев (Архив СПб ИИ РАН. Ф. 28. Оп. 1. Стб. 4. Л. 1, 2; РГАДА. Ф. 214. Оп. 3. Стб. 448. Л. 121–122; Стб. 593. Л. 29, 79, 90; Стб. 990. Л. 109, 134–135; Оп. 4. Стб. 94. Л. 42; СПбФ АРАН. Ф. 21. Оп. 4. Кн. 2. Л. 152 об.; Оп. 4. Кн. 6. Л. 275 об.).

[44] Процедура обеспечения сибирских ямщиков денежным жалованьем зачастую предполагала ежегодную отправку ими челобитчиков в Москву. Кроме того, самаровцам «по свои» хлебные оклады приходилось ездить в отдаленные пашенные районы Сибири (Академическая история Югры. Ханты-Мансийск, 2024. Т. 3. С. 218–220; *Семенов О. В.* Порядок обеспечения верхотурских ямщиков денежным жалованьем в XVII веке // Вестник Волгоградского государственного университета. Сер. 4: История. Регионоведение. Международные отношения. 2023. Т. 28, № 5. С. 48–55).

[45] Специфика новоприсоединенного региона (его отдаленность от Москвы и обширность в условиях постоянной военной угрозы и слабости русских позиций), требовавшая сосредоточения всей полноты власти в одних руках, исключала независимость ямского дела от воеводской администрации.

[46] Архив СПб ИИ РАН. Ф. 28. Оп. 1. Стб. 512. Л. 15–16; Стб. 1172. Л. 6, 6 об.; РГАДА. Ф. 214. Оп. 1. Кн. 328. Л. 127–139 об., 141–146; Кн. 471. Л. 589–595; Кн. 487. Л. 119, 316 об. – 321 об.; Кн. 585. Л. 62 об. – 63 об.; Кн. 801. Л. 318, 343 об., 382, 415–418, 481–482, 691 об. – 692; Кн. 861. Л. 171–176; Кн. 885. Л. 16 об. – 17; Кн. 914. Л. 112; Кн. 1208. Л. 48 об., 49, 87 об., 88, 130 об. – 131, 175 об., 176,

системы кормлений можно считать ответственность ямщиков по содержанию государственной администрации[47]. Многие ямские льготы не были уникаль-

232 об., 283 об., 284, 322 об., 323, 361–361 об., 365 об., 366, 402 об. – 403, 407 об., 408, 446, 490 об., 530 об., 531, 588 об. – 589, 592 об., 650, 650 об., 651, 709, 710 об.; Кн. 1231. Л. 88–91 об., 92–94 об.; Кн. 1358. Л. 572 об. – 579; Оп. 3. Стб. 30. Л. 568; Стб. 94. Л. 151–155, 159, 191–192, 347, 553–554; Стб. 102. Л. 297; Стб. 134. Л. 299; Стб. 263. Л. 155; Стб. 354. Л. 50, 51–52, 242, 243, 244, 245, 247; Стб. 448. Л. 144; Стб. 474. Л. 53; Стб. 489. Л. 563; Стб. 496. Л. 142; Стб. 593. Л. 6, 23–24, 77–78, 79; Стб. 731. Л. 32, 40; Стб. 959. Л. 168; Стб. 983. Л. 323, 325; Стб. 990. Л. 4, 28, 38, 134, 138; Стб. 1015. Л. 63; Стб. 1052. Л. 43; Стб. 1181. Л. 3, 26, 72; Стб. 1260. Л. 292; Ф. 1111. Оп. 1. Стб. 86. Л. 19; Стб. 127/2. Л. 191–192; Стб. 304/2. Л. 477; Оп. 2. Стб. 122. Л. 94, 147; Стб. 285. Л. 36; Стб. 389. Л. 49, 50; Стб. 423. Л. 8; СПбФ АРАН. Ф. 21. Оп. 4. Кн. 2. Л. 148, 151; Кн. 3. Л. 229 об. – 231 об., 235 об. – 236 об.; Кн. 14. Л. 60, 62, 63 об.; ТИАМЗ. КП. 12700. Л. 75–76; КП. 12711. Л. 61; КП. 12830. Л. 55 об. – 56; АИ. Т. 3. № 47. С. 41; № 78. С. 74; № 93. С. 119; № 136. С. 224; Т. 4. № 239. С. 512; Т. 5. № 239. С. 428–429; АЮБ. Т. 2. № 256. Стб. 783–784; Верхотурские грамоты конца XVI — начала XVII в. Вып. 2. № 111. С. 173; № 162. С. 238; *Головачев П. М.* Тюмень в XVII столетии. Тюмень, 2004. С. 85–86, 87; ДАИ. Т. 7. № 38. С. 205; *Миллер Г. Ф.* История Сибири. Т. 1. № 33. С. 375; № 49. С. 399–400; № 52. С. 401; Т. 2. № 32. С. 208; № 58. С. 228; № 221. С. 368; № 400. С. 562; М., 2005. Т. 3. № 27. С. 191; Памятники сибирской истории XVIII века (1700–1713 гг.). СПб., 1882. Кн. 1. № 5. С. 26–29; № 12. С. 63; № 24. С. 104–105; ПСЗРИ. Т. 3. № 1595. С. 382; Прибыльные дела… С. 74; РИБ. Т. 2. № 133. Стб. 428–429; *Александров В. А.*, *Покровский Н. Н.* Власть и общество. Сибирь в XVII веке. Новосибирск, 1991. С. 190–191; *Курлаев Е. А.*, *Манькова И. Л.* Освоение рудных месторождений Урала и Сибири в XVII веке: у истоков российской промышленности. М., 2005. С. 214–216; *Миненко Н. А.* Тюмень: летопись четырех столетий. СПб., 2004. С. 95; *Никитин Н. И.* Служилые люди в Западной Сибири XVII в. Новосибирск, 1988. С. 96; *Преображенский А. А.* Урал и Западная Сибирь в конце XVI — начале XVIII в. М., 1972. С. 339; *Пузанов В. Д.* Военные факторы русской колонизации Западной Сибири (конец XVI–XVII вв.). СПб., 2010. С. 205; *Семенов О. В.* Система ямской гоньбы и государственное «судовое дело» в Западной Сибири в XVII веке // Российская история. 2012. № 3. С. 138–143.

[47] Прибывшему в августе 1683 г. на Самаровский ям стольнику Л. М. Поскочину «по тоболской памяти для писцового дела» на бумагу, свечи, дрова, найм сторожей, «денщиков (рассыльщиков. — *О. С.*)» и «съезжего двора» ямщики заплатили 3 руб. 80 коп. (РГАДА. Ф. 214. Оп. 1. Кн. 1208. Л. 47 об. – 48). Нужно сказать, что в Сибири кормленческая практика периодически легализовывалась. Во второй половине XVII в. выходили указы, запрещавшие выдавать казенное жалованье служилым людям, «покамест будут на приказех (в приказчиках. — *О. С.*)» (что подразумевало их кормление), и даже прямо предписывавшие «учинить им» с населения «доходец небольшой деньгами, хлебом и харчем». В ответ на жалобы верхотурских воевод К. П. Козлова «с товарищи», что из-за случившегося в апреле 1700 г. в Верхотурье пожара они лишились «запасов» и им «пити и ести стало нечего», грамотой администраторам позволялось «хлеба на свое пропитание взять» путем его раскладки «на крестьян и ямщиков» — «с каждого двора по полу- или по целому четверику московскому ржи, а овса вполы, или потому ж, и как кому сносно, чтоб скудных не опечалить» (РГАДА. Ф. 214. Оп. 1. Кн. 585. Л. 68 об., 189; Кн. 656. Л. 69, 200; Кн. 845. Л. 816, 817, 818, 284 об., 285 об., 287, 290 об.; Оп. 3. Стб. 354. Л. 6; Стб. 735. Л. 249; Стб. 897. Л. 133; Стб. 959. Л. 7; Ф. 1111. Оп. 1. Стб. 127/1. Л. 27–29; Оп. 2. Стб. 542. Л. 27; ТИАМЗ. КП. 12830. Л. 60 об. – 61, 62; Актовые источники по истории России и Сибири XVI–XVIII веков в фондах Г. Ф. Миллера. Новосибирск, 1993. Т. 1. С. 214; ДАИ. Т. 4. № 69. С. 185; ПСЗРИ. Т. 3. № 1594. С. 340, 361; Памятники сибирской истории… № 12. С. 55–59, 61; *Акишин М. О.*, *Ремнев А. В.* Управление Сибири XVI — начала XX века: административная политика, структура и люди // Власть в Сибири: XVI — начало XX в. Новосибирск, 2005. С. 31–32; *Оглоблин Н. Н.* Обозрение столбцов и книг… С. 10; *Преображенский А. А.* Урал и Западная Сибирь… С. 357–358).

ными — аналогичных или похожих пожалований добивались иные чины[48]; они плохо соблюдались[49] и часто носили временный характер[50]. На ямщиках негативно сказывались «прибыльные» эксперименты столичных и местных властей. Из наиболее ярких примеров можно вспомнить деятельность тоболь-

[48] К примеру, отмеченный выше случай, когда в 1601 г. туринские ямщики добились права на беспошлинную доставку приобретенных «про себя» в Соликамске и Верхотурье лошадей и инвентаря, относился и к туринским крестьянам. В 1644 г. похожую льготу получили верхотурские служилые люди. Их избавили от таможенных пошлин, если они «про свою нужу» покупали в Соликамске «одежу и обувь». Это же касалось отсрочки в долговых исках. Грамотой от 4 октября 1598 г. верхотурскому воеводе В. П. Головину «с товарищи» предписывалось на пришедших «с Руси» для жительства в Верхотурье крестьян «в… долгех суда и управы» не давать, «пока места они устроетца». Бани для личного пользования разрешалось иметь не только ямщикам, но и другим категориям местного населения. Грамотой от 17 февраля 1605 г. верхотурскому воеводе Н. О. Плещееву и письменному голове М. С. Хлопову запрещалось привлекать к казенным «поделкам» ярыжек, трудившихся в хозяйствах ямщиков и помогавших им в гоньбе. Подобным образом администрация должна была поступить и в отношении наемных работников служилых людей и пашенных крестьян. До тобольского воеводства Ю. Я. Сулешева не облагалась оброком сверхокладная запашка не только ямщиков, но и служилых людей. В 1628/29 г. при покупке в Туринске лошадей или иной скотины с местных ямщиков взималось пошерстное в размере алтына с головы. Для тяглого населения города и уезда пошлина была больше — 8 денег. Эта торговая льгота сохранялась за ямщиками в 1674/75, 1677/78, 1687/88 и 1688/89 гг. Тем не менее пошерстное той же величины платили туринские служилые люди и духовенство (РГАДА. Ф. 214. Оп. 1. Кн. 673. Л. 94 об. – 195; Кн. 906. Л. 75 об. – 148 об.; Кн. 971. Л. 111–176; Оп. 3. Стб. 134. Л. 118; РГБ. Ф. 256. Картон 47. Ед. хр. 38. Л. 1; Ед. хр. 40. Л. 1–2; СПбФ АРАН. Ф. 21. Оп. 4. Кн. 2. Л. 43; Кн. 5. Л. 243–243 об.; АИ. Т. 2. № 51. С. 61; РИБ. Т. 8. № 11. Стб. 351; Таможенная книга Туринска 1674/75 г. // Таможенные книги сибирских городов XVII века (Туринск, Кузнецк и Томск). Новосибирск, 1999. Вып. 2. С. 18–56).

[49] Центральные и местные власти нарушали постановления о сроках гоньбы. Нередко ямщики вынуждены были перевозить в распутицу «с великою нужею» не только «скорых гонцов», но и обычных ездоков. Далеко не всегда соблюдались указы о норме транспорта и обслуживающего персонала. Отправлявшимся из столицы на сибирскую службу (или возвращавшимся с нее) в московских подорожных наряду с «указными» могли прописываться «прибавочные» подводы. Плохо выполнялось установленное в 1678 г. для представителей Церкви ограничение пользоваться ямским транспортом. До конца XVII в. ямщиков периодически привлекали к перевозкам служителей Тобольского архиерейского дома «для всяких софейских и митропольих дел» внутри Сибири (РГАДА. Ф. 214. Оп. 1. Кн. 801. Л. 158 об.; Кн. 953. Л. 23–23 об., 93, 97 об.).

[50] В 1615 г. верхотурских ямщиков освободили от необходимости покупать казенное сено, если отправляясь из уездного центра по служебной необходимости на обратном пути они промышляли извозом (перевозили частные грузы). Однако к концу 1620-х гг. с них вновь взимали сенные деньги — по 2 гривны с лошади «за полкопны сена». К этому времени насельники Верхотурского яма утратили право мыться в своих банях (в ямской слободе). Их принуждали пользоваться (за плату по денге с человека) находившейся «в остроге, от них далече», государевой баней. Постановление от 1635/36 г. об отправке местных детей боярских по служебным поручениям из Верхотурья в уезд на своих (а не ямских) подводах через какое-то время уже не действовало. Во всяком случае, в 1671/72 г. воевода Ф. Г. Хрущев сообщал в Тобольск, что «на Верхотурье в приказной избе такова государеву указу не сыскано» (РГАДА. Ф. 1111. Оп. 2. Стб. 456. Л. 12; СПбФ АРАН. Ф. 21. Оп. 4. Кн. 2. Л. 147 об., 148, 149, 151; АИ. Т. 3. № 57. С. 46).

ских воевод Ю. Я. Сулешева (1623–1625 гг.) и П. И. Годунова (1667–1669 гг.), денежную реформу Алексея Михайловича (1654–1663 гг.)[51]. О сложностях жизни свидетельствуют нередкие побеги ямщиков, случаи их перехода в тяглецы, в т. ч. во владельческие (строгановские) крестьяне, трудности с пополнением ямов (из-за нехватки желающих поверстаться на вакантные паи)[52].

Ямщики были довольно многочисленной группой постоянного русского населения Сибири[53]. Нехватка жалованья, перевод «на пашню» и возраставшая по мере колонизации края потребность в промышленных изделиях делали

[51] *Семенов О. В.* Влияние денежной реформы 1654–1663 годов на систему профессиональной ямской гоньбы в Западной Сибири // Российская история. 2014. № 3. С. 91–97; *Его же*. «Прибыльная» деятельность тобольского воеводы П. И. Годунова в области ямской гоньбы в Сибири в XVII в. // Известия Уральского федерального университета. Сер. 2: Гуманитарные науки. 2023. Т. 25, № 1. С. 172–177; *Его же*. Судьба «прибыльных» мероприятий воеводы Ю. Я. Сулешева в области ямской гоньбы в Сибири в XVII в. // Клио. 2019. № 4 (148). С. 85–86.

[52] Архив СПб ИИ РАН. Ф. 28. Оп. 1. Стб. 71. Л. 1; Стб. 572. Л. 12–13; Стб. 976. Л. 1; РГАДА. Ф. 214. Оп. 3. Стб. 46. Л. 6, 7; Стб. 348. Л. 180–182; Стб. 593. Л. 14, 22; Стб. 712. Л. 32; Стб. 731. Л. 54; Стб. 749. Л. 451, 468–469; Стб. 900. Л. 255; Стб. 936. Л. 409; Стб. 983. Л. 340; Стб. 1052. Л. 314; Стб. 1071/1. Л. 47; Стб. 1260. Л. 292; Ф. 1111. Оп. 1. Стб. 127/2. Л. 370; Стб. 174. Л. 2; Стб. 190. Л. 141–144; Оп. 2. Стб. 55. Л. 5–6; Оп. 4. Кн. 1. Л. 29 об. – 30, 46–46 об., 85, 87, 87 об.; СПбФ АРАН. Ф. 21. Оп. 4. Кн. 2. Л. 148 об.; АИ. Т. 3. № 78. С. 74; № 86. С. 86. От ямского статуса отказывались не только лица со скромным достатком. Так, реформы Ю. Я. Сулешева подтолкнули к переходу в крестьяне состоятельных верхотурских ямщиков Афанасия и Девятого Степановых детей Ощепковых (после 1624/25 г.), их родного брата Пятого (после 1633 г.), Еремея и Василия Фефиловых детей Голомолзиных (после 1625/26 г.), Никиту Иванова сына Перевалова (1626/27 г.) (РГАДА. Ф. 214. Оп. 1. Кн. 10. Л. 81; Кн. 41. Л. 74, 85 об., 87; Ф. 1111. Оп. 1. Стб. 304/2. Л. 481; Оп. 4. Кн. 4. Л. 20 об., 21; ТИАМЗ. КП. 12776. Л. 94; КП. 12777. Л. 32 об., 48, 53; *Коновалов Ю. В.* Верхотурская именная книга 1632 года // Уральская родословная книга: крестьянские фамилии. Екатеринбург, 2000. С. 329; *Мосин А. Г.* Уральский исторический ономастикон. Екатеринбург, 2001. С. 330–331).

[53] Во второй половине XVII в. самым многолюдным среди «закаменных» ямов был Тюменский, наименее заселенным Самаровский. К примеру, в 1678/79 г. ямщиков насчитывалось: 150 туринских, в конце 1670-х — начале 1680-х гг. — более 168 верхотурских, в 1681/82 г. — более 208 тюменских, в 1683 г. — 154 демьянских и 103 самаровских. На рубеже XVII–XVIII вв. в Верхотурском и Туринском уездах ямщики по численности превосходили служилых и посадских людей. Среди русского населения они уступали только крестьянам. В 1702 г. фиксировалось ямщиков на ямах Верхотурском 340, в 1698/99 г. на Тюменском — более 417, в 1700 г. на Туринском — 308. Что касается Демьянского и Самаровского ямов, то в 1710 г. на первом проживали 310 ямщиков и 1 899 членов их семей всех полов и возрастов, на втором — 152 ямщика и 698 членов их семей всех полов и возрастов. Согласно Е. В. Вершинину, постоянное русское мужское и женское население всех возрастов Пелымского, Березовского, Сургутского, Мангазейского, Нарымского, Кетского уездов и Самаровского яма «не превышало в начале XVIII в. 5500–5700 человек». Следовательно, самаровские ямщики с семьями составляли ок. 15 % русских жителей Северо-Западной Сибири (РГАДА. Ф. 214. Оп. 1. Кн. 697. Л. 117–129 об., 130 об. – 149 об., 150–153 об., 155 об. – 156 об.; Кн. 733. Л. 83–95 об.; Кн. 748. Л. 9 об. – 10 об., 24 об.; Кн. 853. Л. 315 об. – 330; Кн. 1214. Л. 245 об. – 270; Кн. 1243. Л. 197 об. – 209 об.; Кн. 1613. Л. 51–109 об., 113–140 об.; Оп. 3. Стб. 731. Л. 40; Оп. 5. Кн. 261. Л. 1607–1634 об., 1637 об. – 1649; *Вершинин Е. В.* Русская колонизация Северо-Западной Сибири в конце XVI–XVII вв. Екатеринбург, 2018. С. 325, 465).

их заметными участниками экономической жизни. В свободное от гоньбы время большинство из них занимались не только земледелием и животноводством, но и торговлей, добывающими и обрабатывающими промыслами (охотничьим, рыбным, мукомольным, кожевенным, ткацким, кузнечным, гончарным и др.)[54]. К примеру, в начале 1620-х гг. в уездах Верхотурском ямщикам принадлежали 22,7 % обрабатываемых пашен (475,5 четей в каждом поле), 15,5 % перелога (319 четей в каждом поле), 15,7 % покосов (11 682 копны), 22,8 % мельниц (8 из 35), 5,6 % мест и сооружений для рыбной ловли (3 из 53), Туринском — ок. 9 % действующих пашен (163 чети с осьминой в каждом поле), 6,8 % перелога (63 чети с третником в каждом поле), 14,3 % сенокосов (3 730 копен), Тюменском — 26,6 % действующих пашен (725 четей в каждом поле), ок. 13 % перелога (135 четей без третника в каждом поле), 21,1 % покосов (4 410 копен), 16,6 % мельниц (1 из 6), 20 % перевесий (1 из 5)[55]. Экономической активности ямщиков благоприятствовали их лучшая обеспеченность (по сравнению с иными хозяйствами) тягловой силой (лошадьми) и постоянные служебные поездки в европейскую часть России, в ходе которых они могли продавать пушнину и приобретать товары, пользовавшиеся спросом сибирского потребителя[56]. Впрочем, серьезных преимуществ перед другими чинами в пошлинном обложении ямщики не имели[57].

Занятие предпринимательством усиливало имущественную дифференциацию среди ямщиков. На ямах встречались богатые и среднего достатка лица (с «животами» и годовыми доходами от торгово-промысловой деятельности соответственно от 40 руб. и выше и от 10 до 39 руб.). Так, в начале 1620-х гг. к ним относились верхотурцы Голомолзины, Ощепковы, Переваловы, Чапурины (имели мельницы и рыбные ловли, торговали хлебом, пушниной и «всякими тавары»), в 1620-х — начале 1650-х гг. — туринцы Коркины (владели мельницами и амбарами, продавали хлеб и доставленные «с Руси» товары), а в 1680-х гг. — начале XVIII в. — Щегловы (сбывали в европейской России меха, а за Уралом — «своего привозу» «руские товары»), в 1650-е – 1690-е гг. — самаровцы Шаламовы (Шеламовы) (ссужали день-

[54] *Семенов О. В.* О вкладе ямщиков в хозяйственное освоение Сибири до начала XVIII в. // Известия Уральского федерального университета [в печати].

[55] Подсчитано по: РГАДА. Ф. 214. Оп. 1. Кн. 5. Л. 450–452, 453–453 об., 473 об., 479 об., 491, 509 об. – 510, 529, 541, 566 об., 568 об., 575 об. – 586, 652; Ф. 1111. Оп. 4. Кн. 1. Л. 6 об., 70–70 об., 71–93, 97 об. – 98.

[56] Как правило, ямщики доставляли за Урал партии «руских товаров» на небольшие и средние суммы (от нескольких руб. до нескольких десятков руб.) (РГАДА. Ф. 214. Оп. 1. Кн. 906. Л. 128 об. – 129; Кн. 971. Л. 146–146 об.; Кн. 1210. Л. 188–188 об., 213–213 об., 227–227 об.; ДАИ. СПб., 1872. Т. 12. № 28. С. 300; Таможенная книга Тобольска за 1672/73 г. // Таможенные книги сибирских городов XVII века (Тобольск, Кетск). Новосибирск, 2003. Вып. 5. С. 159, 166–167).

[57] Напр., ямщики не были освобождены от уплаты десятой пошлины (основного таможенного сбора в крае) с провозимых из Сибири «на Русь» и обратно товаров на сумму до 50 руб. Этой льготой с 1671 по 1698 гг. пользовались только служилые люди «закаменных» городов и острогов.

гами аборигенов и ямщиков, приобретали у них угодья), в конце XVII — начале XVIII в. — тюменцы Молоткины (Молодкины) (владели мельницами, одалживали деньги ямщикам под заклад земель)[58]. Состоятельные ямщики эксплуатировали обедневших членов мира и лично свободных сторонних лиц (в незначительных масштабах), у некоторых из них были холопы из крещеных аборигенов[59]. Наемный и подневольный труд использовался в хозяйстве и для гоньбы.

Впрочем, в основной массе сибирские ямщики имели скромный достаток[60]. Их хозяйства были трудовыми (крестьянского типа). Они велись силами самих ямщиков и членов их семей (без привлечения наемных или зависимых людей). Большинство жителей ямов промыслами и торговлей занимались эпизодически. Это объяснялось их загруженностью службой и повинностями, недостатком средств для полноценного вовлечения в промыслы и приобретения партий товаров, отсутствием серьезных таможенных льгот и необходимых ремесленных навыков, узостью рынка сбыта и др. Среди занятий ямщиков преобладали мелкие торговля и производство, доходы от которых были невелики.

Торгово-промысловая деятельность, подобно сельскохозяйственной, сближала ямщиков с тяглецами и — отчасти — со служилыми людьми. Еще более тесному взаимодействию жителей сибирских ямов с другими социальными слоями способствовала утрата ими компактности проживания. В результате экономической активности (в т. ч. истощения почв у ямских слобод)[61] ямщики широко расселились по уездам[62]. В свою очередь, в ямских слободах оседали

[58] РГАДА. Ф. 214. Оп. 1. Кн. 471. Л. 591 об.; Кн. 906. Л. 94 об. – 95 об., 128 об. – 129; Кн. 968. Л. 65–65 об.; Кн. 971. Л. 121 об. – 122 об., 146–146 об.; Кн. 1102. Л. 86 об.; Кн. 1210. Л. 246 об.; Кн. 1240. Л. 214 об. – 215; Кн. 1380. Л. 163; Ф. 1111. Оп. 1. Стб. 285. Л. 101; Оп. 4. Кн. 1. Л. 73 об. – 74, 76–76 об., 77 об. – 78, 79 об. – 81, 90–90 об.; Академическая история Югры. С. 234–235, 237, 247; *Семенов О. В.* «Дело» туринских ямщиков Коркиных. Из истории утверждения крепостнических отношений в Сибири в XVII в. // Вестник Уральского отделения РАН. 2011. № 3 (37). С. 134.

[59] РГАДА. Ф. 214. Оп. 5. Кн. 261. Л. 1647; Таможенная книга Тюмени за 1672/73 г. // Таможенные книги сибирских городов XVII века (Тюмень, Пелым). Новосибирск, 2001. Вып. 4. С. 33, 35. Душевладение не свидетельствовало о привилегированности ямщиков. В XVII в. похолопленные крещеные аборигены имелись у разных чинов: служилых, посадских, крестьян.

[60] В 1655/56 г. имущество 96 % демьянцев (91 чел.) было меньше 10 руб., а у 61 % (58 чел.) оно вообще не превышало 1 руб. В 1678/79 г. среди 150 туринских ямщиков не было никого с «животами» и доходами «с промыслов» больше 6 руб. Тогда же у 74 % верхотурских ямщиков (32 чел.), занимавшихся промыслами и торговлей, годовой доход не превышал 5 руб. (РГАДА. Ф. 214. Оп. 1. Кн. 328. Л. 127–139 об.; Кн. 487. Л. 316 об. – 321 об.; Оп. 3. Стб. 731. Л. 40).

[61] В Сибири господствовала переложная система землепользования, что объяснялось в первую очередь наличием свободных земель. На протяжении нескольких лет участок эксплуатировался (без унавоживания), после чего забрасывался. Вместо него распахивались новые земли.

[62] Приведем примеры. Уже в первой четверти XVII в. верхотурские ямщики активно осваивали Тагил и Мугай. В 1623/24 г. здесь у них сосредоточились 91 % обрабатываемых пашен, 45,1 % перелога, 87,3 % покосов. Не позднее конца 1650-х — начала 1660-х гг. верхотурские ямщики в качестве постоянного населения появились на Нице и Ирбите (в Ницинской (Ощепковой) и Ирбитской

«всяких чинов люди». Проживая бок о бок с иными категориями населения, ямщики вступали с ними в разнообразные отношения. Известны примеры не только их конфликтов между собой на хозяйственной почве, но и сотрудничества (совместные промыслы и торговля, отстаивание общих интересов)[63]. С другими чинами (прежде всего с тяглецами) многих ямщиков связывали родственные и дружеские узы[64]. Обычным делом было их ручательство друг по другу в разных вопросах[65], общие пожертвования (вклады) в монастыри[66] и проч.

Жизнь ямщиков опиралась на традиции самоуправления. Население каждого яма составляло светский мир. При необходимости собирался сход. На нем обсуждались важнейшие вопросы местной жизни. Решения принимались большинством голосов. Здесь же избирались (обычно на 1 год — впрочем, не всегда) ямские староста и десятники (до 5 человек на ям)[67]. Вместе с ведавшим текущим

слободах), не позднее середины 1680-х гг. — на Пышме (в Пышминской (Ощепковой) слободе), не позднее 1691 г. — на Нейве (в Краснопольской слободе). В 1683 г. половина дворов демьянских ямщиков (77 из 154) находились в 14 деревнях (Алымка, Уватская и др.), удаленных от ямской слободы до сотни и более верст вниз и вверх по Иртышу. Расселялись по Иртышу и Оби у своих луговых и промысловых (охотничьих, рыбных) угодий и самаровцы. Не позднее середины XVII в. они обосновались близ устья Конды в Колпуховской вол. Тобольского уезда. К началу XVIII в. деревни самаровских ямщиков (Реполовская, Сумкина и др.) были разбросаны на расстоянии до сотни верст от Самаровского яма (Архив СПб ИИ РАН. Ф. 28. Оп. 1. Стб. 844. Л. 7; РГАДА. Ф. 214. Оп. 1. Кн. 5. Л. 194–201 об.; Кн. 418. Л. 197 об.; Кн. 845. Л. 744; Ф. 1111. Оп. 1. Стб. 167/2. Л. 287–289; Стб. 168/3. Л. 89–90; Оп. 2. Стб. 139. Л. 133–134; Академическая история Югры. С. 224–225, 227, 233–243).

[63] Архив СПб ИИ РАН. Ф. 28. Оп. 1. Стб. 364. Л. 1, 2; РГАДА. Ф. 214. Оп. 1. Кн. 968. Л. 81; Ф. 1111. Оп. 1. Стб. 93. Л. 14, 17–18, 20, 23, 25; *Головачев П. М.* Тюмень… С. 73; Таможенная книга Туринска 1674/75 г. С. 19.

[64] Ввиду слабой заселенности края при основании «закаменные» ямы комплектовались «охочими людьми», прибранными главным образом в черносошном Поморье. В большинстве это были выходцы из крестьянской и посадской среды (сдавшие тягло лица, невыделившиеся младшие родственники крестьян и посадских). В дальнейшем ямы пополнялись в основном за счет «розных чинов» сибирских жителей (в т. ч. недавно переселившихся «с Руси») и членов ямских семей (о родственниках ямщиков среди крестьян, посадских, стрельцов, казаков, церковников см.: РГАДА. Ф. 214. Оп. 1. Кн. 21. Л. 51, 101 об., 107 об., 118 об.; Кн. 968. Л. 56 об. – 57 об., 63 об. – 64, 135, 136, 136 об. – 138, 139 об.; Ф. 1111. Оп. 1. Стб. 167/2. Л. 287–289; ДАИ. СПб., 1862. Т. 8. № 50. С. 225).

[65] Поручительство одного лица по другому предполагало близкие отношения между ними. Ямщиков брали на поруки служилые, посадские, крестьяне и др. В свою очередь, первые ручались за представителей иных социальных групп (Архив СПб ИИ РАН. Ф. 187. Оп. 1. Стб. 791. Л. 1; Стб. 841. Л. 1; РГАДА. Ф. 214. Оп. 1. Кн. 21. Л. 109 об. – 110; Оп. 3. Стб. 46. Л. 22; Ф. 1111. Оп. 1. Стб. 135/2. Л. 294, 296; Стб. 215/1. Л. 82, 84; АИ. Т. 3. № 86. С. 86; АЮБ. Т. 2. № 257. Стб. 789–790; № 262. Стб. 819, 821).

[66] Так, в ноябре 1697 г. ямщики, посадские и пашенные крестьяне Петр Молотилов «с товарыщи» (всего — 20 человек) «в Туринску приложили в девичей монастырь к церкви Покрову Пречистыя Богородицы чернобурую лисицу промыслу своего» (РГАДА. Ф. 214. Оп. 3. Стб. 1307. Л. 28).

[67] Функции должностных лиц светского самоуправления сибирских ямов: представляли ям перед внешним миром, контролировали очередность гоньбы ямщиков, отпускали подводы, взимали с ездоков прогоны, взвешивали провозимую путниками кладь, участвовали в выдаче

делопроизводством ямским дьячком (который нанимался общиной) они входили в штат ямской (мирской, земской) избы. Как известно, для удовлетворения духовных потребностей и коллективного культового общения православное население страны объединялось в приходы. Церковное самоуправление имелось и у ямщиков. На Демьянском и Самаровском ямах (в силу их географической обособленности) приходская община совпадала (территориально и по социальному составу) со светским миром. Религиозные сообщества жителей остальных «закаменных» ямов носили, вероятно, смешанный характер, включая в себя разные чины. Во главе конфессиональной общины стоял выборный церковный староста[68]. Вопросы, связанные с нуждами церкви, решались на приходском сходе[69].

Сибирские ямщики обладали корпоративным самосознанием[70]. Непростое существование делало их активными участниками общественной жизни. Они отстаивали свои групповые интересы перед государством и другими слоями населения посредством мирских челобитных. Москва пока еще прислушивалась к голосу ямщиков и в некоторых случаях шла им навстречу. Впрочем, сплоченность жителей ямов не всегда была на высоте. Имелись примеры выступлений отдельных общинников против коллектива[71]. Еще меньше единодушия встречалось на уровне миров. Конечно, до нас дошли свидетельства их совместных действий[72], однако часто ямы конфликтовали между собой (из-за

ямщикам жалованья, заботились о пополнении опустевших паев и сохранности документов (пожалованных ямщикам грамот), следили за исправным несением общинниками государственных и мирских повинностей, вели загонные книги и т. д.

[68] Церковный староста отстаивал интересы религиозного мира перед приходским клиром и епархиальными властями. Под его руководством содержался и ремонтировался храм. Он же заведовал и распоряжался приходской казной и хозяйством, следил за укомплектованностью церкви священнослужителями и причетниками. Большое внимание старосты уделяли тому, чтобы храм был обеспечен «потребами» (книгами, лампадами, колоколами, воском, ладаном и др.), для покупки которых ямщикам регулярно приходилось ездить в европейскую часть России.

[69] О светском и церковном самоуправлении ямщиков см.: Академическая история Югры. С. 250–255; *Семенов О. В.* Община самаровских ямщиков в XVII веке // Мат-лы Всеросс. научн.-практ. конф. «VI Бахлыковские чтения» (1–2 ноября 2016 г.). Сургут, 2016. С. 94–102; *Его же.* Общинная организация сибирских ямщиков в конце XVI–XVII вв. // Былые годы: российский исторический журнал. 2014. № 32 (2). С. 233–238; *Его же.* Приходская жизнь русского населения Западной Сибири в XVII — начале XVIII в. На материалах Демьянского и Самаровского ямов // Вестник Уральского отделения РАН. 2013. № 2 (44). С. 118–123.

[70] Корпоративное самосознание — осознание членами группы своей общности, ее особенностей и целей, способность защищать групповые интересы.

[71] Напр., в середине 1620-х гг. Верхотурский ямской мир не продемонстрировал должной сплоченности в борьбе с «прибылями» тобольского воеводы Ю. Я. Сулешева. Отдельные общинники готовы были их признать ради личной выгоды (*Семенов О. В.* Отношение сибирских ямщиков к деятельности воеводы Ю. Я. Сулешева // Проблемы истории России. Екатеринбург, 2013. Вып. 10. С. 189–191).

[72] В конце 1685 г. в коллективной челобитной верхотурские, туринские и тюменские ямщики просили (впрочем, тщетно) запретить возвращавшимся «с Руси» в Тобольск с государевой «по-

«пропускных» и «лишних» подвод, «судовых поделок» и др.)[73]. Взаимные распри объяснялись не только сложностями жизни. Сказывалась географическая разобщенность населения Московского государства, справедливо подмеченная Д. В. Лисейцевым[74]. Так, сибиряки в известной степени противопоставляли себя жителям остальной России. Неслучайно в источниках «Сибирь» («земля Сибирская», «царство Сибирское», «Сибирская страна», «сибирская украина», «сибирские городы») обособлялась от «Руси» («руских городов»). В свою очередь, «сибиряне» («сибирские всяких чинов люди», «сибирцы всякого чина», «сибирские жильцы», «сибирские жители») делились на «тутошних» (постоянное население конкретной местности)[75] и «сторонних»[76]. Далее шло дробление на чины — мирские (служилые и жилецкие, или земские)[77] и духовный, тоже состоявшие из разнообразных чинов[78]. Отсюда, например, «Верхотурского города ямские охотники», «тюменские ямские охотники», «Туринского острогу ямские охотники», «Тоболского уезду Демьянского яму ямщики». Разобщенность ямских миров (наряду с иными факторами)[79] отрицательно сказывалась на их противостоянии государству.

Какое место в общественной структуре (среди «всяких чинов людей») занимали ямщики по мнению властей и их собственным представлениям? В законодательстве, делопроизводственных материалах центральных ведомств и местных воеводских канцелярий, учетной документации, документах частного происхождения насельники «закаменных» ямов, как правило, выделялись в отдельный чин. Они обособлялись от основных категорий служилых людей, оброчников и тяглецов. К сожалению, нельзя с уверенностью сказать,

---

купошной казной» «купчинам» покидать Верхотурье на ямских санных подводах в преддверии весенней распутицы (незадолго до 25 марта). Им следовало дожидаться судового хода. В результате совместных обращений в 1686 г. пяти сибирских ямов правительство приняло решение о введении в крае прогонов (РГАДА. Ф. 214. Оп. 3. Стб. 354. Л. 159, 161, 164, 166; Стб. 749. Л. 451–452; *Семенов О. В.* Организация профессиональной ямской гоньбы… С. 202).

[73] РГБ. Ф. 256. Картон 48. Ед. хр. 2. Л. 5, 5 об.; РГАДА. Ф. 214. Оп. 3. Стб. 448. Л. 120–123, 141–146; Стб. 967. Л. 13, 13 об., 15; Стб. 990. Л. 3, 6–7, 131–132, 134–139, 145–146; *Семенов О. В.* Демьянские против самаровских // Родина. 2012. № 7. С. 88–90.

[74] У людей отсутствовало осознание «социального единства» за пределами границ собственного города или уезда (*Лисейцев Д. В.* Люди и чины… С. 162).

[75] «Верхотурского уезду розных чинов люди», «Тюменского города всякие люди», «туринские жильцы», «самаровские жители» и др.

[76] «Всяких чинов пришлые и приезжие люди», «прихожие всякие люди».

[77] «Верхотурские служилые и жилецкие люди», «Тобольского города всяких чинов служилые и жилецкие люди» и т. д.

[78] К служилым чинам прежде всего относились собственно служилые люди (по отечеству и прибору) и оброчники, жилецкие (земские) включали посадских, крестьян и проч., духовный делился на иноческий (монашеский) и священнический.

[79] Уже отмеченными зависимостью ямского дела от воеводской администрации и висевшей над Сибирью военной угрозой.

к какой из групп мирских чинов их относили. В том же Соборном уложении 1649 г. (нормы которого распространялись на всю страну) ямщиков включали то в служилые чины[80], то в жилецкие[81]. В некоторых воеводских подорожных и загонных книгах они именовались «служилыми людьми»[82]. По-видимому, здесь сказывались определенная близость ямщиков к последним и неустойчивость терминологии[83]. Возможно еще одно объяснение. В начале 1694 г. в Москву бить челом о жалованьи для своего яма приехали верхотурские ямщики Федор Кузнецов и Алексей Логинов. В подорожной (выданной воеводой И. Е. Цыклером) они назывались «верхотурскими служилыми людьми». Это вызвало недоумение в Сибирском приказе, на что челобитчики дали удовлетворивший столичных дельцов ответ: «писали» их «служилыми людми… для того, чтоб им по городом задершки не было»[84]. Дело в том, что при поездках в Москву сибирские ямщики часто сталкивались в европейской части России с отказом от предоставления им подвод или требованием за них прогонов, когда те не предусматривались. В ряде случаев они действительно сближались с другими слоями. Подобно служилым людям, при обращении к монарху ямщики обычно именовались «холопами»[85]. Иногда вариант самоидентификации менялся на «сироты», которым пользовались тяглецы[86], что опять же было результатом их некоторого сходства между собой и неустоявшейся терминоло-

[80] В 124-й ст. X гл. ямщики перечислены среди «всяких служилых людей» (стрельцов, казаков, пушкарей, затинщиков) (Соборное уложение царя Алексея Михайловича 1649 года // Памятники русского права. М., 1957. Вып. 6. С. 100).

[81] В 1-й ст. VIII гл. ямщики отмечены среди «всяких жилецких людей, которые живут в городех», и уравнены с посадскими в размере полоняничных денег (ежегодно 4 коп. с двора). Интересно, что бесчестье (оскорбление «непригожим словом») ямщика каралось таким же штрафом, что и посадского «меньшой статьи» — 5 руб. (94-я ст. X гл.) (РГАДА. Ф. 1111. Оп. 2. Стб. 370. Л. 40; Соборное уложение… С. 65, 90).

[82] РГАДА. Ф. 214. Оп. 1. Кн. 953. Л. 14, 14 об., 71 об. – 72, 93; Кн. 1076. Л. 8, 63 об., 175 об.; Кн. 1154. Л. 7–7 об.; Кн. 1231. Л. 99.

[83] В документах XVII в. терминологические погрешности были распространены. Например, в подорожной, выданной в сентябре 1690 г. воеводой К. И. Кромом крестьянским челобитчикам П. Леонтьеву и А. Ползунову на проезд от Туринска до Москвы, оба лица именовались «служилыми людьми». Порою приборных служилых относили к «жилецким людям», нередко подводную повинность называли «ямской гоньбой», отправлявшее ее население — «ямщиками», юрты (селения) аборигенов — «ямами» (РГАДА. Ф. 210. Оп. 7. Кн. 9. Л. 92 об.; Ф. 214. Оп. 1. Кн. 511. Л. 86 об.; Ф. 1111. Оп. 1. Стб. 93. Л. 177).

[84] РГАДА. Ф. 214. Оп. 3. Стб. 1209. Л. 105.

[85] РГАДА. Ф. 214. Оп. 3. Стб. 506. Л. 85; Стб. 560. Л. 64–65; Стб. 561. Л. 121; Стб. 1181. Л. 8, 9, 19, 20; Ф. 1111. Оп. 1. Стб. 302. Л. 131; Оп. 2. Стб. 389. Л. 45; ДАИ. Т. 7. № 54. С. 272. «Холопами государевыми» назывались и оброчники, служащие приказов, подьячие воеводских канцелярий и таможенных изб, гости, гостинники, суконники.

[86] В обращениях к монарху «сиротами» идентифицировали себя и гулящие люди, и отдельные категории некрещеных аборигенов (ясачные люди, «гонебные татары»).

гии[87]. С посадскими и крестьянами Тобольского разряда ямщики уравнивались в размерах «выхода» (1,5 руб.) и корма (поденного и дорожного) (4 денги в день человеку) при поездках в Москву[88]. Это было меньше, чем для служилых людей, подьячих воеводских изб, духовенства и многих групп аборигенов. «За Камнем» в дни церковных и государевых праздников после богослужения всему населению бесплатно раздавалось «погребное питье»[89]. Ямщикам (как и казакам, стрельцам, посадским, крестьянам) полагалось по 2 чарки человеку[90], однако в 1687 г. с целью экономии средств большинство чинов (в т. ч. ямщики) этой льготы были лишены; она сохранилась за служилыми людьми[91]. В приведенных примерах (которые можно продолжить), демонстрирующих сходство ямщиков с другими социальными категориями, нет ничего удивительного, учитывая сложность и пестроту общественного устройства России в XVII в.

В XVII в. в стране шел процесс укрепления социальных перегородок. Как уже говорилось, при основании сибирские ямы комплектовались добровольцами из разных слоев (в большинстве из крестьянской и посадской среды). При этом ямщики могли легально изменить свой статус, сдав пай другому лицу. Постепенно внешний источник пополнения ямов сокращался. Во второй половине XVII в. в «выбылые места» верстались прежде всего члены ямских семей (сыновья, братья, племянники ямщиков) и возвращенные беглые ямщики, сыски которых становились все более настойчивыми[92] (к последним

[87] Любопытно, что посадское и ясачное население тоже изредка именовалось «холопами государевыми» (РГАДА. Ф. 214. Оп. 1. Кн. 535. Л. 103–104, 242 об.; Оп. 3. Стб. 506. Л. 45; ДАИ. Т. 7. № 3. С. 42–43; СПб., 1869. Т. 11. № 70. С. 203–204; Прибыльные дела… С. 278–279).

[88] РГАДА. Ф. 214. Оп. 3. Стб. 72. Л. 430; Стб. 476. Л. 56, 316; Стб. 506. Л. 99; Стб. 561. Л. 119; Стб. 632. Л. 91; Стб. 701. Л. 63–64; Стб. 768. Л. 105–106, 107, 110; Стб. 818. Л. 455, 487; Стб. 884. Л. 61–61 об., 62, 73, 73 об.; Стб. 900. Л. 94 об., 95; Стб. 1034. Л. 10, 11; Стб. 1202. Л. 293, 326; Стб. 1209. Л. 16; Стб. 1220. Л. 246; Стб. 1260. Л. 276; Стб. 1462. Л. 75; Стб. 1686. Л. 4, 219; Стб. 1693. Л. 237. За исключением периода с 1646/47 г. по июнь 1648 г., когда всем сибирякам «выход» и корм платились «с убавкою» (в рамках политики правительства боярина Б. И. Морозова по сокращению государственных расходов). «Выходное жалованье» ямщика (как и тяглеца) тогда составляло 50 коп., корм — 2 денги «на день» (РГАДА. Ф. 214. Оп. 3. Стб. 1686. Л. 4–5, 18, 18 об., 197, 213, 219).

[89] Вино, иногда и другие напитки (пиво) из казенных погребов.

[90] РГАДА. Ф. 214. Оп. 3. Стб. 94. Л. 39–40.

[91] Там же. Стб. 983. Л. 405–406, 419.

[92] К примеру, в конце 1650-х — начале 1660-х гг. «по указу великих государей» в верхотурские ямщики была зачислена внушительная группа крестьян Ницинской (Ощепковой) и Ирбитской слобод, некогда входивших в ямскую общину или являвшихся родственниками действующих и выбывших ямщиков (Бердюкины, Кишкины, Голомолзины, Ощепковы и др.) (Архив СПб ИИ РАН. Ф. 28. Оп. 1. Стб. 844. Л. 7; Стб. 970. Л. 2, 3; РГАДА. Ф. 214. Оп. 1. Кн. 389. Л. 383; Кн. 418. Л. 159, 161 об. – 162, 167 об., 197 об.; Ф. 1111. Оп. 1. Стб. 284. Л. 43, 44; Оп. 2. Стб. 139. Л. 133–134; см. также: Архив СПб ИИ РАН. Ф. 28. Оп. 1. Стб. 572. Л. 13–14, 16–17; Стб. 976. Л. 1; РГАДА. Ф. 214. Оп. 3. Стб. 348. Л. 179–182; Стб. 560. Л. 312; Стб. 593. Л. 20, 22–28, 52, 53–55; Стб. 689.

активно подключались ямские миры, поскольку нагрузка выбывших членов «великой тягостью» ложилась на коллектив). После Соборного уложения 1649 г. выходили предписания Сибирского приказа, запрещавшие «без государева указу и без грамоты (распоряжения Москвы. — *О. С.*)» зачислять в гоньбу сторонних лиц и переходить ямщикам «в иные чины»[93]. Таким образом, ямская служба приобретала все более наследственный характер[94]. Неслучайно документы за вторую половину XVII в. показывают ямщиков в 3-м и даже 4-м поколениях[95]. Тем не менее ямщики не превратились в замкнутую группу. Этот вывод справедлив и для остального населения Сибири, где, как известно, правительственный курс не был безоговорочно крепостническим[96]. К исходу рас-

Л. 263, 263 об., 265; Стб. 983. Л. 340; Ф. 1111. Оп. 1. Стб. 127/2. Л. 370; Стб. 174. Л. 2, 3; Стб. 190. Л. 141–144; ДАИ. Т. 4. № 68. С. 184–185).

[93] В 1669/70 г. «без государева указу и без грамоты» туринский ямщик Василий Перминов поменялся статусом с туринским стрельцом Никитой Максимовым. Когда это обнаружилось в Сибирском приказе в 1680 г., Перминова было предписано вернуть в гоньбу, на его место «в стрелецкую службу» зачислить сына действующего стрелецкого пятидесятника Е. Еремеева Кузьму, а Максимова «из ямской гонбы отставить и велеть ему дожидатца убылого стрелецкого места». Туринским властям наказывалось «впредь никого ис чину в чин без указу не переводить» (РГАДА. Ф. 214. Оп. 3. Стб. 712. Л. 57; Стб. 731. Л. 98–103).

[94] В Соборном уложении 1649 г. закреплялась наследственность социального статуса (всем предписывалось оставаться там, «хто где в каком чину родился»). Лиц, которые «своею охотою» «стали» в иные чины, «по сыску» следовало возвращать с детьми в прежнее состояние.

[95] Для иллюстрации отметим некоторые ямские династии. Отцом и дедом тюменского ямщика Петра Андреева сына Поспелова (1695/96, 1697/98, 1698/99 г.) были тюменские ямщики — соответственно Андрей Васильев сын Поспелов (1684/85 г.) и Василий Поспелов (1630, 1637, 1645, 1652–1653, 1657/58 г.). Самаровец Иван Терентьев сын Ершев (Ершов) (1676, 1683, 1685, 1693 г.) являлся сыном самаровского ямщика Терентия-Дружины Степанова сына Ершева (Ершова) (1655/56, 1676 г.), внуком самаровского ямщика Степана Тимофеева сына Ерша (1642 г.). Туринский ямщик Евтюшка Сергеев (1692 г.) был сыном туринского ямщика Сергея Елфимова сына Твердунова (1679/80, 1685/86, 1686/87, 1690/91, 1692, 1693/94, 1694/95, 1697/98, 1698/99, 1700 г.), внуком туринского ямщика Елфима Иванова сына Твердунова (1623/24, 1646 г.). Федор Григорьев сын Поткин (1680 г.) был верхотурским ямщиком в 4-м поколении — сыном Григория Родионова сына Поткина, внуком Родиона Семенова сына Поткина (1623/24, 1666, 1668/69 г.), правнуком Семена Поткина (1621 г.) (РГАДА. Ф. 214. Оп. 1. Кн. 5. Л. 198 об., 561, 579 об. – 580; Кн. 21. Л. 81; Кн. 610. Л. 368; Кн. 697. Л. 143 об.; Кн. 956. Л. 77; Кн. 968. Л. 91; Кн. 998. Л. 95–99; Кн. 1066. Л. 145 об., 153; Кн. 1102. Л. 129 об., 137; Кн. 1122. Л. 594 об.; Кн. 1176. Л. 371 об.; Кн. 1210. Л. 79, 86 об., 97–102; Кн. 1214. Л. 262 об.; Кн. 1240. Л. 104–118; Кн. 1243. Л. 207; Оп. 3. Стб. 448. Л. 40, 41; Стб. 505. Л. 30, 172, 172 об., 229; Стб. 731. Л. 395; Стб. 787. Л. 30; Стб. 983. Л. 315, 480; Стб. 1056. Л. 160, 317; Стб. 1409. Л. 15; Оп. 5. Кн. 261. Л. 1640; Ф. 1111. Оп. 1. Стб. 93. Л. 176; Оп. 2. Стб. 139. Л. 114; Стб. 389. Л. 49; Оп. 3. Кн. 23. Л. 86 об.; Оп. 4. Кн. 1. Л. 73 об.; СПбФ АРАН. Ф. 21. Оп. 4. Кн. 6. Л. 262 об. – 263; ДАИ. Т. 3. № 17. С. 77; *Голοвачев П. М.* Тюмень… С. 132; *Лопарев Х. М.* Самарово… С. 150, 152, 170; *Миллер Г. Ф.* История Сибири. Т. 2. № 424. С. 582–583; *Шашков А. Т.* Самаровский ям… С. 71).

[96] За Уралом социальные перегородки были слабее, чем в остальной России. Это объяснялось трудностью правительственного контроля над отдаленными и обширными территориями, пре-

сматриваемого нами периода сохранялась практика пополнения ямов другими чинами, а ямщики до конца не утратили социальную мобильность[97].

Таким образом, представленные нами материалы позволяют сделать вывод, что ямщики были особой группой населения Сибири (на языке того времени, «чином»), довольно многочисленной, искусственной (созданной государством) и в целом непривилегированной. Они выполняли специфические функции, имели самоуправляющуюся организацию, обладали корпоративным самосознанием. Отдельными чертами ямщики сближались с приборными служилыми, тяглецами и, вероятно, некоторыми другими слоями, что неудивительно, учитывая дробность и неустойчивость социальной структуры России. Благодаря профессиональной деятельности, участию в хозяйственной, общественной и религиозной жизни они сыграли заметную роль в закреплении края за Москвой. На протяжении XVII в. происходила консолидация чина ямщиков, впрочем, не завершившаяся к началу следующего столетия.

Сокращения

АИ — Акты исторические, собранные и изданные Археографическою комиссиею.

Архив СПб ИИ РАН — Архив Санкт-Петербургского института истории Российской академии наук.

АЮБ — Акты, относящиеся до юридического быта Древней России.

ДАИ — Дополнения к Актам историческим, собранные и изданные Археографическою комиссиею.

ПСЗРИ — Полное собрание законов Российской империи.

РГБ — Российская государственная библиотека (г. Москва).

РГАДА — Российский государственный архив древних актов (г. Москва).

РИБ — Русская историческая библиотека, издаваемая Археографическою комиссиею.

СПбФ АРАН — Санкт-Петербургский филиал архива Российской академии наук.

ТИАМЗ — Тобольский историко-архитектурный музей-заповедник.

обладанием черносошного землевладения, коррумпированностью воеводского аппарата, ограниченностью людских ресурсов (отсюда — нехватка младших родственников) и т. д.

[97] Архив СПб ИИ РАН. Ф. 28. Оп. 1. Стб. 572. Л. 14–15, 18–19; РГАДА. Ф. 214. Оп. 1. Кн. 697. Л. 117, 118–118 об., 119, 121 об., 122–122 об., 125 об. – 126, 128 об., 129, 132 об., 133 об. – 134, 135 об. – 136, 137 об., 139, 139 об., 140 об., 147, 148, 151 об. – 152, 156; Кн. 968. Л. 83, 282 об. – 283; Кн. 1086. Л. 235; Оп. 5. Кн. 261. Л. 1615 об., 1618 об., 1619, 1640–1640 об., 1641 об. – 1642, 1643 об., 1644 об., 1645 об., 1646 об., 1647 об. – 1648, 1648 об.; Ф. 1111. Оп. 1. Стб. 167/2. Л. 287–289; Стб. 215/1. Л. 82; Оп. 2. Стб. 139. Л. 134; *Шашков А. Т.* Самаровский ям… С. 79, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87; *Шишонко В. Н.* Пермская летопись с 1263 по 1881 г. Пятый период (1682–1725 гг.). Пермь, 1885. Ч. 1. С. 131.

Источники

Актовые источники по истории России и Сибири XVI–XVIII веков в фондах Г. Ф. Миллера. Новосибирск, 1993. Т. 1.

Акты исторические, собранные и изданные Археографическою комиссиею. СПб., 1841. Т. 2; СПб., 1841. Т. 3; СПб., 1842. Т. 4; СПб., 1842. Т. 5.

Акты, относящиеся до юридического быта Древней России. СПб., 1864. Т. 2; СПб., 1884. Т. 3.

Архив СПб ИИ РАН. Ф. 28. Оп. 1. Стб. 4, 19, 71, 273, 364, 512, 572, 844, 970, 976, 1172; Ф. 187. Оп. 1. Стб. 791, 841.

Верхотурские грамоты конца XVI — начала XVII в. / *сост. Е. Н. Ошанина*. М., 1982. Вып. 1; М., 1982. Вып. 2.

Головачев П. М. Тюмень в XVII столетии. Тюмень, 2004.

Дополнения к Актам историческим, собранные и изданные Археографическою комиссиею. СПб., 1848. Т. 3; СПб., 1851. Т. 4; СПб., 1857. Т. 6; СПб., 1859. Т. 7; СПб., 1862. Т. 8; СПб., 1869. Т. 11; СПб., 1872. Т. 12.

Законодательные акты Русского государства второй половины XVI — первой половины XVII века. Тексты. Л., 1986.

Коновалов Ю. В. Верхотурская именная книга 1632 года // Уральская родословная книга: крестьянские фамилии. Екатеринбург, 2000. С. 315–330.

Лопарев Х. М. Самарово, село Тобольской губернии и округа: хроника, воспоминания и материалы о его прошлом. Тюмень, 1997.

Миллер Г. Ф. История Сибири. М., 1999. Т. 1; М., 2000. Т. 2; М., 2005. Т. 3.

Памятники сибирской истории XVIII века (1700–1713 гг.). СПб., 1882. Кн. 1.

Первое столетие сибирских городов: XVII век. Новосибирск, 1996.

Полное собрание законов Российской империи. Собр. 1-е. СПб., 1830. Т. 1; СПб., 1830. Т. 3.

Прибыльные дела сибирских воевод и таможенных голов XVII — начала XVIII в. / *авт. вступ. ст. и комм., сост. М. О. Акишин*. Новосибирск, 2000.

РГБ. Ф. 256. Картон 47. Ед. хр. 38, 40, 81, 104; Картон 48. Ед. хр. 2.

РГАДА. Ф. 210. Оп. 7. Кн. 9; Ф. 214. Оп. 1. Кн. 5, 10, 21, 41, 47, 126, 328, 368, 389, 418, 450, 471, 487, 511, 535, 585, 610, 656, 673, 697, 733, 748, 761, 801, 845, 853, 861, 885, 906, 914, 938, 953, 956, 968, 971, 998, 1010, 1066, 1076, 1086, 1102, 1122, 1130, 1154, 1176, 1208, 1210, 1214, 1231, 1240, 1243, 1267, 1358, 1380, 1613; Оп. 3. Стб. 14, 30, 46, 72, 94, 102, 107, 134, 263, 348, 354, 376, 448, 474, 476, 480, 489, 496, 499, 505, 506, 560, 561, 593, 611, 632, 689, 701, 712, 731, 735, 749, 768, 787, 817, 818, 884, 897, 900, 907, 936, 959, 967, 983, 990, 1015, 1021, 1034, 1052, 1056, 1071/1, 1071/3, 1181, 1187, 1202, 1209, 1220, 1260, 1307, 1409, 1462, 1559, 1603, 1686, 1693; Оп. 4. Стб. 94, 164; Оп. 5. Кн. 261; Ф. 1111. Оп. 1. Стб. 86, 93, 127/1, 127/2, 135/2, 139/1, 141, 148/2, 149/2, 167/2, 168/3, 174, 187, 190, 215/1, 264/1, 284, 285, 302, 304/2; Оп. 2. Стб. 55, 122, 139, 285, 370, 389, 423, 442, 456, 531, 542; Оп. 3. Кн. 23; Оп. 4. Кн. 1, 4.

Русская историческая библиотека, издаваемая Археографическою комиссиею. СПб., 1875. Т. 2; СПб., 1884. Т. 8.

СПбФ АРАН. Ф. 21. Оп. 4. Кн. 2, 3, 5, 6, 14.

Соборное уложение царя Алексея Михайловича 1649 года // Памятники русского права. М., 1957. Вып. 6.

Таможенная книга Тобольска за 1672/73 г. // Таможенные книги сибирских городов XVII века (Тобольск, Кетск). Новосибирск, 2003. Вып. 5. С. 8–173.

Таможенная книга Туринска 1674/75 г. // Таможенные книги сибирских городов XVII века (Туринск, Кузнецк и Томск). Новосибирск, 1999. Вып. 2. С. 18–56.

Таможенная книга Тюмени за 1672/73 г. // Таможенные книги сибирских городов XVII века (Тюмень, Пелым). Новосибирск, 2001. Вып. 4. С. 27–76.

ТИАМЗ. КП. 12700, 12711, 12712, 12777, 12830.

Шашков А. Т. Самаровский ям и его жители в XVII в. // Западная Сибирь: прошлое, настоящее, будущее. Сургут, 2004. С. 65–89.

Шишонко В. Н. Пермская летопись с 1263 по 1881 г. Пятый период (1682–1725 гг.). Пермь, 1885. Ч. 1.

Литература

Академическая история Югры. Ханты-Мансийск, 2024. Т. 3.

Акишин М. О., *Ремнев А. В.* Управление Сибири XVI — начала XX века: административная политика, структура и люди // Власть в Сибири: XVI — начало XX в. Новосибирск, 2005. С. 9–227.

Александров В. А., *Покровский Н. Н.* Власть и общество. Сибирь в XVII веке. Новосибирск, 1991.

Анхимюк Ю. В. Уставная грамота Рязанской ямской слободе 1557 года // Русский дипломатарий. М., 2001. Вып. 7. С. 286–292. EDN XCEUET

Вершинин Е. В. Русская колонизация Северо-Западной Сибири в конце XVI–XVII вв. Екатеринбург, 2018. EDN OGZOCQ

Границы и маркеры социальной стратификации в России XVII–XX вв.: векторы исследования. СПб., 2018.

Гурлянд И. Я. Ямская гоньба в Московском государстве до конца XVII в. Ярославль, 1900.

История Урала с древнейших времен до 1861 г. М., 1989.

Ключевский В. О. Сочинения: в 9 т. М., 1989. Т. 6.

Костомаров Н. И. Домашняя жизнь и нравы великорусского народа. М., 1993.

Курлаев Е. А., *Манькова И. Л.* Освоение рудных месторождений Урала и Сибири в XVII веке: у истоков российской промышленности. М., 2005. EDN QQWPHX

Лисейцев Д. В. Люди и чины: сложные вопросы социальной стратификации России XVI–XVII вв. // Российская история. 2021. № 1. С. 157–163. https://doi.org/10.31857/S086956870013452-8; EDN HQHEWT

Миненко Н. А. Тюмень: летопись четырех столетий. СПб., 2004.

Мосин А. Г. Уральский исторический ономастикон. Екатеринбург, 2001. EDN SCSBBT

О. В. Семенов. Сибирские ямщики в структуре российского общества до конца XVII в.

Никитин Н. И. Служилые люди в Западной Сибири XVII в. Новосибирск, 1988. EDN ROJLVR

Оглоблин Н. Н. Обозрение столбцов и книг Сибирского приказа (1592–1768 гг.). М., 1901. Ч. 4.

Преображенский А. А. Урал и Западная Сибирь в конце XVI — начале XVIII в. М., 1972.

Пузанов В. Д. Военные факторы русской колонизации Западной Сибири (конец XVI — XVII вв.). СПб., 2010.

Семенов О. В. «Дело» туринских ямщиков Коркиных. Из истории утверждения крепостнических отношений в Сибири в XVII в. // Вестник Уральского отделения РАН. 2011. № 3 (37). С. 132–138. EDN ARQQPN

Семенов О. В. Демьянские против самаровских // Родина. 2012. № 7. С. 88–90. EDN PBDICF

Семенов О. В. Система ямской гоньбы и государственное «судовое дело» в Западной Сибири в XVII веке // Российская история. 2012. № 3. С. 138–143. EDN NNAZJB

Семенов О. В. Организация профессиональной ямской гоньбы в Зауралье и Сибири в XVII в.: введение прогонов // Гуманитарная академическая наука Урала: приоритеты и перспективы исследовательского поиска: Материалы Всероссийской научной конференции. Екатеринбург, 2013. С. 200–207. EDN PRATZS

Семенов О. В. Отношение сибирских ямщиков к деятельности воеводы Ю. Я. Сулешева // Проблемы истории России. Екатеринбург, 2013. Вып. 10. С. 188–191. EDN EGFPXP

Семенов О. В. Приходская жизнь русского населения Западной Сибири в XVII — начале XVIII в. На материалах Демьянского и Самаровского ямов // Вестник Уральского отделения РАН. 2013. № 2 (44). С. 118–123. EDN JLDRTQ

Семенов О. В. Влияние денежной реформы 1654–1663 годов на систему профессиональной ямской гоньбы в Западной Сибири // Российская история. 2014. № 3. С. 91–97. EDN SGGYKZ

Семенов О. В. Общинная организация сибирских ямщиков в конце XVI–XVII вв. // Былые годы: российский исторический журнал. 2014. № 32 (2). С. 233–238. EDN SJRCKN

Семенов О. В. Община самаровских ямщиков в XVII веке // Материалы Всероссийской научно-практической конференции «VI Бахлыковские чтения» (1–2 ноября 2016 г.). Сургут, 2016. С. 94–102.

Семенов О. В. Судьба «прибыльных» мероприятий воеводы Ю. Я. Сулешева в области ямской гоньбы в Сибири в XVII в. // Клио. 2019. № 4 (148). С. 84–92. EDN OBANLF

Семенов О. В. Ямская гоньба в Сибири до конца XVII в.: проблема появления и функционирования // Cahiers du Monde russe. 2019. № 60 (1). С. 147–174. https://doi.org/10.4000/monderusse.11113; EDN NMEMOV

Семенов О. В. Правительственная связь на севере Западной Сибири в конце XVI–XVII вв. // Очерки истории ХМАО — Югры. М.; Ханты-Мансийск, 2020. С. 214–228. EDN QQXMSL

Семенов О. В. Порядок обеспечения верхотурских ямщиков денежным жалованьем в XVII веке // Вестник Волгоградского государственного университета. Сер. 4: История.

Регионоведение. Международные отношения. 2023. Т. 28, № 5. С. 48–58. https://doi.org/10.15688/jvolsu4.2023.5.3; EDN GURSKB

Семенов О. В. «Прибыльная» деятельность тобольского воеводы П. И. Годунова в области ямской гоньбы в Сибири в XVII в. // Известия Уральского федерального университета. Сер. 2: Гуманитарные науки. 2023. Т. 25, № 1. С. 166–179. https://doi.org/10.15826/izv2.2023.25.1.011; EDN PGEQKR

Семенов О. В. О вкладе ямщиков в хозяйственное освоение Сибири до начала XVIII в. // Известия Уральского федерального университета [в печати].

Хлебников Н. И. О влиянии общества на организацию государства в царский период русской истории. СПб., 1869.

References

Akishin M. O., Remnev A. V. Governance in Siberia from the 16th to the Early 20th Centuries: Administrative Policy, Structure, and People. *Power in Siberia: 16th — Early 20th Centuries*. Novosibirsk, 2005, pp. 9–227. (In Russ.)

Aleksandrov V. A., Pokrovsky N. N. *Power and Society. Siberia in the 17th Century*. Novosibirsk, 1991. (In Russ.)

Ankhimiuk Yu. V. A Charter of the Ryazan Yamskaya Sloboda. 1557. *Russian Diplomatarium*. Moscow, 2001, issue 7, pp. 286–292. (In Russ.)

Gurlyand I. Ya. *The Yam Messenger System in the Moscow State until the End of the 17th Century*. Yaroslavl, 1900. (In Russ.)

Klyuchevsky V. O. *Works: in 9 volumes*. Moscow, 1989, vol. 6. (In Russ.)

Kostomarov N. I. *Home Life and Customs of the Great Russian People*. Moscow, 1993. (In Russ.)

Kurlaev E. A., Mankova I. L. *Development of Ore Deposits in the Urals and Siberia in the 17th Century: At the Origins of Russian Industrial Policy*. Moscow, 2005. (In Russ.)

Liseitsev D. V. People and Ranks: Complex Issues of Social Stratification in Russia in the 16th–17th Centuries. *Russian History*, 2021, no. 1, pp. 157–163. https://doi.org/10.31857/S086956870013452-8 (In Russ.)

Minenko N. A. *Tyumen: A Chronicle of Four Centuries*. St. Petersburg, 2004. (In Russ.)

Mosin A. G. *Ural Historical Onomasticon*. Ekaterinburg, 2001. (In Russ.)

Nikitin N. I. *Service People in West Siberia in the 17th Century*. Novosibirsk, 1988. (In Russ.)

Ogloblin N. N. *Review of Columns and Books of the Siberian Prikaz (1592–1768)*. Moscow, 1901, Part 4. (In Russ.)

Preobrazhensky A. A. *The Urals and Western Siberia at the End of the 16th — Early 18th Century*. Moscow, 1972. (In Russ.)

Puzanov V. D. *Military Factors of the Russian Colonization of Western Siberia (Late 16th–17th Centuries)*. St. Petersburg, 2010. (In Russ.)

Semenov O. V. The Case of the Korkins' Yamshchiks in Turinsk. From the History of the Establishment of Serfdom in Siberia in the 17th Century. *Bulletin of the Ural Branch of the Russian Academy of Sciences*, 2011, no. 3 (37), pp. 132–138. (In Russ.)

Semenov O. V. The Demyanskys versus the Samarovskys. *Rodina*, 2012, no. 7, pp. 88–90. (In Russ.)

Semenov O. V. The Yam System and the State Shipping Business in the Western Siberia in the 17th Century. *Russian History*, 2012, no. 3, pp. 138–143. (In Russ.)

Semenov O. V. Organization of Professional Postal Service (Yamskaya Gon'ba) in the Trans-Urals and Siberia in the 17*th* Century: The Introduction of Mileage Fees (Progony). *Humanitarian Academic Science of the Urals: Priorities and Prospects of Research. Proceedings of the All-Russian Scientific Conference.* Ekaterinburg, 2013, pp. 200–207. (In Russ.)

Semenov O. V. The Attitude of Siberian Yamschiks to the Activities of Voivode Yu. Ya. Suleshev. *Problems of Russian History*. Ekaterinburg, 2013, issue 10, pp. 188–191. (In Russ.)

Semenov O. V. Parish Life of the Russian Population of Western Siberia in the 17th — Early 18th Centuries. Based on Materials from the Demyansky and Samarovsky Yams. *Bulletin of the Ural Branch of the Russian Academy of Sciences*, 2013, no. 2 (44), pp. 118–123. (In Russ.)

Semenov O. V. The Influence of the Monetary Reform of 1654–1663 on the System of Professional Yamskaya Gon'ba in Western Siberia. *Russian History*, 2014, no. 3, pp. 91–97. (In Russ.)

Semenov O. V. Community Organization of Siberian Coachmen in Late 16–17 Centuries. *Bylye Gody (Foretime): Russian Historical Journal*, 2014, no. 32 (2), pp. 233–238. (In Russ.)

Semenov O. V. The Community of Samarovtsy Yamschiks in the 17th Century. *Proceedings of the All-Russian Scientific and Practical Conference: VI Bakhlykov Readings*. Surgut, 2016, pp. 94–102. (In Russ.)

Semenov O. V. The Fate of the "Profitable" Activities of Voivode Yu. Ya. Suleshev in the Field of Yamskaya Gon'ba in Siberia in the 17th Century. *Klio*, 2019, no. 4 (148), pp. 84–92. (In Russ.)

Semenov O. V. Postal Relay in Siberia until the End of the 17th Century: The Problem of Emergence and Operation. *Cahiers du Monde Russe*, 2019, no. 60 (1), pp. 147–174. https://doi.org/10.4000/monderusse.11113 (In Russ.)

Semenov O. V. Government Communications in the North of Western Siberia in the Late 16th–17th Centuries. *Essays on the History of the Khanty-Mansi Autonomous Okrug — Yugra.* Moscow; Khanty-Mansiysk, 2020, pp. 214–228. (In Russ.)

Semenov O. V. The Procedure for Providing Verkhotur's Yamschiks with a Money Wage in the 17th Century. *Science Journal of Volgograd State University. History. Area Studies. International Relations*, 2023, vol. 28, no. 5. pp. 48–58. https://doi.org/10.15688/jvolsu4.2023.5.3 (In Russ.)

Semenov O. V. Tobolsk Voivode P. I. Godunov's Profit-Seeking Activity in Yamskaya Gon'ba in Siberia in the 17th Century. *Izvestia. Ural Federal University Journal. Series 2. Humanities and Arts*, 2023, no. 1 (25), pp. 166–179. https://doi.org/10.15826/izv2.2023.25.1.011 (In Russ.)

Semenov O. V. On the Contribution of Yamschiks to the Economic Development of Siberia before the Beginning of the 18th Century. *Izvestia. Ural Federal University Journal* [in print]. (In Russ.)

Vershinin E. V. *Russian Colonization of North-Western Siberia at the End of the 16th–17th Centuries*. Ekaterinburg, 2018. (In Russ.)

Khlebnikov N. I. *On the Influence on the Organization of the State in the Tsarist Period of Russian History*. St. Petersburg, 1869. (In Russ.)

Информация об авторе

Семенов Олег Владимирович
кандидат исторических наук, доцент,
доцент кафедры истории России

Уральский федеральный университет
620083, Российская Федерация,
г. Екатеринбург, пр. Ленина, 51
E-mail: helg2008@list.ru

Information about the Author

Semenov, Oleg Vladimirovich
Cand. Sci. (History), Associate Professor at
the Department of Russian History

Ural Federal University
51, Lenin Ave., 620083 Ekaterinburg, Russian
Federation
E-mail: helg2008@list.ru
https://orcid.org/0000-0002-3590-0135

ВЕСТНИК Екатеринбургской духовной семинарии. 2026. № 55. 192–205

УДК 94«158/172»(470.5)+355.318+271.22
https://doi.org/10.24412/2224-5391-2026-55-192-205
EDN VBEGYT
Научная статья / Original article

Т. С. Романюк

Уральский федеральный университет;
Екатеринбургская духовная семинария
Екатеринбург, Российская Федерация

К вопросу об административном и церковном подчинении Яицкого казачьего войска с основания и до середины 1720-х гг.*

Аннотация. В статье рассматривается проблема административного и церковного подчинения Яицкого войска с его основания и вплоть до Петровских реформ. Документы свидетельствуют, что казаки сообщались с центральными властями через Донское войско, самостоятельно отправляли станицы в столицу, вместе с тем могли получать распоряжения об отправлении на службу из Астрахани. Сохранившиеся законодательные акты подтверждают, что до 1680 г. войско ведалось в приказе Казанского дворца, после упразднения которого в 1708 г. было передано под контроль Казанской губернии. Источники конца XVII в. (упоминания об отправлении на Яик священников, документы первого известного следствия по делу о распространении староверия) подтверждают принадлежность территории войска к Казанской и Свияжской епархии. Конец 1710-х — начало 1720-х гг. стал временем определения дальнейшего подчинения яицких казаков. По какой-то причине в начале XVIII в. центральные власти не могли ответить на вопросы, какое ведомство ведало войском, почему в течение нескольких лет последнее переходило под управление Астраханской губернии, коллегии Иностранных дел и, наконец, Военной коллегии. События этого периода продемонстрировали высокую степень неосведомленности сената о положении и состоянии Южноуральского региона и Поволжья. Перевод последних указом от 3 марта 1721 г. в ведение Военной коллегии стал началом постепенной потери самостоятельности войском: уже через 2 года, в 1723 г. избранные старшины и атаманы будут утверждаться в столице.

Ключевые слова: Яицкое казачье войско, Посольский приказ, приказ Казанского дворца, Казанская губерния, Астраханская губерния, Казанская и Свияжская

* Статья подготовлена в рамках выполнения госзадания МН и ВО РФ по теме «Комплексное историко-лингвистическое исследование русских традиционных культур: региональные проявления в контексте мировой истории», № FEUZ-2026-0015.

BY-NC
© Т. С. Романюк, 2026

епархия, Коллегия иностранных дел, Военная коллегия, Донское казачье войско, Волжское казачье войско, Терское казачье войско

Для цитирования: *Романюк Т. С.* К вопросу об административном и церковном подчинении Яицкого казачьего войска с основания и до середины 1720-х гг. // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2026. № 55. С. 192–205. https://doi.org/10.24412/2224-5391-2026-55-192-205; EDN VBEGYT

Поступила в редакцию 20.07.2026
Принята к публикации 02.09.2026

Tatiana S. Romaniuk

Ural Federal University;
Ekaterinburg Theological Seminary
Ekaterinburg, Russian Federation

On the Administrative and Ecclesiastical Subordination of the Yaik Cossack Host from Its Foundation to the Mid-1720s

Abstract. The article examines the problem of the Yaik troop's subordination from its foundation up to the Petrine reforms. The Cossacks communicated with the central authorities through the Don host, sending their own stanitsas to the capital, at the same time they could also receive orders for military service from Astrakhan. According to the surviving legislative acts, the Yaitsky host was managed by the Kazan Palace Order until 1680, when it was transferred to the control of the Kazan Governorate in 1708. The documents of the late 17th century indicate that the Yaik troop territory was under the jurisdiction of the bishops of the Kazan and Sviyazhsk dioceses, as evidenced by references to the priests who were sent to Yaik, as well as by references to the first known investigation into the spread of Old Believers. The late 1710s and early 1720s became a time of determining the further subordination of the Yaik host. For some reason, the central authorities could not decide to which department the cossacks were subordinate to, and during several years they were transferred to the Astrakhan Governorate, then to the Collegium of Foreign Affairs, and finally to the Military Collegium. These events demonstrated the Senate's lack of knowledge about the situation and condition of the South Ural and Volga regions, as well as the cossacks' high level of autonomy. The transfer of the latter to the Military Collegium by decree of March 3, 1721, marked the beginning of the gradual loss of independence by the host. Two years later, in 1723, starshyns officers and atamans would be approved in the capital.

Keywords: Yaik Cossack host, Embassy Order, Order of the Kazan Palace, Kazan province, Astrakhan province, Kazan and Sviyazhsk diocese, Collegium of Foreign Affairs, Military Collegium, Don Cossack host, Volga Cossack host, Tersk Cossack host

For citation: Romaniuk T. S. On the Administrative and Ecclesiastical Subordination of the Yaik Cossack Host from Its Foundation to the Mid-1720s. *Vestnik Ekaterinburgskoi dukhovnoi seminarii = Bulletin of the Ekaterinburg Theological Seminary*, 2026, no. 55, pp. 192–205. (In Russian). https://doi.org/10.24412/2224-5391-2026-55-192-205

Submitted on 20 July, 2026
Accepted on 02 September, 2026

Сформировавшееся на Яике в 1585–1586 гг. войско в течение последующих столетий не только выполняло функции охраны государственных границ, но и участвовало в различных походах, как в числе более крупных формирований, так и самостоятельно. Первое упоминание о службе войска относится к 1591 г., когда был организован поход против шамхала Тарковского. Согласно царскому наказу, было велено «…всех казаков в Астрахань собрати, для Шевкалские службы, Волских тысеча человек да Яитцких пятьсот человек, и на корм им давати, в Астрахани…»[1]. С началом службы войско стало получать жалование не только во время военных походов. Наиболее раннее известное свидетельство об этом относится к 1594 г., когда в Переславле-Рязанском яицкие казаки наравне с донскими и волжскими получили денежное жалование и др.[2] Присоединение новых земель и необходимость контролировать иррегулярные военные формирования ставили перед центральными властями задачу интегрировать данную территорию и ее население в систему государственного управления.

С советских времен исследователи периодически упоминают о подчинении яицких казаков Посольскому приказу. В автореферате кандидатской диссертации В. Н. Дариенко (1966 г.) писал, что до 80-х гг. XVII в. яицкие казаки находились в ведении Посольского приказа[3]. В трехтомной «Истории казачества Азиатской России» (1995 г.) авторы пишут, что «в 1721 г. яицкие казаки были подчинены Военной коллегии (прежде центральная власть сносилась с ними через Казанский и Посольские приказы)»[4]. В докторской диссертации В. А. Кузнецова (2011 г.), непосредственно посвященной истории Яицкого (Уральского) войска в XVIII–XIX вв., указано, что «с 1623 г. Яицкое войско вместе с Донским числилось в ведении Посольского приказа»[5]. Далее Владимир Александрович

[1] Царский наказ Астраханским воеводам князю Сицкому и Пушкину // АИ. СПб., 1841. Т. 1. № 230. С. 443.

[2] Ведомость о хлебном жалованье, выданном Васильем Колотовским, в Переславле-Рязанском, Донским, Волжским и Яицким атаманам и казакам // РГАДА. Ф. 111. Оп. 1. 1594 г. Стб. 1. Л. I, 1–38.

[3] *Дариенко В. Н.* Социально-экономические отношения и классовая борьба на Яике в XVII — первой четверти XVIII вв.: автореф. дисс. … к. и. н.: 07.00.02. М., 1966. С. 9.

[4] История казачества Азиатской России. Екатеринбург, 1995. Т. 1: XVI — первая половина XIX века. С. 40.

[5] *Кузнецов В. А.* Иррегулярные войска Оренбургского края в XVIII–XIX вв.: дисс. … д. и. н.: 07.00.02. Челябинск, 2011. С. 70.

пишет, что «с 1680 (по некоторым данным с 1670) по 1719 г. казаки были в ведении Казанского приказа»[6]. К сожалению, автор не дает ссылок на источники. Также, вероятно, в тексте была допущена опечатка. Известно, что приказ Казанского дворца прекратил свое существование в 1709 г., вслед за созданием Казанской губернии в 1708 г.[7] В словаре-справочнике «Приказы Московского государства XVI–XVII вв.» (2015 г.), подготовленном Д. В. Лисейцевым, Н. М. Рогожиным и Ю. М. Эскиным, в разделе «Казачий приказ» указывается, что «донское, яицкое и терское (гребенское) казачество находились в ведении Посольского приказа»[8], в самом разделе «Посольский приказ» яицкие казаки не указаны[9]. Таким образом, в историографии не сложилось единого мнения о подчинении войска определенным органам власти.

При рассмотрении проблемы подчинения Яика стоит остановиться на вопросе осуществления контактов между казаками и центральными властями. Если обратиться к источникам, станет очевидным, что все пути до ближайших административных центров были осложнены не только большим расстоянием, но и кочевниками, промышлявшими грабежами на степных территориях. Осуществлялись контакты со столицей через Казань, Самару и Донское войско. По сведениям, представленным в труде А. Б. Карпова «Уральцы», дорога как до Самары, так и до Донского войска занимала 10 дней конной езды[10] по степи. Другим крупным административным центром была Астрахань. Путь до нее проходил через почти безводную степь и занимал не менее трех недель[11]. Неудобным было и расположение Астрахани, значительно отдаленной от столицы. А. Б. Карповым был опубликован текст отписки в Посольский приказ астраханского воеводы князя Лобанова-Ростовского «с товарищи» 1586 г., в котором сообщается о столкновении яицких казаков с татарами[12]. Но так как этот документ относится ко времени формирования первых постоянных казачьих поселений, передача сведений о по-

[6] *Кузнецов В. А.* Иррегулярные войска Оренбургского края в XVIII–XIX вв. С. 70. Ситуация осложняется и тем, что архив Казанского дворца не сохранился до наших дней (*Лисейцев Д. В.* Эволюция приказной системы Московского государства накануне и в эпоху Смуты: автореф. дисс. … д. и. н.: 07.00.02. М., 2011. С. 24).

[7] Приказы // Советская историческая энциклопедия. М., 1968. Т. 11: Пергам — Ренувен. С. 560–566; *Лисейцев Д. В., Рогожин Н. М., Эскин Ю. М.* Приказы Московского государства XVI–XVII вв.: словарь-справочник. М.; СПб., 2015. С. 74.

[8] *Лисейцев Д. В., Рогожин Н. М., Эскин Ю. М.* Приказы Московского государства XVI–XVII вв. С. 79.

[9] Там же. С. 132–133.

[10] *Карпов А. Б.* Уральцы. Исторический очерк. Яицкое войско от образования войска до переписи полковника Захарова (1550–1725 гг.). Уральск, 1911. Ч. 1. С. 58 (втор. сч.).

[11] Дела по Астраханской губернии. 1720–1721 гг. // РГАДА. Ф. 248. Оп. 3. Кн. 94. Л. 45–45 об. А. Б. Карпов писал, что путь до Астрахани занимал месяц, а «конской легкой езды в три недели» (*Карпов А. Б.* Уральцы. С. 58 (втор. сч.), 647–648).

[12] *Карпов А. Б.* Уральцы. С. 855.

граничных территориях в данный приказ вполне объяснима[13]. Относительная близость по отношению друг к другу Донского, Терского, Волжского и Яицкого войск и выполнение одинаковых функций в конце XVI — начале XVII в. способствовали и частым контактам между ними, и возможности государства отправлять сообщения всем одновременно. Послания от светских и церковных властей могли отправляться в Донское войско, откуда последнее должно было передавать их на другие казачьи территории вместе с присланным денежным жалованием, сукном, селитрой и т. д.[14] 18 марта 1614 г. датируется царская грамота на Дон, в которой содержатся просьбы «к своей братье к атаманом и к казаком к Волским, и к Терским, и к Яицким, отпишите, чтоб они, боясь Бога, держались во всем правды и воровскому Маринкину сыном и Ивашка Заруцкого ни в чем не верили»[15], а также чтобы волжские, яицкие и терские казаки «и иных рек атаманы и казаки» прислали представителей своих к государю[16]. В грамоте указано, чтобы все «отписки» к государю отдавали в Посольский приказ, позже и в других грамотах на Дон и Волгу будет указываться писать через Посольский приказ[17]. Стоит отметить, что подобных грамот к яицким казакам нами не было обнаружено, но, вероятно, и последние должны были осуществлять контакты через Посольский приказ. В грамоте Донского войска к казакам «Волжским, Терским и Яицким, с препровождением царских грамот» от 17 мая 1614 г. указывалось, что грамоту прислал государь, а донцы уже рассылают ее остальным казакам. Источники не дают ответа на вопрос, какой приказ ведал Яицким войском[18], тем не менее указание писать

[13] А. Б. Карпов приводил сведения о выдаче жалования на расходы части яицких казаков в составе станицы оставшихся в Москве и не доехавших до Санкт-Петербурга из Посольского приказа по указу от 21 декабря 1721 г. (*Карпов А. Б.* Уральцы. С. 617).

[14] Грамота Донского казачьего войска к казакам Волжским, Терским и Яицким, с препровождением Царских грамот // АИ. СПб., 1841. Т. 3. № 12. С. 12. См. также: Царская грамота Донскому казачьему войску о взятии мер против Заруцкого и Марины // ААЭ. СПб., 1836. Т. III. № 22. С. 31–34; Соборная грамота Российского Духовенства Донскому казачьему войску о взятии мер против Заруцкого и Марины, с описанием бедствий, ими нанесенных государству // ААЭ. Т. III. № 23. С. 34–43.

[15] Царская грамота Донскому казачьему войску с посылкою знамени, военных и других запасов, с извещением о походе воевод на Астрахань и с требованием помощи против Заруцкого и Марины // ААЭ. Т. III. № 21. С. 29.

[16] Там же. С. 30.

[17] Там же. С. 31. Также: Царская грамота Донскому казачьему войску о взятии мер против Заруцкого и Марины // ААЭ. Т. III. № 22. С. 34. Писать через Посольский приказ в 1614 г. было указано и Волжскому войску (Царская грамота Волжскому казачьему войску о препровождаемом к нему жалованье и разных запасах, и с требованием его содействия против Заруцкого и Марины // Там же. № 24. С. 46).

[18] Грамота Донского казачьего войска к казакам Волжским, Терским и Яицким, с препровождением Царских грамот // АИ. Т. 3. № 12. С. 12; Грамота Донского казачьего войска Астраханским воеводам князю Одоевскому и Головину, о готовности его служить Государю // АИ. Т. 3. № 22. С. 22; Грамота Астраханских воевод Князя Одоевского и Головина Донскому казачьему войску,

отписки через Посольский приказ вполне объяснимо: напряженная ситуация на юго-восточной границе и необходимость квалифицированного управления в условиях действовавших там «воровских» групп.

Контакты с Яиком через Донское войско были одним из наиболее удобных для государства способов сообщения, так как в данном случае поездка на Южный Урал через степь ложилась на плечи донцов. Видимо, этим путем центральные власти продолжали пользоваться, так как в 1689 г. яицкие казаки в присутствии специально посланных донцов приносили присягу и целовали крест «в том, что никакого раскола им не иметь»[19]. В то же время Донское войско не могло выступать как начальствующий орган над яицкими казаками. Документы розыска Ивана Зарубина, Марины Мнишек и бежавших с ними свидетельствуют о наличии регулярных контактов астраханских воевод с донскими, волжскими, терскими и яицкими казаками, в том числе в деле организации слаженных действий по ликвидации последствий Смуты[20]. При этом Астрахань, видимо, имела полномочия вызывать дополнительные отряды казаков (по аналогии с организацией войска в поход против шамхала Тарковского), но при этом казачьи территории не находились в ее подчинении. Таким образом, на начало правления династии Романовых документы фиксируют сообщение с яицкими казаками через Дон и Астрахань, в то же время ни тот, ни другой центр не начальствовали над южноуральским войском.

Поскольку, как пишет Д. В. Лисейцев, во второй половине правления Ивана IV «областной принцип управления был почти повсеместно заменен отраслевым, были созданы многие ключевые приказы Московского царства», а «завершение оформления ядра приказной системы пришлось на время правления Бориса Годунова, когда, в частности, в самостоятельные финансовые ведомства выделились приказы — четверти»[21], можно предположить, что управление Яиком должны были поручить одному из приказов. Если мы обратим-

---

с извещением о бегстве Заруцкого и Марины из Астрахани и увещанием войску быть верным Царю в случае, если бы Заруцкий бежал на Дон // АИ. Т. 3. № 25. С. 24.

[19] Акты, относящиеся к истории Донских казаков и к расколу на Дону // ДАИ. СПб., 1872. Т. 12. № 17. С. 269.

[20] См.: Грамота Донского казачьего войска к казакам Волжским, Терским и Яицким, с препровождением Царских грамот // АИ. Т. 3. № 12. С. 12–13; Грамота Донского казачьего войска Астраханским воеводам князю Одоевскому и Головину, о готовности его служить Государю // Там же. № 22. С. 22–23; Грамота Астраханских воевод Князя Одоевского и Головина Донскому казачьему войску, с извещением о бегстве Заруцкого и Марины из Астрахани и увещанием войску быть верным Царю в случае, если бы Заруцкий бежал на Дон // Там же. № 25. С. 24–25. Документы были опубликованы в «Актах исторических» с подлинников из архива Астраханского губернского правления.

[21] *Лисейцев Д. В.* Эволюция приказной системы Московского государства накануне и в эпоху Смуты. С. 14. Д. В. Лисейцев пишет, что в годы Смуты в связи с изменениями в обществе были созданы только Казачий и Кабацкий приказы (Там же).

ся к документу времен Лжедмитрия I[22] «Записке о царском дворе, церковном чиноначалии, придворных чинах, приказах, войске, городах и прочем»[23], то увидим, что в приказе Казанского дворца в тот период находились все «понизовые городы и Сибирь»[24]. При этом упоминания собственно Яицкого городка ни в одном списке нет[25].

Документы XVII в. свидетельствуют, что яицкие казаки самостоятельно отправляли в столицу своих представителей, везя с собой челобитные, царский кус[26]. А. Б. Карпов в книге «Уральцы» цитирует некоторые обнаруженные им документы, сообщающие о поездках легких станиц[27] в Москву. Из материалов следует, что во второй половине XVII в. яицкие казаки в Москве получали жалование из приказа Казанского дворца в 1660 г.[28], 1664–1665 гг.[29], 1680 г.[30] и из приказа Большой Государевой казны в 1663 г.[31] Через приказ Казанского дворца подавали челобитные (1687 г.[32]), сообщали о вопросах, требующих вмешательства властей в проведение следствий (конец XVII — начало XVIII в.)[33], в том числе в Гурьеве, который подчинялся Астрахани в то время[34]. В 1699 г. дело об убийстве атамана Ивана Белоуса рассматривалось в приказе Казанского дворца[35]. Таким образом, ряд документов свидетельствует, что как минимум

[22] *Лисейцев Д. В.* К вопросу о времени возникновения «Записки о царском дворе» // Связь веков: исследования по источниковедению истории России до 1917 года. М., 2007. С. 206–207.

[23] Записка о Царском дворе, церковном чиноначалии, придворных чинах, Приказах, войске, городах и пр. // АИ. СПб., 1841. Т. 2. № 355. С. 422–426.

[24] Там же. С. 423.

[25] Там же. С. 425.

[26] *Карпов А. Б.* Уральцы. С. 340.

[27] Легкая станица — небольшой отряд, отправляемый из казачьего войска.

[28] *Карпов А. Б.* Уральцы. С. 247–248. А. Б. Карпов справедливо полагал, что жалование казаки забирали в Москве. Так, он упоминает, что в 1667 и 1668 гг. забирали казаки жалование в столице (Там же. С. 248).

[29] Там же. С. 248.

[30] Там же. С. 311.

[31] Там же. С. 248.

[32] Там же. С. 345.

[33] Там же. С. 395–396, 411.

[34] Стоит отметить, что иногда под Яицким городком подразумевался яицкий Гурьев городок. Но Гурьев городок относился до 1753 г. к Астраханской губернии (*Витевский В. Н.* Яицкое войско до появления Пугачева // Русский архив. 1879. № 8. С. 398; *Его же.* Раскол в Уральском войске и отношение к нему духовной и военногражданской власти в конце XVIII и в XIX в. С. 9).

[35] Дело (без конца) Преображенского приказа об объявлении за собою «государева слова» у Спасских ворот Яицким казаком Григорием Никифоровым Кочерешкиным в то время, как его вели из приказа Казанского дворца «на Владимирскую дорогу повесить» за «убивство бывшего атамана Ивана Белоуса»: 1, 2, («о смертной казни указ», предъявленный на Потешном дворе

со второй половины XVII в., контакты с Яицким войском, в том числе выдача жалования, прием челобитных (кроме лично передаваемых царю), дела, связанные с кочевниками, велись через приказ Казанского дворца. В то же время не приходится говорить о существовании строгой системы подчинения: и жалование могли выдавать из других приказов, и некоторые вопросы рассматривались лично царем или в иных инстанциях.

Известные законодательные акты второй половины XVII — начала XVIII в. проливают свет на реальное положение Яицкого войска. 12 ноября 1680 г. был издан указ «О разделении ведомства ратных людей конных и пеших между разными приказами»[36]. В п. 2 документа говорилось, что «низовые же городы все, которые от Самары до Терка и Уфу, и тех городов служилых и жилецких и всяких чинов людей ведать в Приказе Казанского Дворца по прежнему…»[37]. Таким образом, можно заключить, что не только с 1680 г., но и ранее Яицкое войско находилось под управлением приказа Казанского дворца: согласно указу от 18 декабря 1708 г. к Казанской губернии были приписаны «города Яик, Терек, Астрахань, Царицын»[38], что может говорить в пользу утверждения о подчинении Яика приказу Казанского дворца и до этого.

Видимо, и в сфере церковного подчинения данная территория относилась к Казанской и Свияжской епархии[39]. Наиболее ранние известные нам документы относятся к концу XVII в. Во второй половине XVII в. в войске служили Герасим Нефельев и Иван Гурьев, последний был прислан из Казани[40]. Во время первого известного розыска старообрядцев на Яике, в 1688 г. казанский архиерей сообщал патриарху Иоакиму об отказе яицких казаков выдавать беглого старообрядческого иерея Петра[41], и именно в Казань должны были доставить последнего вместе с другим беглым священником, Алексием. В разбирательст-

провожавшими Кочерешкина приставами Казанского дворца), 3–4, 5 (челобитная, поданная «в оправдание себе» Кочерешкиным), 6–12 // РГАДА. Ф. 371. Оп. 2. Стб. 740. Л. 1–3.

[36] О разделении ведомства ратных людей конных и пеших между разными приказами // ПСЗРИ. Собр. I. СПб., 1830. Т. II. № 844. С. 283–285.

[37] Там же. С. 284.

[38] Об учреждении Губерний и о росписании к ним городов // ПСЗРИ. Собр. I. СПб., 1830. Т. IV. № 2218. С. 436–437.

[39] См., напр.: *Черемшанский В. М.* Описание Оренбургской губернии в хозяйственно-статистическом, этнографическом и промышленном отношениях. Уфа, 1859. С. 122.

[40] Дело по отписке казанского митрополита Адриана о беглых священниках, ушедших к раскольником в земли яицких и донских казаков // РГАДА. Ф. 111. Оп. 1. 1688 г. Стб. 7. Л. 3–5; Акты, относящиеся к истории Донских казаков и к расколу на Дону // ДАИ. Т. 12. № 17. С. 217; *Карпов А. Б.* Уральцы. С. 352.

[41] Дело по отписке казанского воеводы князя Данилы Борятинскаго о раскольниках донских и яицких // РГАДА. Ф. 111. Оп. 1. 1689 г. Стб. 7. Л. 3.

во были вовлечены и светские казанские власти[42]. В 1730-е гг. между казаками и архиепископом Казанским Гавриилом случился конфликт, так как первые пригласили к себе иерея из села Хрущевка без согласования с епархиальным начальством[43]. Таким образом, видимо, и светское, и церковное управление территорией Яицкого войска осуществлялось из приказа Казанского дворца (с 1708 г. — Казанской губернии) и Казанской епархии.

Несмотря на кажущееся установление порядка в деле подчинения Яицкого войска, события конца 1710-х — начала 1720-х гг. демонстрируют, как минимум, плохую осведомленность столицы в делах юго-восточной окраины. В августе 1719 г. по распоряжению из Преображенского приказа из Казани в Астрахань к губернатору Артемию Петровичу Волынскому были «присланы яицкие казаки изветчик Иван Карташев, атаман Григорий Меркульев, Степан Филимонов, казаки Никита Зевакин, Герасим Погадаев, Федор Бахар»[44]. Вместе с ними были посланы копии «распросных речей». Все присланные проходили по делу в связи с доносом Ивана Акимова сына Карташева и других казаков[45]. Губернатору было поручено провести следствие и принять решение по делу, о чем сообщить в Преображенский приказ. Отправка казаков в Астрахань, очевидно, вызвала недоумение у А. П. Волынского. Как он сообщал в Сенат, «к Астрахани Яицкого казачьего городка не приписано. И в каком состоянии оные яицкие казаки и где были ведомы до сего времени и о том в Астраханской губернии не ведомо и впредь под ведением Казанской ли губернии или Астраханской, или где особливо в ведении и во отправлении всяких при них чаящихся дел»[46]. Волновало губернатора и то, откуда получать жалование для яицких казаков в том случае, если они находятся в ведении Астраханской губернии[47]. Как оказалось, в столице тоже не могли ответить на этот вопрос[48], хотя по указу от 18 декабря 1708 г., как было сказано выше, к Казанской губернии был приписан «городок Яик»[49].

---

[42] Дело по отписке казанского воеводы князя Данилы Борятинскаго о раскольниках донских и яицких // РГАДА. Ф. 111. Оп. 1. 1689 г. Стб. 7. Л. 1. См. подробнее: *Романюк Т. С.* Начало распространения староверия на территории Яицкого казачьего войска // Известия Уральского федерального университета. Сер. 2: Гуманитарные науки. 2016. Т. 18, № 3 (154). С. 231–240.

[43] *Сперанский И.* Ограничения церковного самоуправления Яицкого войска в прошлом столетии // Оренбургские епархиальные ведомости. 1897. № 1. С. 17.

[44] Дела по Астраханской губернии. 1720–1721 гг. // РГАДА. Ф. 248. Оп. 3. Кн. 93. Л. 52.

[45] Дела по Казанской губернии. 1714–1719 гг. // РГАДА. Ф. 248. Оп. 3. Кн. 104. Л. 489.

[46] Дела по Астраханской губернии. 1720–1721 гг. // РГАДА. Ф. 248. Оп. 3. Кн. 93. Л. 52 об.

[47] Там же. Л. 53; Дела по Астраханской губернии. 1720–1721 гг. // РГАДА. Ф. 248. Оп. 3. Кн. 94. Л. 46.

[48] Дела по Астраханской губернии. 1720–1721 гг. // РГАДА. Ф. 248. Оп. 3. Кн. 93. Л. 56–56 об.

[49] Об учреждении Губерний и о росписании к ним городов // ПСЗРИ. Собр. I. Т. IV. № 2218. С. 436–437.

Указом от 21 декабря 1719 г. Яицкое войско по собственному челобитью было передано под управление Коллегии иностранных дел[50]. Однако через год, 22 декабря 1720 г., яицкие и гребенские казаки были переведены в ведение астраханских властей[51]. После чего в январе 1721 г., встал вопрос: откуда и те, и другие получали до этого жалование[52]? По всем имеющимся сведениям, яицкие казаки ведались, как было указано, в Иностранной коллегии, но «окроме того ведения нет», а по гребенским казакам информация и вовсе отсутствовала. Позже, 16 декабря 1720 г., губернатор казанский Алексей Петрович Салтыков докладывал в Коллегию иностранных дел, что жалование на 600 человек яицким казакам выдавалось из Казанской губернии[53].

Сами же казаки еще 3 января 1720 г. сообщали в Коллегию иностранных дел, что «ведомы они бывали на пред сего всякими делами и нарядом и службою в приказе Казанского дворца, а по определению губерней ведомы они были и жалование давано им по 1719 год из Казанской губернии и наряд им был на службы от тудыж и о наряде на Его Великого Государя службы к ним в войско присланы из приказу Казанскаго Дворца Великого Государя грамоты и давано им Его Великого Государя жалование по всягодно из того ж приказу на шесть сотное число…»[54].

В доношении в Военную коллегию от А. П. Волынского от 26 июля 1721 г. было указано, что, несмотря на именной указ «царского величества <…> яицким казакам быть в ведении и в команде Астраханской губернии» и отправленное 5 мая 1720 г. на Яик к атаману Федору Иванову и войску извещение прибыть в Астрахань для обороны г. Терка (видимо, Терского городка) и гребенских казачьих городков, последние не явились, объясняя это тем, что из Коллегии иностранных дел в войско не писали[55]. В Иностранную и Военную коллегии и в Астрахань было велено отправить указ, в соответствии с которым обоим войскам было велено «по

[50] Дела по Астраханской губернии. 1720–1721 гг. // РГАДА. Ф. 248. Оп. 3. Кн. 94. Л. 2 об., 44; Дела по Казанской и Нижегородской губерниям. 1719–1721 гг. // РГАДА. Ф. 248. Оп. 3. Кн. 107. Л. 46; О ведении Яицких казаков в Иностранной Коллегии // ПСЗРИ. Собр. 1. СПб., 1830. Т. V. № 3472. С. 672 (в ПСЗРИ допущена опечатка, страница должна быть 772). В документе фонда Донских дел значится, что указ Сената «о ведении службою и нарядом и всяких дел яицких казаков в Коллегии иностранных дел» 23 декабря 1719 г. (Передача по Высочайшему повелению казаков донских, яицких и гребенских от Коллегии Иностранных дел в ведомство Военной коллегии // РГАДА. Ф. 111. Оп. 1. Кн. 25).

[51] Дела по Астраханской губернии. 1720–1721 гг. // РГАДА. Ф. 248. Оп. 3. Кн. 94. Л. 1; О подчинении Гребенских и Яицких казаков Астраханскому Губернатору // ПСЗРИ. Собр. I. СПб., 1830. Т. VI. № 3694. С. 277. У А. Б. Карпова (видимо, ошибочно) указано датой перевода яицких и гребенских казаков в ведение Астрахани 20 января 1721 г. (*Карпов А. Б.* Уральцы. С. 647 (сн.)).

[52] В 1719 и 1720 гг. войско не получало жалования (*Карпов А. Б.* Уральцы. С. 654).

[53] Там же. С. 60–61 (втор. сч.).

[54] Там же. С. 57–59 (втор. сч.).

[55] Дела по Астраханской губернии. 1720–1721 гг. // РГАДА. Ф. 248. Оп. 3. Кн. 94. Л. 493.

прежнему давать откуда надлежит (жалование. — *Т. Р.*) по рассмотрению камер и штатс контор коллегий»[56]. Все это вызвало недовольство яицких казаков: они просили вернуть их в подчинение Коллегии иностранных дел. Главной причиной просьб не переводить в ведение Астрахани, видимо, были проблемы в установлении сообщения. Трудности, стоящие перед казаками и Астраханью при осуществлении контактов, были очевидны на местах, но, видимо, о реальном положении дел на границе государства в столице знали весьма примерно.

На наш взгляд, наиболее красноречиво отражает степень осведомленности столицы в делах юго-восточной окраины государства этот комментарий А. Б. Карпова: «Рукавишников (яицкий казак. — *Т. Р.*) в феврале (1721 г. — *Т. Р.*) вновь подает челобитную (тоже без числа), повторяя снова свою просьбу не подчинять Яицкое войско Астраханской губернии. Сенат, сделав подобное распоряжение, совершенно забыл те условия, при которых приходилось Яицкому войску вести сношения с Астраханью. Астрахань была отделена от Яицкого городка пустынною, и подчас безводную, степью, по которой шныряли по всем направлениям шайки киргиз. Посылать почти за тысячу верст малочисленные станицы по этой степи не представлялось возможным. Другой путь, лежавший через Самару, был также длинен и продолжителен, хотя менее опасен, чем первый, но все-же был сопряжен с громадными неудобствами»[57].

В то же время Яицкое войско, вероятно, не хотело быть в ведении Военной коллегии. На тот момент во главе последней стоял А. Д. Меншиков, а по доносу упомянутого И. Карташева в это время шло следствие, по которому казаков и старшин обвиняли в укрывании беглых крестьян «Светлейшего князя»[58]. Можно предположить, что подследственные, отрицавшие свою вину, не хотели попасть под начальство «обвинителя». Итогом стал перевод 3 марта 1721 г. яицких казаков в ведение Военной коллегии[59]. С одной стороны, данное решение означало облегчение сообщений казаков с вышестоящими органами государственного управления, с другой — начало постепенной ликвидации казачьего самоуправления. Уже в 1723 г. избранных на круге старшин и атамана начинают утверждать в Петербурге[60].

---

[56] Дела по Астраханской губернии. 1720–1721 гг. // РГАДА. Ф. 248. Оп. 3. Кн. 94. Л. 1, 2–3, 4, 44.

[57] *Карпов А. Б.* Уральцы. С. 647–648.

[58] Т. е. Д. А. Меншикова (Дела по Казанской губернии. 1714–1719 гг. // РГАДА. Ф. 248. Оп. 3. Кн. 104. Л. 486–508 об., 530).

[59] Передача по Высочайшему повелению казаков донских, яицких и гребенских от Коллегии Иностранных дел в ведомство Военной коллегии // РГАДА. Ф. 111. Оп. 1. Кн. 25. Л. 1; О ведении Донских и прочих казаков в Военной Коллегии // ПСЗРИ. Собр. I. Т. VI. № 3750. С. 367. «Донским и Яицким и Гребенским казакам во всех управлениях быть в ведении Военной Коллегии» (*Карпов А. Б.* Уральцы. С. 651).

[60] *Рябинин А.* Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами генерального штаба. Уральское казачье войско: в 2 ч. СПб., 1866. Ч. I, II, Приложения. С. 30.

Образованное в 1585–1586 гг. Яицкое казачье войско на протяжении первых десятилетий своего существования имело сношения с центральными властями через Донское войско, осуществляло самостоятельные поездки в столицу, в военном отношении могло получать назначения из Астрахани; очевидно, что и некоторый контроль над территорией осуществлял Посольский приказ. В «Записке о царском дворе, церковном чиноначалии, придворных чинах, приказах, войске, городах и проче», датируемой периодом Лжедмитрия I, Яицкий городок не указан, но есть упоминание, что все «понизовые городы и Сибирь» находились в ведении приказа Казанского дворца. Согласно указу от 12 ноября 1680 г. «понизовые городы» как и прежде ведались в приказе Казанского дворца. Среди известных нам документов только в указе от 18 декабря 1708 г. об учреждении Казанской губернии впервые упоминается «город Яик». Что дает основания предполагать о нахождении казаков и до этого в ведении приказа Казанского дворца. Видимо, и в сфере церковного управления эта территория находилась в подчинении Казанской и Свияжской епархии, хотя и обладала значительной степенью самостоятельности. Управленческие коллизии эпохи Петра I наглядно демонстрируют реальную степень независимости яицких казаков и возникавшие в государстве сложности при управлении отдаленными территориями. Окончательное подчинение войска 3 марта 1721 г. Военной коллегии стало началом ограничения местного самоуправления на Яике, за которым последовало обязательное утверждение с 1723 г. атамана и старшин в столице. Несмотря на политику государства по постепенной ликвидации казачьего самоуправления, Яицкое войско еще многие десятилетия будет сохранять свою независимость в решении внутренних вопросов.

Сокращения

ААЭ — Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи Археографическою экспедицией Императорской академии наук.

АИ — Акты исторические, собранные и изданные Археографическою комиссией.

ДАИ — Дополнения к Актам историческим, собранные и изданные археографической комиссией.

ПСЗРИ — Полное собрание законов Российской империи.

РГАДА — Российский государственный архив древних актов (г. Москва).

Источники

ААЭ. СПб., 1836. Т. III: 1613–1645. № 21, 22, 23, 24, 220, 239, 246.

АИ. СПб., 1841. Т. 1. № 230; Т. 2. № 355; Т. 3. № 12, 22, 25.

ДАИ. СПб., 1872. Т. 12. № 17.

Летопись о многих мятежах и о разорении Московского государства от внутренних и внешних неприятелей и от прочих тогдашних времен многих случаев по преставлении царя Иоанна Васильевича; а паче о между-государствовании по кончине царя

Феодора Иоанновича и о учинении исправлений книг в царствование благоверного государя царя Алексея Михайловича в 7163 (1655) году. Собрано из древних тех времен описаний / *изд. М. М. Щербатовым*. Изд. 2. М., 1788.

ПСЗРИ. Собр. I. СПб., 1830. Т. II. № 844; Т. IV. № 2218; Т. V. № 3472; Т. VI. № 3694, 3750.

РГАДА. Ф. 111. Оп. 1. 1594 г. Стб. 1; 1688 г. Стб. 7; 1689 г. Стб. 7; Кн. 25; Ф. 248. Оп. 3. Кн. 93, Кн. 94, Кн. 104, Кн. 107; Ф. 371. Оп. 2. Стб. 740.

Литература

Витевский В. Н. Раскол в Уральском войске и отношение к нему духовной и военно-гражданской власти в конце XVIII и в XIX в. Казань, 1878.

Витевский В. Н. Яицкое войско до появления Пугачева // Русский архив. 1879. № 8. С. 377–428.

Дариенко В. Н. Социально-экономические отношения и классовая борьба на Яике в XVII — первой четверти XVIII вв.: автореф. дисс. … к. и. н.: 07.00.02. М., 1966.

История казачества Азиатской России. Т. 1. XVI — первая половина XIX века. Екатеринбург, 1995.

Карпов А. Б. Уральцы. Исторический очерк. Яицкое войско от образования войска до переписи полковника Захарова (1550–1725 гг.). Уральск, 1911. Ч. 1.

Кузнецов В. А. Иррегулярные войска Оренбургского края в XVIII–XIX вв.: дисс. … д. и. н.: 07.00.02. Челябинск, 2011. EDN QFUUAD

Лисейцев Д. В. К вопросу о времени возникновения «Записки о царском дворе» // Связь веков: исследования по источниковедению истории России до 1917 года. Памяти профессора А. А. Преображенского: сборник статей. М., 2007. EDN RDWHJB

Лисейцев Д. В. Эволюция приказной системы Московского государства накануне и в эпоху Смуты: автореф. дисс. … д. и. н.: 07.00.02. М., 2011. EDN PYIQER

Лисейцев Д. В., Рогожин Н. М., Эскин Ю. М. Приказы Московского государства XVI–XVII вв.: словарь-справочник. М.; СПб., 2015. EDN UGPYLN

Приказы // Советская историческая энциклопедия. М., 1968. Т. 11: Пергам — Ренувен. С. 560–566.

Романюк Т. С. Начало распространения староверия на территории Яицкого казачьего войска // Известия Уральского федерального университета. Сер. 2: Гуманитарные науки. 2016. Т. 18, № 3 (154). С. 231–240. https://doi.org/10.15826/izv2.2016.18.3.056; EDN WYDCDP

Рябинин А. Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами генерального штаба. Уральское казачье войско: в 2 ч. СПб., 1866. Ч. I. Ч. II, Приложения.

Черемшанский В. М. Описание Оренбургской губернии в хозяйственно-статистическом, этнографическом и промышленном отношениях. Уфа, 1859.

References

Cheremshanskii V. M. *Description of Orenburg Province in the Economic-Statistical, Ethnographic and Industrial Relations.* Ufa, 1859. (In Russ.)

Darienko V. N. *Socio-Economic Relations and Class Struggle in the Yaik Region in the 17th — First Quarter of the 18th Centuries.* PhD-thesis. Moscow, 1966. *(*In Russ.)

Karpov A. B. *Uralians. Historical Review. The Yaik Troop from the Formation of the Troop until the Census of Colonel Zakharov (1550–1725).* Uralsk, 1911. Pt. 1. (In Russ.)

Kuznetsov V. A. *Irregular Troops of Orenburg Region (18th–19th Centuries). PhD-thesis· Chelyabinsk, 2*011. (In Russ.)

Liseitsev D. V. On the Question of the Time of Appearance of "The Notes on the Tsar's Court". *The Link Between Centuries: Studies in the Source Criticism of the History of Russia Before 1917. In memory of Professor A. A. Preobrazhensky: Collection of articles.* Moscow, 2007. (In Russ.)

Liseitsev D. V. *Evolution of the Mandated System of the Moscow State on the Eve and in the Time of Troubles.* PhD-thesis. Moscow, 2011. (In Russ.)

Liseitsev D. V., Rogozhin N. M., Eskin Yu. M. *Orders of the Moscow State of the 16th–17th Centuries: Reference Dictionary.* Moscow; St. Petersburg, 2015. (In Russ.)

Riabinin A. *Ural Cossack Troop: Materials for the Geography and Statistics of Russia, Collected by Officers of the General Staff.* St. Petersburg, 1866. Pts 1–2, Appendices. *(*In Russ.)

Romaniuk T. S. The Start of Old Belief Dissemination in the Yaik Cossack Troop. *Izvestia. Ural Federal University. Series 2: Humanities and Arts,* 2016, vol. 18, no. 3 (154), pp. 231–240. https://doi.org/10.15826/izv2.2016.18.3.056 (In Russ.)

Vitevsky V. N. *The Split in the Ural Troop and the Attitude of the Clerical and Military-Civilian Authorities to It in the 18th and 19th Centuries.* Kazan, 1878. (In Russ.)

Vitevsky V. N. The Yaik Army before the Appearance of Pugachev. *Russian Archive,* 1879, no. 8, pp. 377–428. (In Russ.)

Информация об авторе

Романюк Татьяна Сергеевна
научный сотрудник, главный археограф Лаборатории археографических исследований, старший преподаватель кафедры онтологии и теории познания

Уральский федеральный университет
620000, Российская Федерация,
г. Екатеринбург, пр. Ленина, 51;

старший преподаватель кафедры церковной истории и филологии

Екатеринбургская духовная семинария
624090, Российская Федерация,
Свердловская обл., г. о. Верхняя Пышма,
г. Верхняя Пышма, пр-кт Успенский,
зд. 2/2А
E-mail: tatiana.s.romaniuk@gmail.com

Information about the Author

Romaniuk, Tatiana Sergeevna
Researcher, Chief Archaeographer of Laboratory for Archaeographic Research; Senior Lecturer at the Department of Ontology and Theory of Knowledge

Ural Federal University
51 Lenin Ave., 620000 Ekaterinburg, Russian Federation;

Senior Lecturer at the Department of Church History and Philology

Ekaterinburg Theological Seminary
2/2A Uspensky Ave., 624090 Verkhnyaya Pyshma, Russian Federation
E-mail: tatiana.s.romaniuk@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-7492-5300

• КНИЖНАЯ КУЛЬТУРА BOOK CULTURE

УДК 091.5:821.163.1(470)
https://doi.org/10.24412/2224-5391-2026-55-206-251
EDN VMCOCJ
Научная статья / Original article

Е. А. Полетаева[*]

Центральная научная библиотека
Уральского отделения Российской академии наук
Екатеринбург, Российская Федерация

О. С. Сапожникова[**]

Библиотека Российской академии наук
Санкт-Петербург, Российская Федерация

Автограф старца Боголепа (Львова) и исторический контекст Повести о преподобном Никодиме

Аннотация. Статья посвящена изучению рукописного сборника XVII в. с Житием прп. Никодима Кожеозерского — ГИМ. Собр. А. С. Уварова, № 8 — 8°. Кодикологическое и палеографическое исследование позволило датировать рукопись более ранним временем, чем считалось прежде, а ее почерк атрибутировать строителю Кожеозерского монастыря старцу Боголепу: в миру Борису Васильевичу Львову, автору самого первого сочинения о прп. Никодиме — краткой записки или Повести со слов самого отшельника. Теперь можно утверждать, что ее текст написан самим автором. Обнаружение автографа древнерусского писателя — достаточно редкое явление, позволяющее отнестись ко всем деталям рассказа как к максимально достоверным и сопоставить их с известными историческими фактами, касающимися в данном случае периода Смуты, и с биографическими

[*] Работа выполнена в рамках государственного задания (рег. № 125122214847-7).

[**] Работа выполнена в рамках государственного задания (рег. № 1125080409325-9).

CC BY-NC
© Е. А. Полетаева, О. С. Сапожникова, 2026

сведениями о кожеозерском строителе Боголепе, чудовском архим. Пафнутии и прп. Никодиме. Совпадение почерка Повести о Никодиме с манерой письма в рукописях, атрибутируемых в последнее время Боголепу, доказывает верность метода определения почерка кожеозерского старца, содержащего устойчивый набор элементов, в том числе редких.

Ключевые слова: Житие преподобного Никодима Кожеозерского, писатель Боголеп (Львов), писатель Симон (Азарьин), рукопись Петра Дубровского, преподобный Дионисий (Зобниновский), чудовский архимандрит Пафнутий, Смута

Для цитирования: *Полетаева Е. А., Сапожникова О. С.* Автограф старца Боголепа (Львова) и исторический контекст Повести о преподобном Никодиме // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2026. № 55. С. 206–251. https://doi.org/10.24412/2224-5391-2026-55-206-251; EDN VMCOCJ

Поступила в редакцию 23.03.2026
Принята к публикации 26.08.2026

Elena A. Poletaeva

Central Scientific Library
of the Ural Branch of the Russian Academy of Sciences
Ekaterinburg, Russian Federation

Olga S. Sapozhnikova

Library of the Russian Academy of Sciences
St. Petersburg, Russian Federation

The Autograph of Elder Bogolep (Lvov) and the Historical Context of the Tale of Venerable Nikodim

Abstract. The article is devoted to the study of the 17th-century manuscript collection, with the Life of St. Nikodim Kozheozersky (State Historical Museum, A. S. Uvarov Collection, no. 8 — 8^0). Codicological and paleographic research made it possible to date the manuscript earlier than previously thought, and attribute its handwriting to the "builder" of the Kozheozersky monastery, monk Bogolep (secular name: Boris Vasilyevich Lvov). The monk was the author of the very first essay on St. Nikodim — a brief note based on the words of the hermit himself. Now it can be argued that this text has been preserved in the autograph of Monk Bogolep. The discovery of an autograph by an Old Russian writer is a rather rare phenomenon; it allows to treat all the details of the story as the most reliable and to compare them with the known historical facts concerning, in this case, the Time of Troubles, and also with biographical information about Kozheozersky elder Bogolep, the Chudov archimandrite Pafnutiy and St. Nikodim himself. The correspondence between the handwriting in The Tale of Nikodim and the writing style of the manuscripts attributed recently to elder Bogolep

confirms the correctness of the method of identifying his manner of writing: the handwriting of the Kozheozero monk contains a stable set of elements, including rare ones.

Keywords: Life of St. Nikodim Kozheozersky, writer Bogolep (Lvov), scribe Simon (Azaryin), manuscript of Petr Dubrovsky, Reverend Dionysius (Zobninovsky), Archimandrite Pafnutiy of Chudov, Time of Troubles

For citation: Poletaeva E. A., Sapozhnikova O. S. The Autograph of Elder Bogolep (Lvov) and the Historical Context of the Tale of Venerable Nikodim. *Vestnik Ekaterinburgskoi dukhovnoi seminarii = Bulletin of the Ekaterinburg Theological Seminary*, 2026, no. 55, pp. 206–251. (In Russian). https://doi.org/10.24412/2224-5391-2026-55-206-251

Submitted on 23 March, 2026
Accepted on 26 August, 2026

Найти автограф писателя в средневековых рукописных текстах чрезвычайно сложно и оказывается более делом счастливой случайности, нежели опытом многолетних археографических поисков. Небезызвестен пример обнаружения В. Г. Дружининым в 1912 г. знаменитого Пустозерского сборника с Житием Аввакума, купленного коллекционером по совету Ф. А. Каликина в конторе по заключению браков старообрядца Пылина. В. Г. Дружинин, просматривая снимки старообрядческих писем в книге Я. Л. Барскова, изданной тем же 1912 г., неожиданно обнаружил явное сходство почерка Аввакума с писцовым почерком недавно им приобретенного сборника[1]. Так был выявлен автограф пустозерского узника[2].

Наше исследование посвящено изучению сборника XVII в. из собрания ГИМ (собр. А. С. Уварова, № 8 — 8°) с сочинением книжника, старца Боголепа (в миру Бориса Васильевича Львова, † 1675 г.), строителя Кожеозерского монастыря. Боголеп известен как автор первоначальной записки о прп. Никодиме Кожеозерском (Хозьюгском), получившей у современника старца Симона (Азарьина; † 1665) название «Повести»[3], а в науке — Краткой редакции Жития прп. Никодима (далее — Кр)[4]. Хотя составитель краткого повествования о пус-

[1] БАН. Собр. В. Г. Дружинина. № 746.

[2] *Малышев В. В.* Рукопись протопопа Аввакума // Нева. 1957. № 3. С. 220–221.

[3] Троицкий келарь Симон (Азарьин) пишет в предисловии, обращаясь к Боголепу: «…яко и твоя повѣсть свидѣтельствуетъ о сем истинно» (см.: Житие архимандрита Троице-Сергиева монастыря Дионисия / *подг. текста, пер. и комм. О. А. Белобровой* // БЛДР. СПб., 2006. Т. 14. С. 358).

[4] О Краткой редакции Жития Никодима Кожеозерского см.: *Ключевский В. О.* Древнерусские жития святых как исторический источник. СПб., 1871. С. 334–335; *Соколова Л. В.* Житие Никодима Кожеозерского // Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб., 1992. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 1: А–З. С. 374–377; *Поныркo Н. В.* Боголеп // Там же. С. 140—141; *Полетаева Е. А.* Житие Никодима Кожеозерского в древнерусской агиографической традиции: дисс. … к. филол. н. Екатеринбург, 2005. С. 63–69; *Ее же.* Краткая редакция Жития Никодима Кожеозерского в книжно-рукописной традиции XVII в. // Общественная мысль и традиции русской духовной культуры в историчес-

тынножителе анонимен, в Житии архимандрита Троице-Сергиева монастыря Дионисия (Зобниновского), созданного между 1648–1654 г. келарем Симоном (Азарьиным), находим косвенное свидетельство, подтверждающее принадлежность авторства первоначальной записки (Кр) Боголепу[5]. Так, в одном из чудес Жития прп. Дионисия говорится, что кожеозерские монахи узнали от Бориса Львова, недавно побывавшего у хозьюгского отшельника, о явлении старцу Никодиму двух московских чудотворцев[6] — свт. Алексия († 1375) и почившего в 1633 г. троицкого архимандрита Дионисия. В этом чуде сообщается, что Борис записал рассказ со слов старца, будучи участником беседы: «…от его Никодимовых устъ слышав таковая, и писанию предастъ»[7].

Биографические сведения о Борисе Васильевиче Львове до его пребывания в Кожеозерском монастыре немногочисленны. Столичный житель, он посещает пустыньку старца Никодима на р. Хозьюге (в «десяти поприщах» от монастыря») за 7 месяцев до его кончины 3 июля 1639 г., т. е. в начале января 1639 г., и узнает от отшельника о его предсмертном видении. И если ранее, как пишет Симон (Азарьин) в предисловии Жития прп. Дионисия, Борису лишь доводилось в обители прп. Сергия «слухомъ токмо» слышать о святости архимандрита Дионисия, то «в пустыни от преподобнаго инока Никодима, боголюбиваго пустынножителя, истинно увѣрилъся еси…»[8]. Из этого следует, что Борис Львов пребывал в Троице-Сергиевом монастыре какое-то время после 1633 г., так как архимандрита Дионисия в живых не застал.

В чуде о явлении Никодиму архимандрит Дионисий предстает в образе мученика — с крестом в руках: «…и инъ мужь чюденъ со крестом…»[9]. Действительно, смиренному и незлобивому настоятелю монастыря Дионисию пришлось много пострадать от недоброжелателей — «некоторые главенствующие и гордящиеся испытывали зависть к его милосердной душе <…> они своим бесстыдством, отнимали у него права и власть, которую ему даровал Бог, и многие пакости причиняли ему»[10]. Одним из досадителей святого был властный и влия-

ких и литературных памятниках XVI–XX вв. Новосибирск, 2005. С. 241–255; *Ее же.* Почитание Хозьюгского пустынножителя Никодима и агиографическая традиция Кожеозерского монастыря XVII–XVIII вв. // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2019. Вып. 3 (27). С. 174–176.

[5] Впервые на это обратил внимание историк В. О. Ключевский, см.: *Ключевский В. О.* Древнерусские жития святых как исторический источник. С. 335.

[6] Имеется в виду 14-е чудо *«О пустыннике Никодиме, <како> видех святаго Дионисия купно с Алексѣмъ митрополитом»,* см.: Житие архимандрита Троице-Сергиева монастыря Дионисия. С. 404–407.

[7] Житие архимандрита Троице-Сергиева монастыря Дионисия. С. 406.

[8] Там же. С. 358.

[9] Там же. С. 404.

[10] Там же. С. 379.

тельный троицкий келарь старец Александр (Булатников), крестный отец царя Алексея Михайловича[11]. И в начале своего служения Дионисий прошел через страдания и унижения: несправедливо осужденный церковным Собором 1618 г. за книжную справу, он был лишен сана и заточен в Новоспасском монастыре. Большую роль в освобождении архим. Дионисия сыграл его сподвижник по исправлению богослужебных книг клементьевский поп Иоанн Наседка, вовремя подавший прошение о пересмотре дела только что возвратившемуся из польского плена патриарху Филарету (Романову)[12]. Созванный в 1619 г. Собор оправдал троицких справщиков, верность исправлений в Требнике подтвердил Иерусалимский патриарх Феофан IV, прибывший в Москву в апреле 1619 г. Архимандрит был восстановлен в сане и возвращен в Троицкий монастырь[13].

В монастыре архим. Дионисий собрал вокруг себя единомышленников, занимавшихся переводами с «простой руськой мовы» на книжный язык Московской Руси изданных в Киевской митрополии антикатолических и полемических сочинений[14]. Книжники обители прп. Сергия изучали и рукописное наследие прп. Максима Грека[15], что сделало ее центром распространения *Троицкого* собрания сочинений афонского старца[16]. В круг близких Дионисию лиц входили священник и справщик Иван Наседка, его келейники — Иван Неронов (в 1619–1620 гг.)[17] и старец

---

[11] Старец Александр (Булатников), соловецкий постриженик и ученик прп. Елеазара Анзерского, крестный отец царевен Анны, Ирины, Пелагии и царя Алексея Михайловича. 20 лет был келарем Троице-Сергиева монастыря (1622–1641 гг.), украсил его своими богатыми вкладами (*Горский А. В.* Историческое описание Святотроицкия Сергиевы лавры. М., 1842. С. 109–110). «Близость к царю, знатное происхождение и властолюбивый характер Александра Булатникова обеспечивали ему почти полное всевластие во время его пребывания на келарстве в Троице-Сергиевом монастыре» (*Панченко О. В.* Из истории культурных связей Соловецкого и Троице-Сергиева монастырей в первой половине XVII в.: Троицкий келарь Александр Булатников // ТОДРЛ. СПб., 2004. Т. 55. С. 494).

[12] См. об Иване Наседке: *Опарина Т. А.* Иван Наседка и полемическое богословие киевской митрополии. Новосибирск, 1998; *Ее же.* Наседка // ПЭ. М., 2017. Т. 48. С. 418–424.

[13] См. о прп. Дионисии (Зобниновском): *Скворцов Д. И.* Дионисий Зобниновский, архим. Троице-Сергиева мон-ря (ныне лавры). Тверь, 1890; *Белоброва О. А.* Дионисий Зобниновский // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3. (XVII в.). Ч. 1: А–З. С. 274–276; *Флоря Б. Н.* Дионисий (Зобниновский (Зобнинов, Зобнинский) Давид Федорович) // ПЭ. М., 2007. Т. 15. С. 257–267.

[14] *Опарина Т. А.* Иван Наседка и полемическое богословие киевской митрополии. С. 45–46.

[15] Мощи прп. Максима Грека находились рядом с ракой прп. Сергия Радонежского.

[16] *Белоброва О. А.* Дионисий Зобниновский. С. 275–276; *Опарина Т. А.* Иван Наседка и полемическое богословие киевской митрополии. С. 37; *Флоря Б. Н.* Дионисий. С. 261.

[17] Впоследствии Иван Неронов — представитель «ревнителей древлего благочестия» — прославился своими проповедями в Казанском соборе на Красной площади в Москве, куда был поставлен протопопом в 1649 г., не принял реформу патриарха Никона, раскаялся, в 1669 г. поставлен архимандритом Переславль-Залесского Данилова монастыря, деятельность И. Неронова значима для идеологии старообрядчества (*Грицевская И. М.* Неронов Иоанн // ПЭ. М., 2018. Т. 49. С. 46–50).

Симон (Азарьин) (в 1624–1630 гг.)[18]. Важную роль в кружке играл соловецкий книжник Иоасаф (в миру — Иоанн Сороцкий), казначей Троице-Сергиева монастыря (1630–1634 гг.), ученик прп. Иринарха Соловецкого[19]. Тщанием старца Иоасафа в Троице-Сергиевом монастыре была переписана Толковая Псалтирь в переводе прп. Максима Грека (РНБ. Солов. собр. № 97/97)[20]. Вернувшись в Соловецкий монастырь, Иоасаф перевез и написанные в Троице-Сергиевом монастыре книги, в которых «очевидным образом отразилась вся идейная направленность круга Дионисия Зобниновского»[21]. Бывший троицкий келарь стал для соловецкой братии своеобразным посредником в передаче духовных интересов круга Дионисия. Богатое книжное собрание старца Иоасафа сохранилось в составе библиотеки монастыря[22].

В Троице-Сергиевом монастыре Борис Львов оказался среди опытных книжников, почитающих своего учителя Дионисия, однако, по мнению И. Г. Спасского, он «был не послушником, а принадлежал, скорее, к монастырским ратным людям — военному гарнизону монастыря-крепости»[23]. Это мнение ученый обосновал сведениями о первом, до пострижения, вкладе Бориса в Кожеозерский монастырь, содержание которого указывает на его причастность к служилым людям. Помимо иконы, украшений для икон, посуды, тканей и денег «лета 7147-го [1638/1639] году при игумене Ионе и при келаре старце Васьяне и при казначеи старце Вениямине и при всей братии далъ въкладу Борисъ Васильевичь Львовъ пистоль с ольстром, да лядоунку суконную червчату, да натруску, да пищаль долгую,

[18] В миру — Савва Леонтьевич, по прозвищу Булат, слуга (доверенное лицо) княжны Ирины Мстиславской, постриженик Троице-Сергиева монастыря (1624 г.), автор чудес к Житию прп. Сергия Радонежского (*Симон (Азарьин), мон.* Книга о чудесах пр. Сергия / сообщил С. Ф. Платонов. СПб., 1888. (Памятники древней письменности и искусства; вып. 70); Житие архимандрита Троице-Сергиева монастыря Дионисия. С. 717; *Клитина Е. Н.* Симон Азарьин (Новые данные по малоизученным источникам) // ТОДРЛ. Л., 1979. Т. 34. С. 298–299; *Белоброва О. А.* Об источниках Жития Дионисия, архимандрита Троице-Сергиева монастыря // ТОДРЛ. СПб., 2001. Т. 52. С. 667–674; Симон // Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб., 2004. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 4: Т–Я. Дополнения. С. 793–794.

[19] *Опарина Т. А.* Иван Наседка и полемическое богословие киевской митрополии. С. 45. Исследовательница считает старца Иоасафа даже учителем Дионисия (Там же).

[20] *Белокуров С. А.* О библиотеке московских государей XVI в. М., 1898. С. 223 (ученый верно указал на наличие в библиотеке Иоасафа Сороцкого Псалтири в переводе Максима Грека, но ошибочно указал на другой список — *копию* с этой Псалтири, переписанной для Сергия (Шелонина) — РНБ. Сол. 741/851, см. об этой рукописи: *Сапожникова О. С.* Русский книжник XVII в. Сергий Шелонин. СПб., 2010. С. 97, 113, 118, 344, 351, 352,443, 523, 524, 528); *Опарина Т. А.* Иван Наседка и полемическое богословие киевской митрополии. С. 45; *Панченко О. В.* Книжники Соловецкого монастыря XVII в. Статья 1. 1620-е — нач. 1640-х гг. // ТОДРЛ. СПб., 2006. Т. 57. С. 751–752.

[21] *Опарина Т. А.* Иван Наседка и полемическое богословие киевской митрополии. С. 45, 75.

[22] Там же. С. 45; *Панченко О. В.* Книжники Соловецкого монастыря… С. 749–750.

[23] *Спасский И. Г.* Московская математическая рукописная книга середины XVII в. и ее первый владелец // Археографический ежегодник за 1979 год. М., 1981. С. 73.

да саблю за пять рублевъ, да лошадь, да узду, да седло, с паперьстью и с похви, да плеть с костьми за десять рублевъ…»[24]. Это наблюдение уточняется документами, недавно введенными в научный оборот[25]. Обстоятельства жизни Бориса-Боголепа Львова во многом были обусловлены успешной карьерой его родного брата Григория. Григорий Васильевич Львов — государственный деятель, дипломат, думный дьяк; начинал карьеру в 1610-х гг. как подьячий Посольского приказа, в 1630-е гг. — учитель царевича Алексея Михайловича, с 1636 г. пожалован чином дьяка Посольского приказа и Новгородской чети, хранил важные династические документы, в том числе чины венчания царя Михаила Федоровича[26]. А. В. Павлов обнаружил в фонде РГАДА («Столбцы Московского стола») сведения, что «примерно в то же время, когда в дьяки был пожалован Г. В. Львов, жильцом становится его брат Борис Васильевич Львов (упоминается как жилец в жилецких списках 7144 г.)»[27]. Жильцы — чиновно-статусная группа Государева двора, в круг ее обязанностей входили «постоянное пребывание при царском дворе (от 40 и более жильцов, составляя одну из групп служителей-охранников, жили во дворце; отсюда и название этой группы), служба в приказах и различных дворцовых ведомствах. Их часто использовали как царских гонцов, они выполняли отдельные административные и дипломатические поручения, но не занимали заметных постоянных должностей. Сопровождали царя и членов его семьи в поездках по Москве, ее окрестностям и в дальних молебных походах. Жильцы — основная масса участников почти всех придворных церемоний в дворцовых помещениях и вне их»[28]. Описание эффектного облачения жильцов известны из книги чеха Бернгарда Таннера, который в 1678 г. провел в Москве три месяца с польской делегацией[29].

---

[24] *Косцова А. С.* Вкладная книга Кожеозерского монастыря: [в 2 кн.] СПб., 2008. Кн. 1. С. 71.

[25] См.: *Павлов А. П.* Думные дьяки и их иерархические взаимоотношения в последний период царствования Михаила Федоровича (1633–1645 гг.) // Paleobureaucratica: сб. ст. к 90-летию Н. Ф. Демидовой. М., 2012. С. 284; *Грозев Д. А.* Вновь найденное письмо строителя Кожеозерского монастыря старца Боголепа (Львова) и его фигуранты: публ. текста, комм. // Материалы и сообщения по фондам Отдела рукописей БАН. СПб., 2024. Вып. 9 / сост. и научн. ред. В. Г. Подковырова; редколл.: Н. Н. Левченко, Ф. В. Панченко. С. 170–196.

[26] *Лукичев М. П.* Боярские книги XVII в.: труды по истории и источниковедению. М., 2004. С. 312–317.

[27] *Павлов А. П.* Думные дьяки и их иерархические взаимоотношения. С. 284.

[28] *Назаров В. Д.* Жильцы // Большая российская энциклопедия. М., 2008. Т. 10. С. 90.

[29] «Подъехавъ къ городу ближе, глядимъ — новый, невиданный дотоле отрядъ воиновъ! Цветъ длинныхъ красныхъ одеяшй былъ на всехъ одинаковъ; сидели они верхомъ на белыхъ коняхъ, а къ плечамъ у нихъ были прилажены крылья, поднимавшаяся надъ головой и красиво расписанныя; въ рукахъ — длинныя пики, къ концу коихъ было приделано золотое изображение крылатаго дракона, вертевшееся по ветру. Отрядъ казался ангельскимъ легиономъ. Кто не подивился бы на такое чудное зрелище, того по справедливости я счелъ бы слѣпымъ и среди цвѣтущаго сада, полнаго всякаго рода цвѣтовъ» (*Таннер Б.* Описание путешествия польского посольства в Москву в 1678 году / пер. с лат., прим. и прил. И. Ивакина. М., 1891. С. 44, 45).

Поскольку жильцы постоянно находились во дворце и участвовали в церемониях с присутствием государя, становится понятно выражение Симона (Азарьина) о Борисе — «бывый полаты царевы». Как указывает А. В. Назаров, «в жильцах служили, как правило, молодые люди (по разбору 1643 их ср. возраст составлял 26 лет) <…> средний срок службы составлял ок. 10 лет»[30]. Таким образом, можно вычислить и возраст Бориса Львова: в 1636 г. ему было не более 30 лет — скорее, 25–26.

С этими фактами о статусе Бориса Львова согласуется обнаруженное Д. А. Грозевым известие о нем в «Записной книге московского стола за 7147 г.»[31] Собиравшийся на богомолье царь Михаил Федорович «указал» 4 октября 1638 г., какие государевы люди будут его сопровождать, а какие останутся «на Москве». Среди оставляемых жильцов упомянут и Борис: «147, октября въ 4 день, государь царь и великий князь Михаилъ Федоровичъ всеа Русии поволилъ итти къ Живоначалной Троицѣ въ Сергѣевъ монастырь, въ Переславль Залѣской, въ Никитцкой и въ иные монастыри, для молѣния; а съ государемъ бояре и околничие и думные люди и столники и стряпчие и дворяне московские и жилцы. А на Москвѣ указалъ государь быти […] жильцы: Степанъ Ивановичъ сынъ Толстой, Иванъ Ивановъ сынъ Левшинъ, […] Иванъ Матвеевъ сынъ Милюковъ, *Борись Васильевъ сынъ Львовъ* (курсив наш. — *Е. П., О. С.*) […]»[32].

Стоит добавить, что автор доноса «Роспись винам старца Боголѣпа Львова» (составленного после церковного Собора 1666 г.) указывал на привилегии в отношении к беглым служилым людям со стороны Боголепа в Кожеозерском монастыре и на не характерное для инока имущество: «Да онъ же велитъ постригать у себя въ монастырѣ бѣглых служилыхъ людей, а въ кельи у себя держит всякое оружие, и платья, и всякие вещи разбойнически, а не затворнически»[33], — что выдает в строителе бывшего военного с его симпатией к «коллегам».

Вероятно, в Троице-Сергиевом монастыре Борис оказался во время царского богомолья в год, когда он не был оставлен «на Москве», а находился в составе охраны государя. Симон (Азарьин) так отозвался о пребывании Бориса в Троице: «…и ты нѣкогда во святѣй обители сей пребылъ еси, навыкая желаемый ти путь иночества, егоже и потщался еси с любовию на ся возложити…»[34]. Скорее всего, служба в жильцах подходила к концу, и Борис, задумываясь о своем ближайшем будущем, поделился размышлениями с троицким келарем. Симона и Бориса связывали, по-видимому, дружба, приблизительно равное социальное положение (дворянин Симон в миру был доверенным лицом княжны

[30] *Назаров В. Д.* Жильцы. С. 90.

[31] *Грозев Д. А.* Вновь найденное письмо… С. 184.

[32] Русская историческая библиотека. СПб., 1886. Т. 10. С. 115, 119, 120.

[33] «Роспись винам старца Боголѣпа Львова» // Материалы для истории раскола за первое время его существования. М., 1875. Т. 1, ч. 1. С. 465.

[34] Житие архимандрита Троице-Сергиева монастыря Дионисия. С. 358.

Ирины Мстиславской) и стремление к иночеству. Азарьин приступает в конце 1640-х гг. к написанию Жития архимандрита Дионисия благодаря настойчивым просьбам старца Боголепа, к тому времени уже написавшего краткое Житие отшельника Никодима. Симон неоднократно с почтением подчеркивает влияние Бориса на собственное решение взяться за перо.

Борис Львов был знаком со многими государственными деятелями того времени — окольничим Федором Михайловичем Ртищевым, боярином Борисом Ивановичем Морозовым, думным дьяком Алмазом Ивановичем Ивановым, князем Алексеем Михайловичем Львовым и др., которые будут на протяжении многих лет покровительствовать Боголепу, строителю Кожеозерского монастыря. Не исключено, что в силу своей приближенности к семье Романовых он имел доступ в Оружейную палату, Царскую мастерскую палату (которой в 1649–1656 гг. руководил Ф. М. Ртищев), где знакомился с шедеврами кремлевских иконописцев, книжных миниатюристов, писцов, вышивальщиков. Рукописное наследие инока Боголепа свидетельствует о его незаурядных каллиграфических навыках, о владении графикой греческого и латинского письма, иконописью, крюковой грамотностью[35]. Элементы письма Боголепа близки каллиграфическим приемам писцов столичных канцелярий, используемым при переписке (например грамот), — выравнивание строк по правому полю, придающее тексту аккуратный вид, за счет сокращения или увеличения соединительных элементов между графемами. Известно, что брат Бориса Григорий Васильевич Львов начинал свою карьеру как обладавший хорошим почерком переписчик Посольского приказа; среди дел, которые он «писал», были «государские тайные и о всяких делах грамоты», рассылаемые «во все окрестные государства»[36]. Созданные Борисом-Боголепом рукописи выделяются изяществом письма, продуманным расположением текста на листе, декором (в том числе новомодным), которым украшали грамоты и рукописи столичные мастера в середине — второй половине XVII в.: это подражание технике гравюры при оформлении заставок и заставок-рамок, изящно декорированные или старопечатного стиля инициалы[37].

---

[35] Изящным искусствам братья Львовы, по всей видимости, обучались с детства благодаря возможностям семьи, по мужской линии восходящей к княжескому ярославскому роду Львовых-Луговских (ветвь Львовых, к которой относили себя братья, в свое время утратила княжеский титул). А. С. Косцова предположила княжеское происхождение Бориса Львова на основании сведений Вкладной книги, где его отец и брат названы князьями, см.: *Косцова А. С.* Вкладная книга Кожеозерского монастыря. Кн. 1. С. 159 (комм. к ст. 37 и 43). Новые данные в пользу гипотезы А. С. Косцовой см. в работе: *Грозев Д. А.* Вновь найденное письмо… С. 182–184.

[36] *Павлов А. П.* Думные дьяки и их иерархические взаимоотношения. С. 284.

[37] См.: *Сапожникова О. С.* К истории раннего старообрядчества: кожеозерский строитель Боголеп Львов и его библиотека // Материалы и сообщения по фондам Отдела рукописей БАН. СПб., 2020. Вып. 8: Памяти Александра Александровича Амосова (1948–1996). С. 440–500; *Ее же.* Наследие «мятежного» старца Боголепа Львова: ключ к атрибуции // Шестые Лихачевские чтения. Междунар. научн. конф. «Петербургская текстологическая школа: традиции и развитие»:

В 1637 г. в Соловецком монастыре Борис переписывает своим изящным почерком с присущими ему элементами сборник канонического содержания. Как пишет Борис в колофоне, рукопись была создана «по приговору», в том числе «келаря старца Иоасафа Сороцкого», с которым он мог быть знаком еще в Троице: «Написана бысть сия книга <…> в лѣта 7145-го во обители Пондократоровы сущемъ понта окияна соловецкаго оттока <…> повѣлениемъ и благословениимъ тоя же честные обители духовнаго настоятеля игумена Варфоломѣя и по приговору келаря старца Иоасафа Сороцкаго рукою многогрѣшнаго раба Бориса Васильева сына, по реклу Львова» (Синтагма Матфея Властаря и Псевдозонар. — РНБ. Сол. собр. 686/744, л. 519). Согласно исследованию Е. В. Беляковой, Борис Львов первый в Московской Руси переписал сочинения (два из трех) из созданного в украинских землях канонического Трехчастного сборника (Алфавитная Синтагма Матфея Властаря, Псевдозонар и Номоканон). Сборник принадлежал епископу Иосифу (Курцевичу), сосланному в Соловецкий монастырь в 1634 г. и скончавшемуся там в 1640/1641 г. Борис застал его на острове, а решением руководства монастыря для переписки ему была передана рукопись опального. В дальнейшем текст оригинала оказался в Троице-Сергиевой лавре в библиотеке Александра (Булатникова) (МДА. Ф. 173/1. № 53), тиражировался в Москве, с ним работали на Московском печатном дворе, включали сочинения из его состава в новые издания. По мнению Е. В. Беляковой, внимание патриарха Иосифа и справщиков Московского печатного двора к сборнику было привлечено благодаря Борису-Боголепу и его брату Григорию[38].

Был ли Борис на Соловках в отпуске или же имел специальное поручение по государевой службе, — неизвестно, но очевидно, что он не был «дьячком книгописной палаты», как считает О. В. Панченко[39]: Львов не упоминается в документах монастыря, отсутствуют в библиотечных описях и сведения о книгах его «письма», в отличие от трудов монастырских переписчиков, которые специально отмечались монастырскими библиотекарями[40]. Невозможно предста-

тез. докл. СПб., 2021. С. 117–121; *Ее же.* Библиотека книжника XVII в. Боголепа Львова: новые находки и атрибуции, история перемещений // Материалы и сообщения по фондам Отдела рукописей БАН. Вып. 9. С. 116–169, цв. вкл. ил. 1–4.

[38] *Белякова Е. В.* Из истории распространения трехчастного канонического сборника (алфавитная Синтагма Матфея Властаря, Псевдозонар, Номоканон) // Словесность и история. 2026. № 1. С. 115–140. Е. В. Белякова атрибутировала библиотеке Боголепа Львова еще один неполный список Трехчастного сборника — РГБ. Собр. Е. Е. Егорова. № 1681 (Там же).

[39] См.: «…известный строитель Кожеозерской пустыни старец Боголеп Львов <…> был в молодости дьячком соловецкой книгописной палаты» (*Панченко О. В.* Книжники Соловецкого монастыря… С. 781). К сожалению, это бездоказательное утверждение со ссылкой на указ. ст. О. В. Панченко было повторено авторами исследований о Борисе-Боголепе Львове, в том числе и О. С. Сапожниковой.

[40] См.: *Кукушкина М. В.* Монастырские библиотеки Русского Севера: Очерки по истории книж-

вить также, что московский жилец из Государева полка состоял бы одновременно еще на одной службе в далеком монастыре.

Находясь на Соловках в 1637 г., Борис Львов, будучи человеком книжным и образованным, не мог не узнать там о деятельности книжника-редактора, эрудита старца Сергия (Шелонина), который в эти годы работал над сопоставлением редакций переводных памятников, в том числе с целью их издания[41]. Там же он мог познакомиться со священником Никитой Миновым, который около 1636 г. в ските Святой Троицы на Анзере был пострижен старцем Елеазаром с именем Никон. Таким образом, Борис Львов, будучи служилым человеком, был вхож, тем не менее, в круг троицких, соловецких, московских книжников, справщиков, идеологов-традиционалистов, что нашло отражение в его книжной деятельности, проявилось в отношении к отечественным образцам.

В октябре 1638 г. жилец Борис Васильев сын Львов по приказу государя оставался «на Москве», а в январе 1639 г. он, «смиренный» (как пишет о себе в Повести), уже встречается на р. Хозьюге[42] с пустынножителем Никодимом. Вполне вероятно, что на Соловках Борису стали известны свидетельства о прозорливом отшельнике: этот тип иноческого подвига в монастыре был особенно почитаем — прпп. Герман и Савватий избрали молитвенное уединение на необитаемом острове, старший современник Бориса Елеазар удалился в пустыню — на Анзерский остров. Но не исключено и следующее: к Никодиму Борис Львов был направлен царем Михаилом Федоровичем, в ближний круг которого входил брат Бориса думный дьяк Григорий. Никодим был постриженником Чудова монастыря, учеником известного «неоднозначного» деятеля периода Смуты архим. Пафнутия и свидетелем событий сложной эпохи (проживая к тому же в одной келье с будущим самозванцем, иноком Григорием (Отрепьевым)), которыми могли заинтересоваться Романовы и правительство (см. об этом ниже).

Для Бориса Львова встреча с хозьюгским пустынником оказалась судьбоносной: вскоре он начинает подвизаться в Кожеозерском монастыре. Примерно в это же время, в 1639/1640 г., и будущий патриарх Никон, покинув Анзерский скит, удаляется на пустынный остров на оз. Кож. 20 марта 1642 г. митрополит Новгородский Аффоний назначает иером. Никона настоятелем Кожеозерского монастыря, возведя его в сан игумена[43]. По мнению ряда исследователей, Боголеп становится иноком в период настоятельства Никона[44],

ной культуры XVI–XVII вв. Л., 1977. С. 79–81, 96, 136; *Сапожникова О. С.* Русский книжник XVII века Сергий Шелонин. СПб., 2010. С. 79, 80.

[41] *Сапожникова О. С.* Русский книжник XVII в. Сергий Шелонин. С. 116–328.

[42] В настоящее время река называется Никодимка (Онежский муниципальный округ, Архангельская обл.) и впадает в Кожозеро (на противоположном от Кожеозерского монастыря берегу).

[43] *Макарий (Веретенников), архим.* Святейший Патриарх Никон: начало жизненного пути // Богословский вестник. 2022. № 2 (45). С. 233.

[44] *Таушев Н.* История Кожеозерского мужского монастыря с описанием жизни и чудес свято-

но по свидетельству современника — Симона (Азарьина), — Борис уже «в пустыни начало иночеству восприял еси»[45], что может свидетельствовать о принятии в пустыни от самого Никодима пострига в малую схиму.

Пользуясь своими столичными связями, старец Боголеп оказывал поддержку кожеозерскому игумену. «За 3 года настоятельства Никона монастырю были даны 6 царских жалованных грамот на оброчные земли, рыбные ловли, соляные варницы, поступали вклады от видных московских бояр — Б. И. Морозова, Н. И. Романова, кн. А. М. Львова и др.»[46]. В 1646 г. Никон совершил очередную поездку в Москву, где был представлен царю Алексею Михайловичу, а далее началась его головокружительная карьера. Не исключено, что именно братья Львовы, близкие царской семье, способствовали его возвышению[47].

В настоящее время известно три списка XVII в. Жития прп. Никодима (Кр) авторства Боголепа, все они близки по времени создания:

1) список 1646–1652 гг. справщика Никифора Семенова (ГИМ. Синод. собр. № 850. Л. 531–533).

2) список каргопольского воеводы П. И. Дубровского (ГИМ. Собр. А. С. Уварова. № 8 — 8°[48]. Л. 180–187), датировавшийся до настоящего времени на основании записи владельца 1662 г.;

3) список 1660-х гг. из сборника Феодосия Сийского (БАН. Арханг. Д. 233. Л. 563–565).

Среди списков Жития особой торжественностью выделяется принадлежавший каргопольскому воеводе Петру Ивановичу Дубровскому (ГИМ. Собр. А. С. Уварова. № 8 — 8°).

Известно, что П. И. Дубровский был назначен на воеводство в Каргополь и Турчасово в августе 1661 г. В Тверском государственном архиве сохранился указ царя Алексея Михайловича 1663 г. стольнику Кондратию Афанасиевичу Загряскому, повелевающий тому приступить на государеву службу «в Каргополе и в Турчасове на Петрово место Иванова сына Дубровского. А ехати

го преподобного отца нашего Никодима, хозъюгского пустынника, кожеозерского чудотворца. Архангельск, 1884. С. 59; *Докучаев-Басков К. А.* Подвижники и монастыри крайнего севера: Кожеозерский монастырь // Христианское чтение. 1886. № 1/2. С. 267; *Макарий (Веретенников), архим.* Святейший Патриарх Никон. С. 234.

[45] Житие архимандрита Троице-Сергиева монастыря Дионисия. С. 358.

[46] *Докучаев-Басков К. А.* Подвижники и монастыри крайнего севера… С. 267; *Устинова И. А.* Никон // ПЭ. М., 2018. Т. 50. С. 733.

[47] Идея влияния Боголепа на судьбу будущего патриарха Никона принадлежит С. В. Лобачеву, см.: *Лобачев С. В.* К вопросу о ранней биографии патриарха Никона // Средневековая Русь. СПб., 1995. С. 64 (это мнение учтено: *Устинова И. А.* Никон. С. 732). См. другое мнение: *Севастьянова С. К.* Игумены кожеозерский Никон и антониево-сийский Феодосий: монашеско-аскетический тип настоятеля монастыря // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2021. № 33. С. 199–200.

[48] Прежний номер — 716 (об этом ниже).

ему и переменити и росписатца с Петром Дубровским в нынешнем во 171-м году августа в 11 день, как Петру минет два годы»[49]. Таким образом, Петр Дубровский служил в должности каргопольского воеводы с августа 1661 г. по 11 августа 1663 г.

1662 г. считается началом общерусского почитания хозьюгского отшельника Никодима, поскольку в этот год его Житие впервые вошло в печатный Пролог[50]. За основу проложной статьи о прп. Никодиме справщиками четвертого в XVII в. издания Пролога была взята Повесть, составленная Боголепом (Кр). Разночтения вариантов текстов (первоначального и проложного) в целом незначительны и вызваны стремлением редакторов унифицировать текст, сделать его более кратким и соответствующим требованиям агиографического канона[51]. Для кожеозерских монахов прославление св. Никодима, мощи которого почивали в их обители, было особым долгожданным торжеством. Примечательно, что в 7171 (1662/1663) г. сделал вклад «в дом святаго Богоявления Господня московский жилецъ, торговый человекъ из серебряного ряду Андрей Осифовъ, родом Каргапольского уезда Архангельской волости, десять рублей серебряныхъ денегъ на Прологи»[52].

Именно в год издания Пролога рукописный сборничек с Житием прп. Никодима оказался в руках каргопольского воеводы: «Канонникъ Петра Ивановича Дубровъского, писанъ, какъ былъ в Каргаполѣ воеводою во 170 году…»[53] (см.: ил. 1). Кожеозерский Богоявленский монастырь территориально входил в Каргопольский уезд, и воевода Дубровский вполне мог присутствовать в Кожеозерской обители на торжествах в честь празднования памяти святого, где и мог получить от Боголепа в подарок Канонник с Житием Никодима.

---

[49] Указ [в Каргополь и Турчасово на место воеводы Петра Ивановича Дубровского] // ГАТО. Ф. 103. Оп. 1. Д. 1958. Л. 1.

[50] Пролог, вторая половина [март-август]. М.: Печатный двор, 17.III.1662 (23.IX.7169–17.III.7170). Алексей, межпатриаршество. Л. 146–147 об.

[51] В проложное Житие прп. Никодима добавлено происхождение Никиты («родися от отца земледельца»), в Повести Боголепа нет упоминания родителей святого. В Прологе 1662 г. обобщена деятельность юного святого в Ярославле («бысть ковач железа»), в Повести об этом говорится подробнее (см.: прил. 1). В Пролог не вошло и сообщение, что митрополит Пафнутий благословил Никодима на пустынножительство иконой Богородицы, само имя в сочинении Боголепа имеет северорусское произношение — Пафнотий, в Прологе — Пафнутий. В Прологе «старец» и «авва» заменены на «преподобный», что свидетельствует об официальном церковном почитании старца. В Прологе появилось дополнение о месте погребения преподобного: «И преставися месяца иулия в 3 день и погребенъ бысть близъ церкве с полуденную страну» (см.: *Полетаева Е. А.* Краткая редакция Жития Никодима Кожеозерского в книжно-рукописной традиции XVII в. // Общественная мысль и традиции русской духовной культуры в исторических и литературных памятниках XVI–XX вв. Новосибирск, 2005. С. 246–254).

[52] *Косцова А. С.* Вкладная книга Кожеозерского монастыря. Кн. 1. С. 87–88.

[53] ГИМ. Собр. А. С. Уварова. № 8 — 8°. Л. 1–1 об.

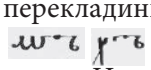
Содержание записи воеводы без необходимого палеографического и кодикологического анализа рукописи изначально привело к ошибочному выводу, что составитель/переписчик сборника в 1662 г. — сам воевода Дубровский.

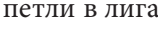
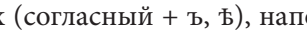
Сборник воеводы Дубровского, в 8-ку, с канонами и Житием прп. Никодима Кожеозерского (Кр), известен с XIX в. Он находился в составе богатой коллекции рукописей купца И. Н. Царского, описание которой подготовил П. М. Строев[54]. Названия сочинений и записи в составе сборника под № 190 ученым были достаточно точно воспроизведены.[55] В 1853 г. граф А. С. Уваров приобрел все собрание рукописных книг И. Н. Царского, а описание 750-ти номеров П. М. Строева вошло без каких-либо изменений в труд архим. Леонида, в том числе и описание нашего сборника, получившего новый № 716 (а порядковый среди книг в 8-ку — № 8).[56] В настоящее время шифр рукописи обусловлен форматной расстановкой: ГИМ. Собр. А. С. Уварова. № 8 — 8°. Сборник сохранился в переплете — доски в коже с тиснением, практически стершимся. На верхней крышке — овальный средник с неопределенным из-за утрат тиснением.

Сборник состоит из 189 листов, по манерам письма и бумаге разделяется на две части: основную — Канонник (л. 2–179)[57], и последнюю — десятилистную тетрадь с Повестью (л. 180–189, л. 188–189 об. — чистые).

Часть с тропарями и канонами переписана средним пером, устойчивым некрупным, то каллиграфическим, то немного небрежным полууставом со скорописными элементами (см.: ил. 2, 3, 4).

Вторая часть (текст на л. 180–187) переписана толстым пером, крупным торжественным полууставом со скорописными элементами (см.: ил. 5, 6, 7). Начертание графем и наличие достаточно характерных общих элементов позволяют обе манеры приписать одной руке. Прежде всего это:

1) высокие длинные перекладины между согласным и ъ, ѣ:
   в основной части:  (см.: ил. 4);
   в тетради с Житием прп. Никодима:  (см.: ил. 5);

2) плавные нижние петли в лигатурах (согласный + ъ, ѣ), напоминающие минускульные:
   в основной части:  (см.: ил. 3, 4);
   в тетради с Житием прп. Никодима:  (см.: ил. 7);

[54] *Строев П. М.* Рукописи славянские и российские, принадлежащие И. Н. Царскому. М., 1848.

[55] Там же. С. 97–98.

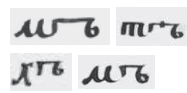
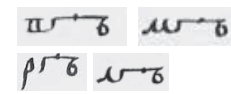
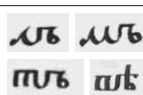
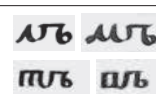
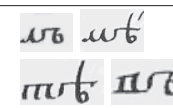
[56] *Леонид, архим.* Систематическое описание славяно-россійскихъ рукописей собрания графа А. С. Уварова. М., 1893. Т. 2. С. 97–98.

[57] Из-за плотности сшивки тетрадей и малого формата кодекса сложно сказать, сколько листов в тетрадях основной части сборника.

3) «ук» в форме греческой «ипсилон» (υ) в разных вариантах:
в основной части:  (графема на л. 56 об.);
в тетради с Житием прп. Никодима:  (см.: ил. 6).

Почерк с этими элементами узнаваем: он принадлежит автору Повести о прп. Никодиме (Кр) — старцу Боголепу.

На устойчивый набор элементов письма Бориса/Боголепа внимание было обращено не так давно. Известны две рукописи, переписанные и подписанные им, — это сочинения прп. Симеона Нового Богослова (ГИМ. Синод. собр. № 884,) и канонический сборник («Синтагма Матфея Властаря» и «Псевдозонар» — РНБ. Солов. собр. 686/744). Выявленные особенности письма в автографах Боголепа совпадают с элементами в его вкладных записях и скрепах на рукописях, печатных книгах и в самом раннем почерке Вкладной книги Кожеозерского монастыря. См. сравнительную таблицу устойчивых элементов письма Боголепа в трех рукописях[58]:

Симеон Новый Богослов. ГИМ. Синод. 884. *Автограф Боголепа*	Синтагма Матфея Властаря. РНБ. Солов. 686/744. *Автограф Боголепа*	Вкладная книга Кожеозерского монастыря. ГЭ. ОИРК. № ЭРБ-62. *Атрибутируется Боголепу почерк № 1*
		
		
		

По мере выявления рукописей, где почерк содержит данные признаки, появляются и дополнительные аргументы в пользу атрибуции руке Боголепа целых кодексов или отдельных сочинений: общая бумага, случаи неоднократной переписки Боголепом одного сочинения или комплекса сочинений (сочинения прп. Иоанна Дамаскина и ему приписываемые, прп. Григория Синаита, Синтагма Матфея Властаря, Послание Василия Калики о Рае и др.), одинаковое их оформление, связь с кругом лиц, близких кожеозерскому старцу, — игуменом Свято-Троицкого Антониево-Сийского монастыря Феодосием, игуменом Кар-

[58] См. подробно: *Сапожникова О. С.* К истории раннего старообрядчества. С. 460, 461, 468, 473; *Ее же.* Библиотека книжника XVII в. Боголепа Львова. С. 122.

гопольского Спасо-Преображенского монастыря (Строкиной пустыни) Евфимием, будущим архимандритом Антониево-Сийского монастыря Никодимом (Мамонтовым)[59]. Наименования выявляемых книг зачастую совпадают с названиями книжных вкладов Боголепа, внесенных во Вкладную книгу Кожеозерского монастыря, библиотеку которого старец пополнил 67-ю кодексами. В настоящий момент библиотеке кожеозерского строителя атрибутируется около 40 печатных и рукописных книг[60].

При создании достаточно небольшого сборника, о котором идет речь (ГИМ. Собр. А. С. Уварова. № 8 — 8°, см. описание в прил. 2), было использовано значительное количество сортов бумаги, что характерно для рукописей Боголепа в 8-ку: в ход шли остатки партий бумаги после переписки объемных сочинений и кодексов. При описании рукописей такого формата опасно принять, как известно, части разных знаков или форм за один знак, части же листа с одной филигранью могут оказаться в разных тетрадях или отсутствовать, что не позволяет достаточно точно представить знак. Тем не менее, в указанном сборнике были идентифицированы 8 сюжетов, два остались не определенными[61]. Как оказалось, три водяных знака из данной рукописи были воспроизведены (но с разными датировками) в альбоме водяных знаков Т. В. Дианової и Л. М. Костюхиной «Водяные знаки рукописей России XVII в.: по материалам Отдела рукописей ГИМ»[62].

Водяные знаки бумаги основной части рукописи (л. 2–179):

1) Олень идущий (л. 2, 5, 6), контрамарка MG(?) — знак воспроизведен (реконструирован) по данной рукописи в альбоме Т. В. Дианової и Л. М. Костюхиной и *ошибочно* датирован 1659 г.(!)[63] — № 984. Этот же сорт бумаги встречается в сборнике-архиве Боголепа (БАН. Собр. В. Г. Дружинина. № 603)[64];

---

[59] *Сапожникова О. С.* Библиотека книжника XVII в. Боголепа Львова. С. 146–150.

[60] Там же. С. 151–154.

[61] Авторы сердечно благодарят Елену Владимировну Уханову за определение и отождествление сюжетов водяных знаков сборника.

[62] Водяные знаки рукописей России XVII в.: По материалам Отдела рукописей ГИМ / *сост. Т. В. Дианова, Л. М. Костюхина.* М., 1980 (2-е изд. 1988 г. не имеет отличий в воспроизведении и нумерации филиграней). В альбоме приведены три знака из уваровского Канонника: «шут», «дом под крестом», «олень»: № 315, 542, 984.

[63] Знак «олень», в отличие от других водяных знаков того же сборника, датируется Т. В. Дианової и Л. М. Костюхиной 1659 г. (Там же. С. 163), при этом сама рукопись датирована авторами на основании записи воеводы 1662 г. (Там же. С. 173), — по-видимому, здесь имеет место опечатка.

[64] Часть 3 в сборнике-архиве Боголепа из собрания БАН. Собр. В. Г. Дружинина. № 603 (л. 137–152), переписанная рукой Боголепа, с выписками на темы монашеского устава и посланием патриарха Евфимия Тырновского, состоит из двух тетрадей, бумага которых имеет тот же знак «олень», что и в сборнике из собрания Уварова. Небольшие фрагменты контрамарок в обоих сборниках сходные, — на прориси в альбомах Дианової, Костюхиной 1980 (и 1988) гг. указано «MG», но ма-

2) Герб Амстердама (л. 10), без постава, корона без намета (с дугами типа императорской) — не отождествлен, тип: Дианова, Костюхина № 219, 223 (1658–1665 гг.);

3) Дом под крестом (л. 28–57, 69–72) — знак воспроизведен (реконструирован) по данной рукописи в альбоме Дианової, Костюхиной и датирован *на основании записи* 1662 г. — № 542, его можно отнести к типу: Дианова, Костюхина № 538 (1653 г.), № 539 (1649 г.);

4) Лилия в гербовом щите (л. 26, 71–74, 76, 77, 84(?), 146–156), тип: Дианова, Костюхина № 905 (1643–1644 гг.);

5) Якорь (л. 92–120, 161–179), тип: Лихачев[65] № 689 (1648 г.);

6) Неотождествленные сюжеты: а) на л. 79 и 80; б) навершие в виде короны на л. 130–139.

Бумага, использованная для переписки Повести о прп. Никодиме (Кр) (л. 180–189):

1) Голова шута с 5 зубцами (л. 180, 184, 185), знак воспроизведен (реконструирован) в альбоме Дианової, Костюхиной (№ 315) и датирован *на основании записи* 1662 г.[66] Филигрань возможно датировать по альбому Heawood[67], тип № 1923 и 1925 (1645 г.), № 1926 (1642–1643 гг.), № 1930, 1931 (1646 г.);

2) Лев (?) в гербовом щите (л. 181, 188) под короной с наметом и в обрамлении в виде двойного кольца валютами и завивающимися листьями. Знак не отождествлен и не обнаружен ни в отечественных, ни в зарубежных альбомах[68].

На л. 187 просматриваются фрагменты контрамарки — ID (или IP, или PB: не представляется возможным определить, к какому знаку они относятся).

лый формат рукописи заставляет относиться к реконструкции знака и букв с осторожностью. В статье О. С. Сапожниковой при датировке бумаги ч. 3 сборника-архива Боголепа (Дружинина, № 603), указано, что знак «олень» близок № 984 (1659 г.) в альбоме Дианової, Костюхиной 1988 г. (*Сапожникова О. С.* К истории раннего старообрядчества. С. 445). Теперь с уверенностью можно сказать, что знак в альбомах Дианової и Костюхиной датирован ошибочно, а в уваровском и дружининском сборниках — один и тот же знак или очень близкие формы.

[65] *Лихачев Н. П.* Бумага и древнейшие бумажные мельницы в Московском государстве: историко-археографический очерк: с приложением 116 таблиц с изображениями бумажных водяных знаков. СПб., 1891.

[66] Стоит отметить, что в альбоме в данном случае знак воспроизведен со значительными искажениями и несоблюдением масштаба. Подобный сорт бумаги встречается в европейских рукописях с 1640-х гг.

[67] *Heawood E.* Watermarks, Mainly of the 17th and 18th Centuries. Hilversum, 1950. (Monumenta chartæ papyraceæ historiam illustrantia; iss. 1).

[68] На двух листах видна только половина знака, разрезанного вдоль, отдаленно напоминает герб «Семь провинций» типа Heawood № 3136, 3137 (1656 г.): под короной в щите, по-видимому, лев (видна кисточка хвоста (или сабля?), в двойном кольце с четырехлистниками внутри. Корона известного по отечественным и зарубежным альбомам знака герб «Семь провинций» — всегда без намета, а обрамление — одноконтурное и не столь пышное.

Как видно, сорта бумаги основной части и последней тетради сборника не пересекаются. Скорее всего, части создавались по отдельности, но в близкое время, а соединены были позже. По водяным знакам бумаги первую часть возможно датировать 1650-ми — до 1662 гг., вторую часть, собственно Житие — концом 1640-х — началом 1650-х гг. Л. 1 с записью воеводы — бифолий (просматривается часть водяного знака — шарик, возможно, часть «шута»), не входит в первую тетрадь, его левая часть приклеена к обороту верхней крышки переплета; скорее всего, лист был подклеен при изготовлении переплета. К 1662 г. сборник уже существовал как единое целое, в записи воевода Дубровский (если это его автограф) перечислил все сочинения обеих частей: «Канонникъ Петра Ивановича Дубровского писанъ, как былъ воеводою во 170 году седмь каноновъ. 1. Канонъ Нерукотворенному образу. 2. Канонъ Покрову Святыя Богородицы. 3. Канон Ризѣ Господни. 4. Канонъ Казанской Пресвятѣй Богородице. 5. Канон Всемилостивому Спасу. 6. Служба и Канон Иоанну Милостивому. 7. Канон преподобному Петру Афонскому. Тропарь и кондак преподобному Ануфрию Великому. Житие преподобнаго Никодима Кожеозерские пустыни». Таким образом, запись каргопольского воеводы 1662 г. на отдельном листе в самом начале сборника с росписью его содержания оказывается только лишь terminus ad quem и не может использоваться для датировки как встречающихся в сборнике сортов бумаги, так и его целиком.

До настоящего момента самым ранним вариантом сочинения Боголепа считался список Жития Никодима (Кр) в сборнике 1646–1652 гг., принадлежавшем справщику Московского печатного двора Никифору Семенову (ГИМ. Синод. собр. № 850)[69]. По нашим наблюдениям, Житие прп. Никодима в автографе Боголепа из собрания А. С. Уварова было написано примерно в то же время, что и никифоровский список.

Стоит обратить внимание на декор рукописи. Обе части сборника украшены черно-белыми и киноварными инициалами старопечатного стиля, достаточно изящными на л. 2, 55, 159 об., 180 (см.: ил. 2–5). Начало сочинения о преподобном Никодиме иллюминировано, помимо стилизованного под технику гравюры инициала, вклеенной узкой гравированной заставкой, идентичной заставкам Московского печатного двора в изданиях Требника 1651, 1660, 1662–1666 гг.[70] (л. 180, см.: ил. 5).

Возможно, лист с гравированной заставкой был приобретен Боголепом на Московском печатном дворе. Известно, что Боголеп покупал там книги, например 11 января 1650 г. он приобрел два экземпляра Соборного Уложения царя

[69] *Полетаева Е. А.* Старопечатный Пролог 1662 г. и рукописная проложная традиция XVI–XVII вв. // Рукописи, старопечатные и редкие книги в собраниях России. Новосибирск, 2018. С. 217.

[70] *Зернова А. С.* Орнаментика книг московской печати XVI–XVII веков [Изоматериал]. Альбом орнаментики книг московской печати XVI–XVII веков / под общ. ред. [и с предисл.] А. А. Сидорова. М., 1952. № 371 (лист 54); *Ее же.* Указатель к альбому орнаментики книг московской печати XVI–XVII веков. М., 1952. С. 38.

Алексея Михайловича 1649 г.: «Кожеозерского монастыря старцу Боголепу две книги, цена два рубли»[71]. Один экземпляр издания Боголеп вложил перед кончиной в монастырскую казну, издание указано в перечне его вкладов 1675 г.: «…Да книг дестовых… Книгу Уложенную московской печати…»[72]. Поскольку с 1658 г., как считается, Боголеп не появлялся в Москве[73], либо покупка листа с гравированной заставкой состоялась до этого года, либо кто-то привозил из лавки Московского печатного двора материалы для украшения рукописей. В конце сочинения о преподобном Никодиме тоже вклеена гравированная плетенка-виньетка (л. 187 об.), ее атрибутировать печатному изданию не удалось (см.: ил. 7).

Для малого формата рукописи Боголеп избрал очень большой масштаб письма: на строчках в обеих частях сборника помещается не более 2–3 слов. Как правило, в рукописях в 8-ку Боголеп писал очень мелким, почти бисерным почерком[74].

Обращают на себя внимание в манере письма Боголепа, которым выполнено Житие, редкие элементы — тонкие завитки, украшающие линии графем:



Подобные же, но более сложные, элементы в большом числе встречаются в письме рукописи из собрания В. Д. Пискарева (РГБ. Ф. 228. № 109), в первой части которого, датирующейся 1658–1664 гг., находятся Житие прп. Антония Сийского и Служба ему[75]. Боголепом переписаны часть Службы Антонию Сийскому в редакции царевича Иоанна (начиная с середины икоса по 6-й песни и до конца канона, л. 38–51) и Повесть о кресте на Емецкой дороге (посмертное чудо прп. Антония, л. 51 об. – 57)[76] — элементы «боголеповского» письма в этих частях:



[71] «Приходная книга продавца книжной лавки Московского Печатного двора Володимера Борзово» (РГАДА. Ф. 1182. Оп. 1. № 47. Л. 49 об.), см.: *Луппов С. П.* Читатели изданий Московской типографии в сер. XVII в. Л., 1983. С. 68; *Его же.* Покупатели изданий Московской типографии в середине XVII века: Указатель имен и географических названий / *сост. С. П. Луппов, отв. ред. Н. Ю. Бубнов.* Л., 1984. С. 10; *Полетаева Е. А.* Кожеезерский монастырь (Кожеозерский) в честь Богоявления мужской монастырь // ПЭ. М., 2014. Т. 36. С. 237.

[72] *Косцова А. С.* Вкладная книга Кожеозерского монастыря. Кн. 1. С. 80; Кн. 2: Факсимиле. Л. 26.

[73] *Спасский И. Г.* Московская математическая рукописная книга… С. 70.

[74] *Сапожникова О. С.* К истории раннего старообрядчества. С. 460–461, 491–497 (иллюстрации); *Ее же.* Библиотека книжника XVII в. Боголепа Львова. С. 134–135.

[75] См. подробно о сб.: *Рыжова Е. А.* Антониево-Сийский монастырь. Житие Антония Сийского: Книжные центры Русского Севера. Сыктывкар, 2000. С. 235.

[76] *Сапожникова О. С.* Библиотека книжника XVII в. Боголепа Львова. С. 153. Примеры взяты с сайта Свято-Троицкой Сергиевой лавры: https://stsl.ru/



Ил. 1. Запись каргопольского воеводы П. И. Дубровского. 1662 г. Экслибрисы купца И. Н. Царского и графа А. С. Уварова

ГИМ. Собр. А. С. Уварова. № 8 — 8°. Об. верхн. крышки переплета, л. 1

Fig. 1. Inscription by P. I. Dubrovsky, Voivode of Kargopol. 1662. Ex libris of merchant I. N. Tsarsky and Count A. S. Uvarov

A. S. Uvarov Collection. No. 8 —8°. Inner side of the upper cover. Fol. 1

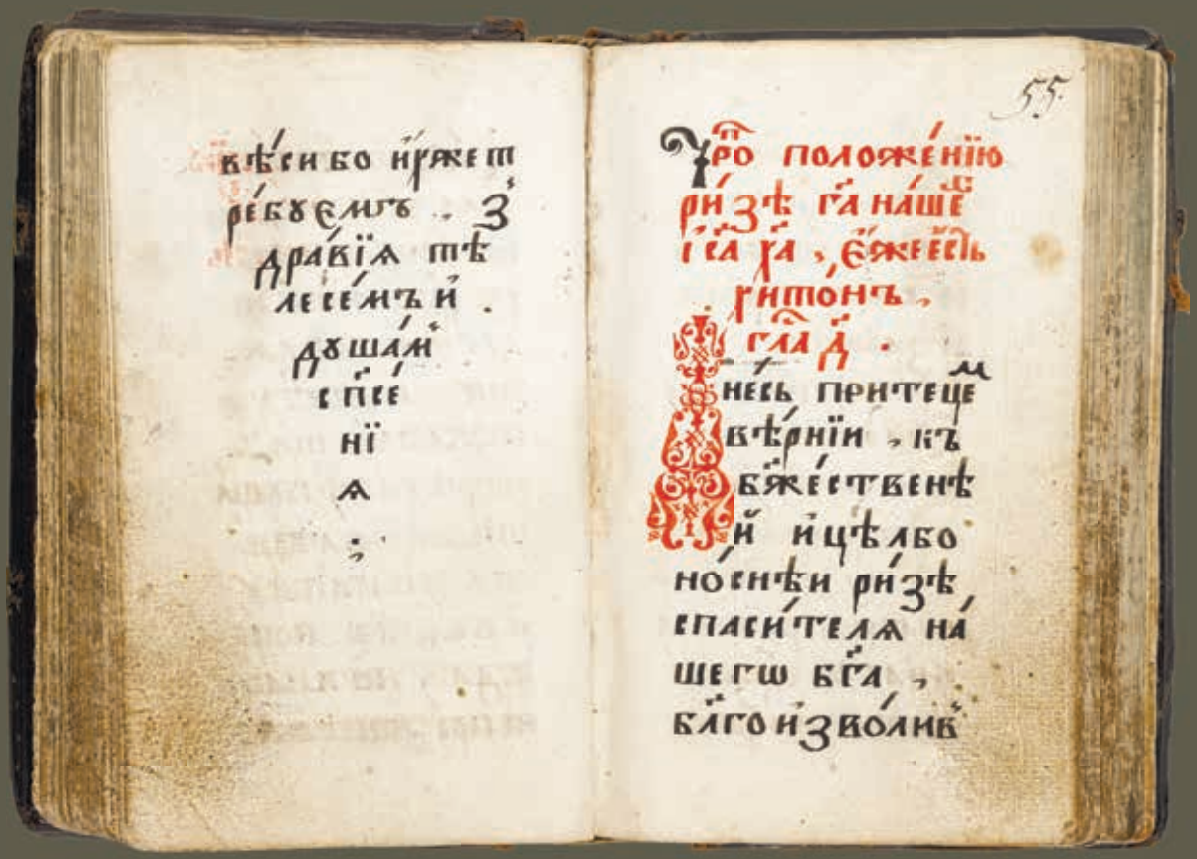


Ил. 2. Продолжение записи каргопольского воеводы Дубровского (л. 1 об.). С л. 2 — почерк Боголепа (Львова) (первая манера)

ГИМ. Собр. А. С. Уварова. № 8 — 8°. Л. 1 об.

Fig. 2. Continuation of the inscription by the Kargopol voivode P. I. Dubrovsky (Fol. 1v). Fol. 2 onwards — handwriting of Bogolep (Lvov) (writing style 1)

A. S. Uvarov Collection. No. 8 — 8°. Fol. 1v

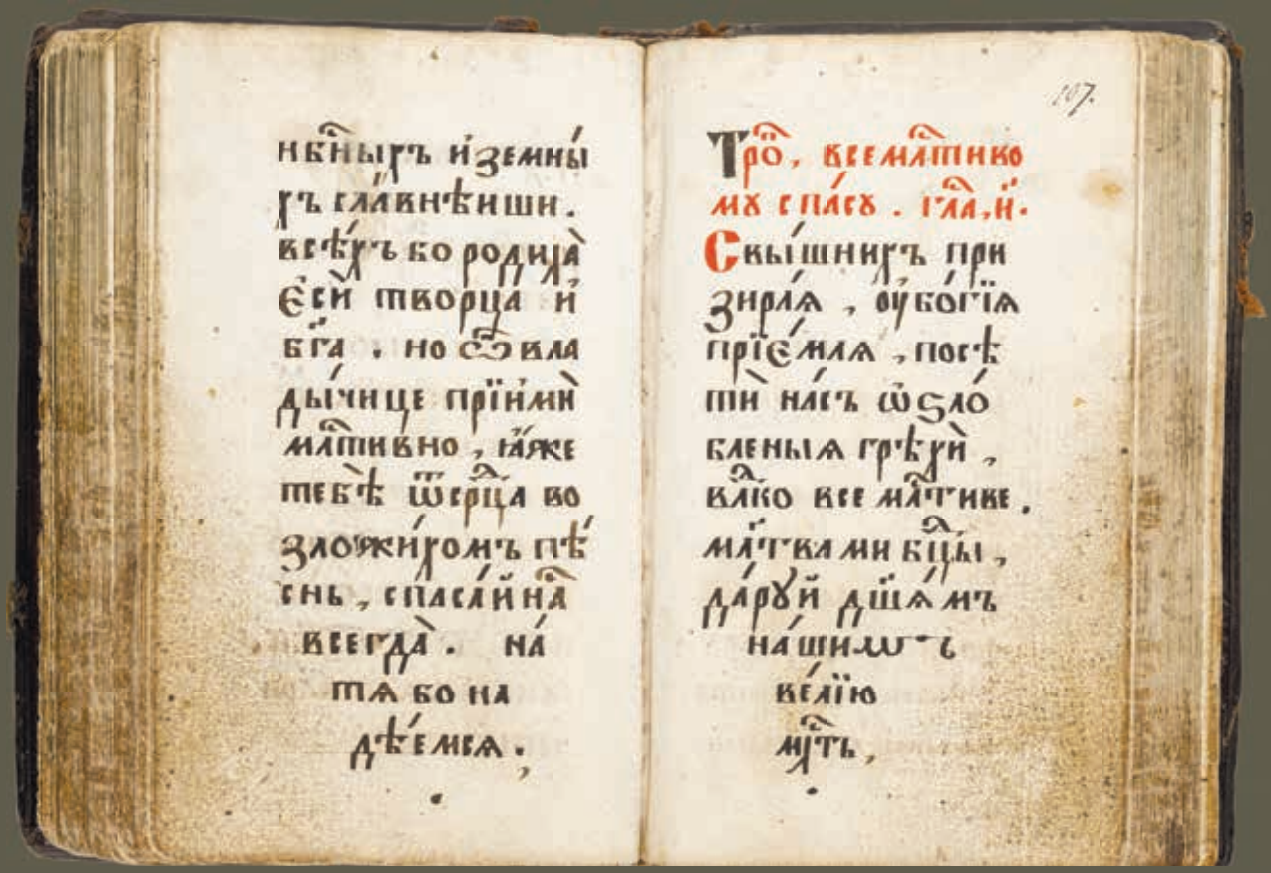


Ил. 3. Почерк Боголепа (Львова) (первая манера) в основной части сборника воеводы Дубровского

ГИМ. Собр. А. С. Уварова. № 8 — 8°. Л. 54 об. – 55

Fig. 3. Handwriting of Bogolep (Lvov) (writing style 1) in the main part of the Voivode Dubrovsky's miscellany

A. S. Uvarov Collection, No. 8 —8°. Fols. 54v – 55.

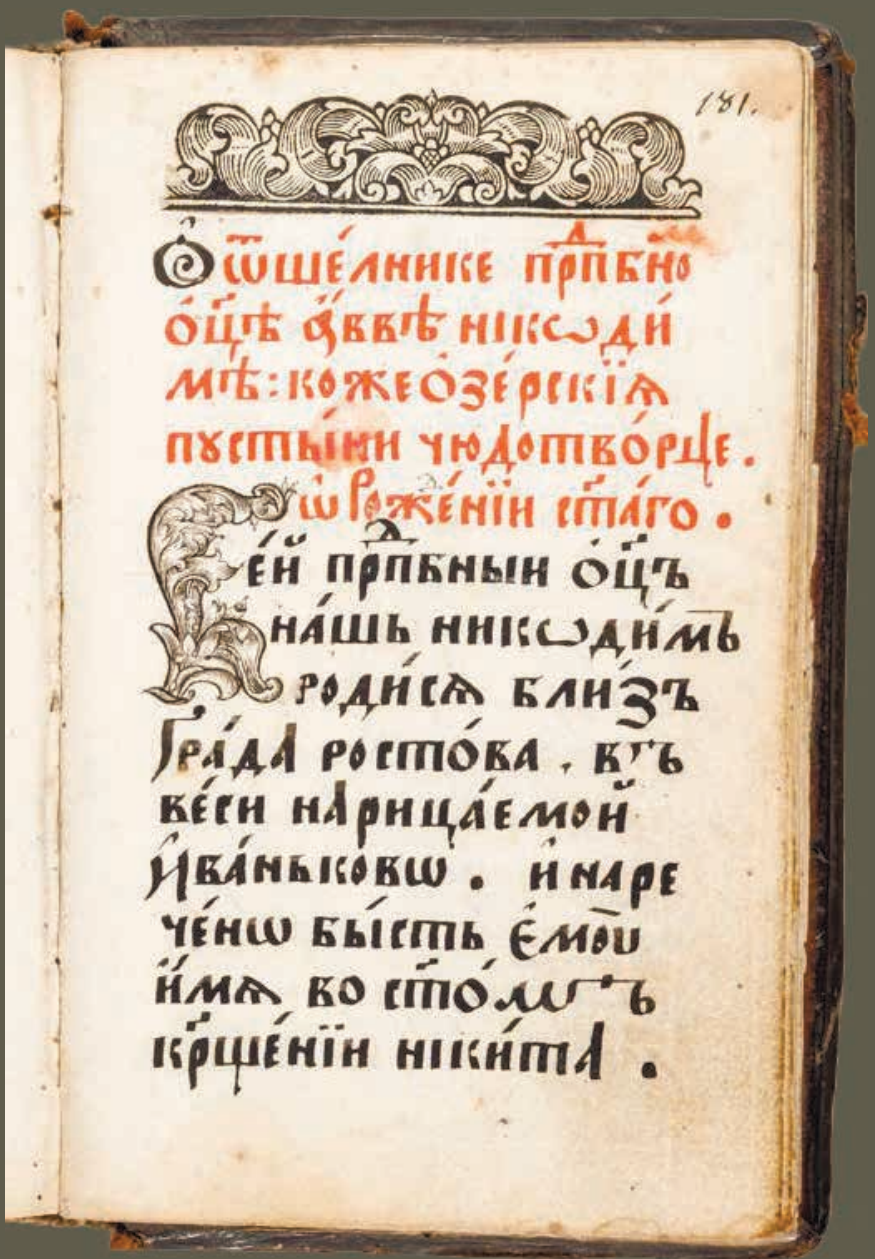


Ил. 4. Почерк Боголепа (Львова) (первая манера) в основной части сборника воеводы Дубровского

ГИМ. Собр. А. С. Уварова. № 8 — 8°. Л. 106 об. – 107

Fig. 4. Handwriting of Bogolep (Lvov) (writing style 1) in the main part of the Voivode Dubrovsky's miscellany

A. S. Uvarov Collection, No. 8 — 8°. Fols. 106v – 107



Ил. 5. Повесть о прп. Никодиме Кожеозерском. Почерк Боголепа (Львова) (вторая манера)

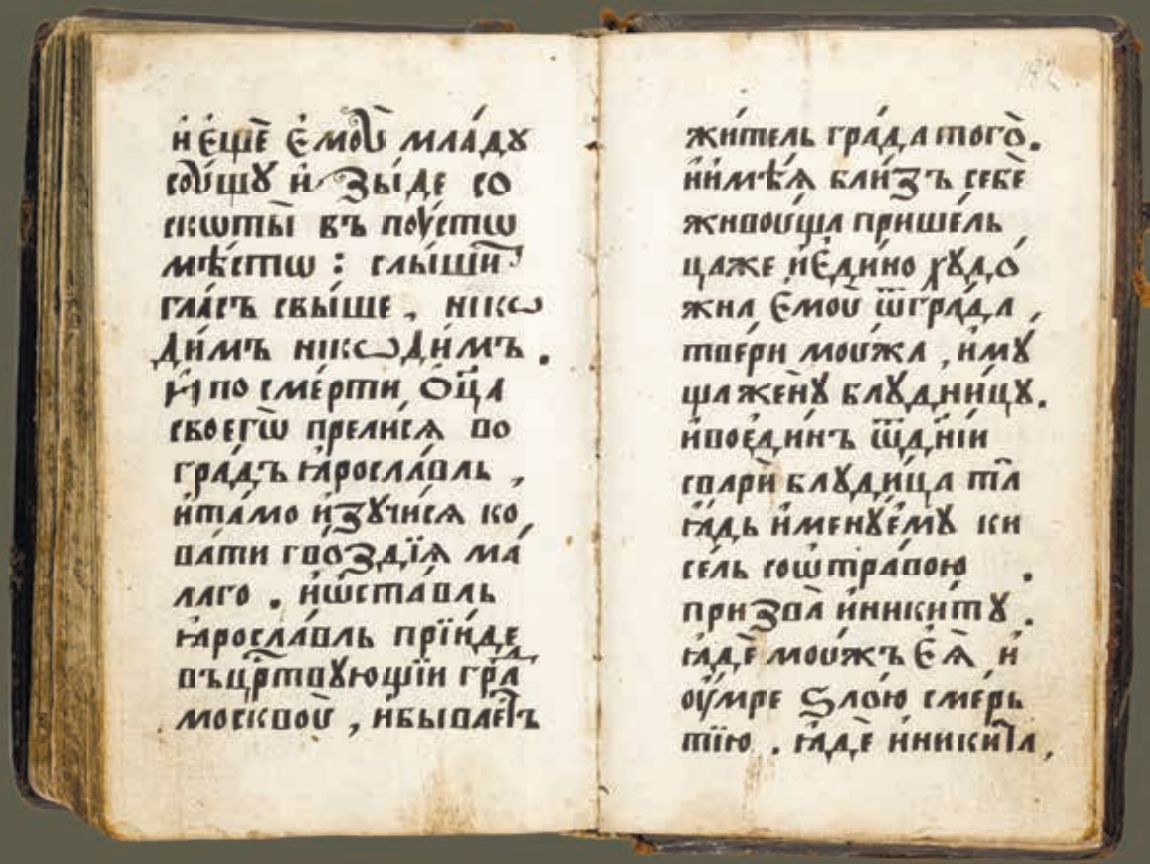
Вклеенная заставка. Инициал — перо, чернила

ГИМ. Собр. А. С. Уварова. № 8 — 8°. Л. 181

Fig. 5. First sheet of the quire containing the Tale of St. Nikodim of Kozheozero (Kr). Handwriting of Bogolep (Lvov) (writing style 2)

Pasted-in headpiece. Initial drawn with quill and ink

A. S. Uvarov Collection. No. 8 — 8°. Fol. 181

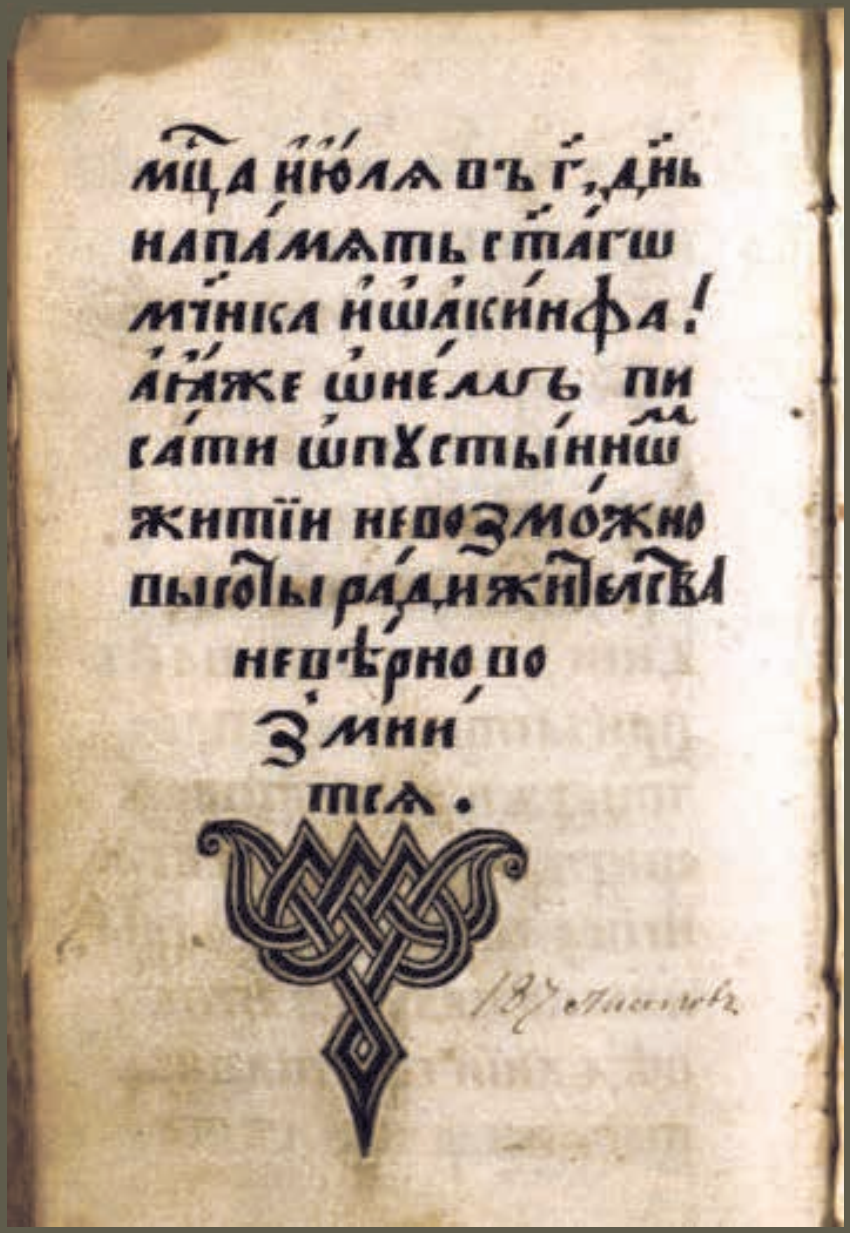


Ил. 6. Повесть о прп. Никодиме Кожеозерском. Почерк Боголепа (Львова) (вторая манера)

ГИМ. Собр. А. С. Уварова. № 8 — 8°. Л. 181 об. – 182

Fig. 6. The Tale of St. Nikodim of Kozheozero (Kr). Handwriting of Bogolep (Lvov) (writing style 2)

A. S. Uvarov Collection. No. 8— 8°. Fols. 181v – 182



Ил. 7. Повесть о прп. Никодиме Кожеозерском. Почерк Боголепа (Львова) (вторая манера). Вклеенная виньетка

ГИМ. Собр. А. С. Уварова. № 8 — 8°. Л. 187 об.

Fig. 7. The Tale of St. Nikodim of Kozheozero (Kr). Handwriting of Bogolep (Lvov) (writing style 2). Pasted-in vignette

A. S. Uvarov Collection. No. 8 — 8°. Fol. 187v.



Ил. 8. Синодик Николо-Корельского монастыря. Почерк Боголепа (Львова)

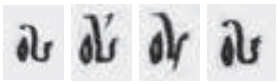
Вкленная гравированная заставка

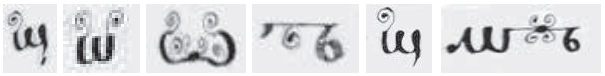
БАН. Арханг. Д. 393. Л. 1

Fig. 8. Synodikon of the Nikolo-Korelsky Monastery. Handwriting of Bogolep (Lvov)

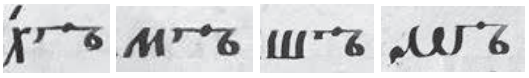
Pasted-in engraved headpiece

Arkhang. Dos. 393. Fol. 1





Те же элементы недавно были обнаружены в предисловии к Синодику Николо-Корельского монастыря[77] (БАН. Арханг. Д. 393. Л. 1–4 об., см.: ил. 8), переписанному почерком с устойчивыми графемами письма Боголепа (Львова):





И, что характерно для рукописей Боголепа, предваряет текст Синодика вклеенная гравированная заставка.

Обнаружение достаточно редких элементов в нескольких рукописях, письмо которых содержит «боголеповские» элементы, становится дополнительным подтверждением верности атрибуции ему рукописных сборников и отдельных сочинений, расширяя географию монастырей, для которых он выполнял переписку, что, в свою очередь, свидетельствует об обширных связях Боголепа с монастырями Русского Севера и о его авторитете, в том числе как каллиграфа.

Воевода Дубровский в своей записи о создании сборника пишет в безличной форме «писанъ» и имени Боголепа не называет, — не исключено, что он располагал сведениями о «неблагонадежности» строителя (доносы на того уже поступали в столицу: «…и онъ старецъ Боголепъ у себя в монастырѣ трегубой аллилулия пѣти не велитъ, а называетъ римскою ересию: когда де пѣти трегубо аллилуия, то де и служити на опреснокохъ»[78]). Стоит отметить, что сборник хранился в семье Дубровских и после кончины воеводы, о чем свидетельствует запись на л. 189: «Сеи Канонъ вдовы Авдотьи Алексевны Дубровской, а подписалъ Якову Путову, генваря въ […] 1 день, 1717 году».

Связи между Кожозером и Каргополем вообще были тесными, а каргопольские воеводы, так или иначе, были начальством для обитателей Кожозера. 14 мая 1666 г. воеводе Ивану Онофриевичу Ендогурову указом царя Алексея Михайловича предписывалось «старца Боголѣпа Львова прислать к Москвѣ

[77] Авторы сердечно благодарят Наталью Алексеевну Ефимову за любезное обращение нашего внимания на почерк, которым переписано предисловие Синодика. Примечательно, что при восстановлении Кожеозерского монастыря (после закрытия по реформе 1764 г.) в конце 1840-х — начале 1850-х гг. он стал приписным к Николо-Корельскому монастырю. Возможно, это свидетельствует о каких-то давних связях между обителями.

[78] «Роспись винам старца Боголѣпа Львова». С. 466.

съ нарочнымъ ѣздоком не мешкавъ»[79]. Как известно, этот указ не был выполнен и Боголеп не предстал перед печально известным Большим Московским Собором 1666–1667 гг., где были осуждены и патриарх Никон, и деятели старообрядчества. В «Росписи винам старца Боголѣпа Львова» упоминаются «каргапольские приставы Еремѣй Ошмаринъ да Иванъ месникъ», которые были, как свидетельствует анонимный доносчик, осведомлены о проступках кожеозерского строителя: местная власть наблюдала за неблагонадежным иноком[80].

Связи между Кожозером и Каргополем были духовными, коллегиальными, книжными. В упоминавшемся сборнике-архиве Боголепа (БАН. Собр. В. Г. Дружинина. № 603) находится тетрадь, сохранившая время и место ее создания: Спасо-Преображенский Каргопольский монастырь (Строкина пустынь), 1666 г.[81] В 1650 г. Боголеп (Львов) и «ис Каргополя троицкий поп Герасимище Анфимов» вложили в Никольскую церковь на Коргозере печатное Евангелие (М., Печатный двор, 1648) с высокого качества иконописным изображением распятия с предстоящими и четырьмя евангелистами, возможно, работы самого Боголепа[82].

Игумен Каргопольского Спасо-Преображенского монастыря (Строкиной пустыни) Евфимий (1662–1677) был постриженикомъ Кожеозерского монастыря, более 10 лет подвизался в этом монастыре вместе с Боголепом, входил там в кружок книжников. О нем впоследствии архимандрит Антониево-Сийского монастыря Никодим (в миру Василий Мамонтов), отроком проживавший в монастыре на Кожозере, отозвался так: «…и Евфимий, иже бе иеромонахъ доброжителен, и потомъ бысть игуменъ пустыни, яже близ града Каргополя, Строкина нарицаемая»[83]. По мнению А. Н. Старицына, Евфимий, покинув Кожеозерский монастырь, сохранил с ним связь и находился под влиянием фактического хозяина этой обители старца Боголепа[84]. Сборник из собрания А. С. Уварова дополняет, на наш взгляд, представление о круге общения и связей Боголепа.

---

[79] Приказъ в Каргополь и присылкѣ старца Боголѣпа Львова въ Москву, 14-го мая 1666 года // Материалы для истории раскола. С. 467.

[80] «Роспись винам старца Боголѣпа Львова». С. 465.

[81] *Сапожникова О. С.* К истории раннего старообрядчества. С. 452, 457–458, 463, 479.

[82] ГИМ. Собрание книг старой печати «меньшее». № 1428; см.: *Асафов К. М., Протасьева Т. Н., Тихомиров М. Н.* Записи на книгах старой печати XVI–XVII веков // Археографический ежегодник за 1961 год. М., 1962. С. 301–302; *Сапожникова О. С.* Библиотека книжника XVII в. Боголепа Львова. С. 152.

[83] БАН. Арханг. Д. 408. Л. 251–251 об. Житие Феодосия Сийского — см. публ. в ст.: *Рыжова Е. А.* Литературное творчество книжников Антониево-Сийского монастыря // Книжные центры Древней Руси. Севернорусские монастыри. СПб., 2001. С. 254.

[84] *Старицын А. Н.* Салмозерское поселение Иосифа Ловзунского // Старообрядчество в России (XVII–XX века): сб. научн. тр. М., 2013. Вып. 5. С. 40–41; *Его же.* Отношение к церковной реформе XVII в. в севернорусских монастырях Новгородской митрополии // Труды Института российской истории. М., 2014. Вып. 12. С. 66–67.

Как уже говорилось, из Жития прп. Дионисия (Зобниновского) авторства Симона (Азарьина) известно, что троицкий келарь обсуждал свой труд с Борисом Львовым. Оба писателя побуждали друг друга к прославлению современников, с которыми они были знакомы. Симон сообщает, что Боголеп свою краткую Повесть со слов Никодима представлял патриарху Московскому и всея Руси Иосифу († 1652): «Последи же боголюбивый инокъ, Боголѣп Лвов, тогожь Кожеозерского монастыря постриженикъ бяше, иже и понудивый мя сия написати, преже бывый полаты царевы, писаниемъ возвести о сихъ святѣйшему Иосифу, патриарху Московскому и всеа Русии, яко самъ тамо быв…»[85].

Вполне логичным будет предположение, что подобная же тетрадь с торжественно переписанным сочинением Боголепа и была представлена патриарху (а возможно, это она и есть).

* * *

Сочинение, сохранившееся в автографе автора, — достаточно редкое явление в древнерусской книжности. На основании списка Повести о прп. Никодиме, принадлежавшего каргопольскому воеводе П. И. Дубровскому, мы можем теперь с уверенностью говорить, что самое первое сочинение о хозьюгском отшельнике дошло до нашего времени в авторском оригинале. Это позволяет отнестись к фактам, записанным современником-очевидцем со слов самого героя повествования, как к достоверным.

Краткое житие было составлено к 1648 г., однако в состав Пролога оно попадает только в 1662 г., в период междупатриаршества. Сложно судить, был ли патриарх Никон, при игуменстве которого на Кожозере (1643–1646 гг.) зарождалось местное почитание отшельника, заинтересован в канонизации кожеозерского святого. Возможно, дело было оставлено до получения свидетельств чудотворений на месте погребения Никодима, что становится основанием для общецерковного почитания.

Повесть инока Боголепа возникла на основе совсем недавних воспоминаний и записей о встрече со старцем. Открытости беседы молодого человека с пустынножителем способствовало и особое настроение отшельника, по предсмертному явлению уже знавшего о приближающейся кончине («от старости и изнеможения» он окончательно переберется в монастырь на Кожозеро 19 мая 1639 г.). Боголепово повествование, живое и образное, будто несет отпечаток недавней беседы со старцем: в агиографическом сочинении ярко передана разговорная манера хозьюгского пустынножителя, обнаруживаются случаи инверсии в виде уточнений в процессе беседы, точные и реальные детали (имена, московские топонимы). Даже стилистически обработанная

[85] Житие архимандрита Троице-Сергиева монастыря Дионисия. С. 406. См. выше вывод Е. В. Беляковой о возможных книжных связях Бориса-Боголепа с патриархом Иосифом.

в пространной редакции, запись сохранила достаточно редкие слова: обиходное «одѣяние стамъбрѣдное» (из дешевой ткани иностранного производства), диалектное карельское «ся́деры» (очищенный под пашню участок леса).

В разговоре с монахом Никодимом Борис узнал о главных событиях жизни старца до его отправления «к морю въ Кожеозерскую пустыню»: о рождении Никиты (имя Никодима в миру) в семье землепашца, о чудесном голосе, дважды произнесшем его монашеское имя, когда Никита пас скот в поле, о переезде юноши после смерти отца — сначала в Ярославль, а потом в Москву.

Именно московские события в рассказе прп. Никодима сильно заинтересовали жителя Москвы Бориса. Об этом свидетельствует подробное описание жизни Никиты в столице: бытовые сцены, встречи с блаженным Илией и Иоанном Водоносцем, чудесное исцеление, постриг и послушания в Чудовом монастыре, благословение Крутицкого митрополита Пафнутия на пустынножительство и др.

Таким образом, недавняя беседа со старцем стала основным источником для составления иноком Боголепом агиографической записки о святом Никодиме, когда он «преставися того же [7]147-го лѣта м(еся)ца июля въ 3 д(е)нь на память с(вя)таго м(у)ч(е)н(и)ка Иоакинфа»[86].

Хотя хронологию событий в жизни прп. Никодима невозможно назвать ясной и очевидной, записка с его слов — достоверный источник. В связи с указаниями в Кр на временные отрезки, из которых складывается биография преподобного, интересно обратить внимание на обстоятельства иноческой жизни прп. Никодима, связанные с известным церковным и политическим деятелем начала XVII в. — архимандритом Чудова монастыря Пафнутием: «По сихъ, приходитъ Никита во обитель Великаго Б(о)жия Архистратига Михаила Чюдовъ м(о)н(а)стырь, восприемлетъ иноческий образ, и нарекоша имя ему Никодимъ, нареченное прежде свыше. И предается во ученичество обител(и) тоя архимариту Пафнотию. Он же научи его Божественому Писанию и правилу иноческому, вручи ему службу пономарьскую. Пребысть же во обител(и) той 11 лѣто (*так!*). Возведенъ бысть на с(вя)т(ите)льский степень в митрополиты архимаритъ Пафънотий, старецъ его, поемлет съ с[о]бою и ученика своего Никодима. Бысть же со старцемъ своим митрополитомъ Пафнотиемъ на Крутицахъ лѣто едино. Начатъ молити старца своего, дабы отпустилъ его въ желаемый ему путь. Старец же, много моливъ его пребыти ему с нимъ, не повину его никакоже, отпусти его, давъ ему благословение — икону Прес(вя)тыя Б(огоро)*д*(и)ца Умиления, рече ему: „Господь да есть и будетъ с тобою“. Онъ же, приемъ бл(а)гословение, нося съ с[о]бою с великою радостию»[87].

Пафнутий — архимандрит Московского кремлевского монастыря в честь чуда Архистратига Михаила в Хонех в 1595–1605 гг., в 1605–1611 гг. — митро-

[86] ГИМ. Собр. А. С. Уварова № 8 — 8°. Л. 187–187 об. Цитата из Повести о прп. Никодиме Кожеозерском (см.: изд. текста в прил. 1).

[87] ГИМ. Собр. А. С. Уварова. № 8 — 8°. Л. 183 об. – 185 об. (см.: изд. текста в прил. 1).

полит Крутицкий (Сарский и Подонский). Согласно Боголеповой повести, Никита (мирское имя Никодима) приходит в Чудов монастырь при архим. Пафнутии и проводит там 11 лет до назначения Пафнутия на Крутицы. Предположим, что Никодим с Пафнутием одновременно оказываются в Чудовом монастыре около 1595 г. (год поставления Пафнутия в архимандриты), тогда через 11 лет Никодим вполне мог оказаться на Крутицах со своим духовником, так как 1605/1606 г. — год хиротонии Пафнутия в митрополита Крутицкого. Проведя 11 лет в Чудовом монастыре, год на Крутицах и полтора года в Кожеозерской обители, инок Никодим поселяется в пустыни на реке Хозьюга, где «тружаяся тридесятъ шесть летъ»[88]. Однако, согласно этим расчетам, лет, проведенных Никодимом в пустыне, оказывается не 36, а 31 или 32, поскольку известно, что старец Никодим отошел ко Господу 3 июля 1639 г. (в пустыни пребывал с 1607/8 г.: 1606 г. + 1,5 года в монастыре). Заметим, что у Симона (Азарьина) в «Житии троицкого архимандрита Дионисия» в 14 чуде говорится, что «сей инок Никодим сниде в тои пустыню еще прежде московскаго разорения»[89]. Сам же Симон (Азарьин), написавший «Повесть о разорении Московского государства и всея Российския земли», под «разорением» имел в виду вторжение в Москву интервенции из Речи Посполитой после гибели царя Бориса Годунова († 1605)[90].

По версии В. И. Ульяновского, Пафнутий был поставлен на Крутицкую кафедру вскоре после кончины митр. Геласия в 1601 г. «Невозможно допустить — пишет исследователь, — чтобы кафедра пустовала целых три года (1602–1605): по канонам для назначения нового епископа допускается максимум трехмесячный срок»[91]. Однако сведения, что в Чудовом монастыре с 1602 по 1605 гг. был другой архимандрит, не Пафнутий, отсутствуют, и вообще неизвестны документы о хиротонии кого-либо во епископа Крутицкого с 1602 по 1605 гг. Возможно, архим. Пафнутий с сентября 1601 г. был местоблюстителем кафедры, пребывая на Крутицком подворье, которое находилось напротив Чудова монастыря, рядом со Спасскими воротами, совмещая при этом и окормление монастыря. Каноническая же хиротония Пафнутия в митрополита Крутицкого в таком случае состоялась лишь во время царствования Лжедмитрия I (общепринятый факт), в котором, согласно историческим документам, он официально признал сына Иоанна IV Васильевича Грозного.

Если принять версию о местоблюстительстве Пафнутия на Крутицкой кафедре с сентября 1601 г., то число лет, проведенных в пустыни (после ухода Никодима из Москвы в 1602 г. и из Кожеозерского монастыря в 1603) до кончины

[88] Житие прп. Никодима // ГИМ. Собр. А. С. Уварова. № 8 — 8°. Л. 186.

[89] Житие архимандрита Троице-Сергиева монастыря Дионисия. С. 404.

[90] *Богданов А. П.* «Летописец выбором» по списку Симона Азарьина: краткий летописец в литературно-публицистической жизни середины XVII в. // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 21: Кодикология. Текстология. Эдиция. М., 2022. С. 14–15.

[91] *Ульяновский В. И.* Смутное время. М., 2006. С. 114.

в Кожеозерском монастыре в 1639 г. подтверждается (всего — 36 лет). Но тогда Никодим пришел в Чудов монастырь около 1589 г., при архим. Варлааме (1589–20.02.1592), — однако, как сообщил сам отшельник, именно Пафнутий «научи его Божественому Писанию и правилу иноческому, вручи ему службу пономарьскую» (ГИМ. Собр. А. С. Уварова. № 8 — 8°. Л. 184–184 об.). Допустим, Никита до назначения Пафнутия архимандритом мог быть послушником, готовящимся принять иночество; тогда время ухода прп. Никодима от старца Пафнутия (который стал, предположим, к этому времени местоблюстителем Крутицкой кафедры) вполне может быть отнесено к сентябрю 1602 г. В это же время уходит из Москвы другой келейник архим. Пафнутия — Григорий (в миру — Юрий) Отрепьев (известно, что Григорий бежал из Москвы в 1602 г.), бывший холоп Михаила Никитича Романова, постриженный св. Трифоном на Вятке. Григорий был крестовым дьяком патриарха Иова, вместе с ним ходил «с бумагами» в царскую думу, бояре знали его в лицо. Проживал Григорий в Чудовом монастыре, в келье архимандрита, где, по всей видимости, занимался перепиской книг и литературными трудами, «сложил похвалу Московским чудотворцам Петру, Алексию и Ионе»[92].

Не исключено, что иноки Никодим и Григорий до 1602 г. вместе проживали в одной келье у архим. Пафнутия. Совместное проживание старца с учениками (которые выполняли разную работу, в том числе и секретарскую, присматривали за бытом и т. д.) в древнерусских монастырях было распространено. Современники-публицисты определили Пафнутия как «кривого» деятеля[93], обвиняли его в «необличении» им Самозванца, ибо Григорий чернец известен был в Москве многим, и особенно хорошо — Пафнутию, митрополиту Крутицкому: «…при нем в Чюдове монастыре на крылосе стоял и у патриарха Иова боле года во дворе был, служа писмом»[94]. Так же вели себя в это время и великие князья Романовы — не обличали Самозванца, когда в Москве шли казни тех, кто публично говорил об «измене». Впоследствии митр. Пафнутий признал свои ошибки и способствовал восхождению на царский престол Василия Шуйского. По поручению патриарха Ермогена († 1612) Крутицкий владыка Пафнутий в феврале 1607 г. двукратно ездил в Старицу за бывшим патриархом Иовом, чтобы тот простил и разрешил всех православных христиан за совершенные ими нарушения крестного целования и измены.

В московских кругах и через четверть века после Смуты, по всей видимости, продолжали помнить отшельника Никодима, смиренного ученика Пафнутия, а поездка в 1639 г. в глухую пустынь близкого Романовым служилого человека Бориса Львова могла быть обусловлена не только личными причи-

---

[92] «Челобитная чернеца Варлаама царю Василию Ивановичу о соучастии его в ъ бѣгствѣ Гришки Отрепьева из Москвы в Литву…» // ААЭ. Т. 2. № 64. С. 142.

[93] *Ульяновский В. И.* Смутное время. С. 115.

[94] Сказание Авраамия Палицына / *подг. текста и комм. О. А. Державиной и Е. В. Колосовой; под ред. Л. В. Черепнина*. М.; Л., 1955. С. 111–112.

нами, но и интересом в высших кругах к одному из свидетелей исторической драмы, развернувшейся в начале XVII в.

Составитель Повести о святом Никодиме старец Боголеп в своем агиографическом повествовании уделяет много внимания деталям быта, топонимам, датам, историческим персонажам, что придает сочинению особую выразительность и документальность. В то же время, следуя традициям житий преподобных, Боголеп не использует никаких политических мотивов, не упоминает ни царей, ни самозванцев и, самое главное, ни в чем не обвиняет Крутицкого митрополита Пафнутия, передавая высказанную Никодимом сыновнюю почтительность к своему учителю.

Канонник с Повестью о прп. Никодиме из собрания А. С. Уварова пополнил скромный список автографов писателей Древней Руси и неожиданно вывел на историческую сцену молчаливого свидетеля Смутного времени, удалившегося в глухой монастырь, а затем и в пустынь в непроходимых лесах, чтобы навсегда отречься от мира.

Приложение 1

О отшелнике пр(е)п(о)д(о)бном о(т)цѣ аввѣ Никодимѣ Кожеозерския пустыни чюдотворце *л. 181*

О рожении[95] **с(вя)таго**. Сей пр(е)п(о)д(о)бный о(те)цъ нашь Никодимъ родися близъ града Ростова, въ веси, нарицаемой Иваньково. И наречено бысть ему имя во с(вя)томъ кр(е)щении Никита. || И еще ему, младу сущу, изыде со скоты в пусто мѣсто, *л. 181 об.* слышит гласъ свыше: «Никодимъ, Никодимъ!». И по смерти о(т)ца своего пре[се]лися[96] во градъ Ярославль и тамо изучися ковати гвоздия малаго[97].

И оставль Ярославль, прииде въ ц(а)рствующий град Москву и бываетъ || житель *л. 182* града того. И имѣя близъ себе живуща пришельца же и единохудожна ему, от града Твери мужа, имуща жену блудницу. И во единъ от дний свари блудица[98] та ядь, именуему кисель со отравою, призва и Никиту. Яде мужъ ея и умре злою смерьтию. Яде и Никита, || приятъ болѣзнь от того велию внутрь. Бысть в болѣзни той время немало. *л. 182 об.*

Сѣдящу ему по обычаю своему на мѣстѣ, идѣже продаяше случившая ему, прииде к нему нѣкий мужъ, нося одѣяние стамъбредное[99], гл(агол)а ему: «Никита, чимъ боли-

[95] Другим почерком вписана над словом буква «д» (рождении).

[96] *В ркп ошибочно*: прелися.

[97] Фраза *«изучися ковати гвоздия малого»* могла означать овладение Никитой навыками малого кустарного кузнечного производства — вероятно, с использованием тонких полосок железа (либо проволоки) и нехитрого переносного инструмента (миниатюрной наковальни, тисков и т. п.) для обрезания заготовок, их заострения и плющения шляпок гвоздей. На наш взгляд, такая конкретизация могла восходить к рассказам самого Никодима. Выражение же *«бысть ковач железа»*, представленное как вариант в проложной редакции, говорит о кузнечном ремесле более широкого профиля.

[98] *Так в ркп.*

[99] «Стамбрѣдъ, станбрѣдъ, м. сорт дешевого импортного сукна» (Словарь русского языка XI–XVII в. М., 2006. Вып. 27. С. 193). Вероятно, стамбредная ткань преимущественно использовалась для шитья простой монашеской одежды, см.: «Стамбредный, прил. Сделанный из стамбреда. Дал вкладом старец Корнилей одно-

л. 183 ши?». Онъ же сказа ему || бывшая. Гл(агол)а ему пришедый: «Прииди в шестый часъ ко Прес(вя)тѣй Б(огоро)*д*(и)цы къ Покрову над Ровъ и ту мя узриши». Онъ же по словеси его едва прииде, немощию одержимъ, зря того, держаща сосудъ малъ, и повелѣ ему знаменатися кр(е)стным знамениемъ, дастъ испити, и от того часа бысть здравъ[100]. ||

л. 183 об. И не по мнозѣ времени приходитъ Никита на Кулишки, в то время на Кулишках живяше нѣкий мужъ в наземной кучи, именемъ Илия, и гл(агол)а ему: «Хозьюской пустынникъ пришелъ!». Онъ же не разумѣ, что гл(агол)а ему. По сихъ приходитъ *л. 184* Никита во обитель Великаго || Б(о)жия Архистратига Михаила Чюдовъ монастырь, восприемълетъ иноческий образ, и нарекоша имя ему Никодимъ, нареченное прежде свыше. И предается во ученичество обител(и) тоя архимариту Пафнотию, онже научи *л. 184 об.* его Б(о)жественому Писанию и правилу иноческому, вручи ему службу || пономарьскую. Пребысть же во обител(и) той 11 лѣто[101].

Возведенъ бысть на с(вя)т(ите)льский степень въ митрополиты архимаритъ Пафънотий[102], старецъ его, поемлетъ съ с[о]бою и ученика своего Никодима. Бысть же со старл. 185 цемъ своимъ митрополитомъ Пафнотиемъ на Крутицахъ лѣто || едино. Начатъ молити старца своего, да бы отпустилъ его в желаемый ему путь. Старец же, много моливъ его пребыти ему с нимъ, не повину его никакоже, отпусти его, давъ ему бл(а)гословение — икону Прес(вя)тыя Б(огоро)*д*(и)ца Умиления[103], рече ему: «Господь да есть и будетъ с то*л. 185 об.* бою». Онъ же, приемъ бл(а)го || словение, нося с собою с великою радостию.

Прииде к морю въ Кожеозерскую пустыню, тружаяся в ней з братиею едино лѣто и шесть м(е)с(я)цъ, отиде в пустыню на рѣку, именуему Хозьюгу. Мѣсто же то *л. 186* неутѣшно, округъ имѣя блаты и сядеры[104]. Тогда збысться пр*о*р(о)чество || Ильино, еже

рятку [так!] стамбредную. Кн. Прих-расх. Ант. М. […] 1586 г. Однорядчонко станбредное ветчаное. Перс. Д. 585. 1621 г.» (Там же).

[100] Неизвестным юродивым, исцелившим Никиту от многолетней боли в животе, по всей вероятности, был св. Иоанн Большой Колпак — «Водоносец». В приведенном эпизоде угадывается характерная для Иоанна манера исцеления: блаженный Иоанн Водоносец сначала подробно расспрашивает больного о причинах заболевания, потом дает испить воды из сосуда. Так, при встрече с Никитой блаженный спрашивает: «Чимъ болиши?», а исцеляет в «шестый час» в любимом месте — у Покрова на Рву (Московский собор Покрова Пресвятой Богородицы на Рву (храм Василия Блаженного) на Красной площади), дав Никите испить воды из малого сосуда. Из Жития Иоанна известно, что тот работал в Вологде на солеварнях, где носил воду, отчего и прозван был Водоносцем. Иконописный подлинник изображает Иоанна, московского чудотворца, «в свите празеленной, с пуговицами до подолу, в левой руке клюка и колпак велик». Под свитой святой скрывает свои вериги, тяжелые железные кресты и кольца (см.: Юродство о Христе и Христа ради юродивые Восточной и Русской церкви: Исторический очерк и жития сих подвижников благочестия / *сост. свящ. И. Ковалевский.* М., 1902. С. 234).

[101] *Так в ркп.*

[102] Пафнутий — архимандрит Московского кремлевского монастыря в честь Чуда Архистратига Михаила в Хонех в 1595–1605 гг., в 1605–1611 гг. — митрополит Крутицкий (Сарский и Подонский).

[103] Вполне вероятно, что митрополит Пафнутий благословил Никодима списком с иконы Пресвятой Богородицы Умиление, празднование которой было установлено в 1601 г. в воспоминание избавления Пскова от осады Стефана Батория.

[104] Ся́дера — диалектное слово, см.: «Се́дера, ж. Расчищенное для пашни место в лесу, росчисть, подсека. Онеж. КАССР, 1933» (Словарь русских народных говоров. СПб., 2003. Вып. 37. С. 115).

гл(аго)ла ему: «Хозьюской пустынник пришелъ». Пребысть же въ пустыни той единъ, живя в постѣ и в м(о)л(и)твах и во всякомъ возьдержании, паче ч(е)л(овѣ)ка тружаяся, тридесять шесть лѣтъ.

За седмь м(е)с(я)цъ сказа мнѣ, смиренному, не единою и дващи, но многащи: овогда стоя на м(о)л(и)твѣ, || иногда же сѣдя, немощи ради, — видит приходяща к себѣ *л. 186 об.* великаго с(вя)т(ите)ля Алексия, бл(а)гословляюща его и призывающа къ себѣ.

Такоже видитъ и Прес(вя)тыя Тро(и)ца Сергиева м(о)н(а)стыря архимарита Дионисия, бл(а)гословляюща его многажды, егоже жива суща нигдѣже видѣ.

Въ лѣта [7]147-го || м(е)с(я)ца маия въ 19 день изнемогъ, оставль пустыню от многа- *л. 187* го воздержания и старости, прииде въ Кожеозерскую обител(ь), пребысть в ней 40 дний. Часто бываетъ причастникъ Преч(и)стыхъ и Животворящихъ Таинъ Г(о)с(под)а Б(о)га и Сп(а)са нашего И(су)са Хр(и)ста. И тако, въ добрѣ исповѣдании, преставися того же [7]147-го лѣта || м(е)с(я)ца июля въ 3 д(е)нь на память с(вя)таго м(у)ч(е)н(и)ка Иоакинфа! *л. 187 об.*

А яже о немъ писати, о пустынном житии, — невозможно, высоты ради жител(ь)ства невѣрно возъмнится.

ГИМ. Собр. А. С. Уварова. № 8 — 8°. Л. 181–187 об.

Приложение 2

Содержание сборника ГИМ. Собр. А. С. Уварова. № 8 — 8°

Л. 2 — «Тропарь Нерукотворенному Образу Господа нашего Исуса Христа, иже есть Святыи Убрус, глас 2». *Нач.:* «Пречистому Ти Образу поклоняемся, Благий, просяще прощения согрѣшением…»;

л. 3 — «Канонъ, глас 4. Пѣснь 1. Ирмос». *Нач.:* «Отверзу уста моя, и наполнятся Духа, и слово отрыгну Царицѣ Матери, и явлюся, свѣтло торжествуя, и воспою, радуяся тоя чюдеса…». 1-й тропарь 1-й песни канона: «Отверземъ уста, человѣцы, и языкъ уяснимъ в нарочитыи день праздника нашего явление Божественаго Образа Христа Бога нашего…» — канон Нерукотворному Образу;

л. 27 — «Тропарь Покрову Богородицы, глас 4». *Нач.:* «Днесь благовѣрнии людие свѣтло празднуютъ, осѣняеми, Богомати, Твоимъ пришествиемъ…»;

л. 27 об. — «Канонъ Богородицѣ, глас 4. Пѣснь 1. Ирмосъ». *Нач.:* «Отверзу уста моя…». 1-й тропарь 1-й песни [канона Покрову Богородицы]: «С чинми святых а(н)гелъ и с соборы пророкъ и апостолъ въ славѣ велицѣ, яко Мати Божия днесь…»;

л. 55 — «Тропарь Положению Ризѣ Господа нашего Исуса Христа, еже есть хитонъ, гласъ 4». *Нач.:* «Днесь притецем, вѣрнии, къ Божественѣи и цѣлбоноснѣи Ризѣ Спасителя нашего Бога, благоизволившаго сию плотию поносити…»[105];

л. 56 — «Канонъ, глас 4. Пѣснь 1. Ирмос». *Нач.:* «Отверзу уста моя…»[106]. 1-й тропарь 1-й песни: «Отверземъ уста, человѣцы, и языкъ уяснимъ в нарочитыи день праздника

[105] Из Службы 1625 г. «Положению Ризѣ Господней».

[106] Тропарь и Канон переписаны из печатной Службы (л. 7 об. – 8; 10–19), посвященной событию 1625 г.: в Москву прибыл дар персидского шаха Аббаса I царю Михаилу Феодоровичу и патриарху Филарету — Риза Господня. Служба с Каноном «Положению ризѣ Господа нашего Исуса Христа» была составлена присутствовавшим на торжестве митрополитом Крутицким Киприаном (Старорусенковым), напечатана на Московском печатном дворе в январе 1626 г., см.: *Сергий (Спасский), архиеп.* Месяцеслов. Владимир, 1901. Т. 2. С. 209. Другой

нашего Положения Божественыя Ризы Христа Бога нашего…» — канон Положению Ризы Господней;

л. 81 — «Тропарь Пресвятѣи Богородицы Казаньскои, гласъ 4». *Нач.:* «Заступнице усердная, Мати Бога Вышняго, за всѣхъ молиши Сына своего, Христа Бога нашего…»;

л. 82 об. — «Канонъ Казаньской Пресвятѣй Богородицѣ, глас 4. Пѣснь 1. Ирмосъ». *Нач.:* «Отверзу уста моя…». 1-й тропарь 1-й песни: «Благоговеютъ Ти, Богородицѣ, а(н)гелом началницы и святыхъ чины честно служатъ, праведнии красуются…»;

л. 107 — «Тропарь Всемилостивому Спасу, глас 8». *Нач.:* «С вышнихъ призирая, убогия приемля, посѣти насъ, озлобленыя грѣхи, Владыко Всемилостиве…»;

л. 107 об. — «Канонъ Всемилостивому Спасу, глас 8. Пѣснь 1. Ирмосъ». *Нач.:* «Море огустилъ еси, погрузивъ со оружиемъ лютаго фараона и люди спаслъ еси от работы…»;

л. 129 — «Месяца ноембрия въ 12 день иже во святыхъ отца нашего Иоанна Милостиваго, арьхиепископа Александрьскаго». *Нач.:* «Господи, возвахъ», стихиры, глас 4, подобен «Дасть знамение». *Нач.:* «Расточивъ, раздая требующымъ имѣние свое, Иоанне чюдне, милостию подобяся Милостивому, преподобне, Владыце…» — служба прп. Иоанну Милостивому;

л. 134 об. — «Канонъ иерарху, творение Иосифово, глас 8. Пѣснь 1. Ирмосъ». *Нач.:* «Посѣченыи несѣкомаго пресѣче, и видѣ солнце землю, ея же нѣсть видѣло лютаго врага вода потопила есть и непроходимо пройдѣ Израиль…»;

л. 159 об. — «Тропарь преподобному отцу нашему Петру Афонскому, гласъ 4». *Нач.:* «Мира оставилъ еси, Петре, Господа ради своего, и крест восприем на рамо свое, на гору достиглъ еси Афоньскую…»;

л. 160 об. — «Канонъ преподобному Петру, творение Иосифово, глас 2. Пѣснь 1. Ирмосъ». *Нач.:* «Грядите людие. Другаго тя нам Петра предлагаетъ Церкви днесь, прсвѣщающа наша мысли памятию твоею…»;

л. 181 — «О отшелнике пр(е)п(о)д(о)бном отцѣ аввѣ Никодимѣ Кожеозерския пустыни чюдотворце». *Нач.:* «О рож(д)еніи с(вя)таго. Сей преподобный о(те)цъ нашь Никодимъ родися близъ града Ростова, в веси, нарицаемой Иваньково…».

Наклейки и записи: на обороте верхней крышки переплета — печатный прямоугольный экслибрис библиотеки купца И. Н. Царского на голубой бумаге: «Почетнаго гражданина И. Н. Царскаго. № 190». Здесь же печатный прямоугольный экслибрис библиотеки графа А. С. Уварова: «Изъ книгъ графа Алексия Уварова. № 8»;

на л. 1–1 об. достаточно умелым, некрупным полууставом, чернилами: «Канонникъ Петра Ивановича Дубровского писанъ, какъ былъ в Каргаполѣ воеводою во 170 году. Седмь каноновъ. 1. Канонъ Нерукотворенному Образу. 2. Канонъ Покрову Святыя Богородицы. 3. Канон Ризѣ Господни. 4. Канонъ Казанской Пресвятѣй Богородице. 5. Канон Всемилостивому Спасу. 6. Служба и Канон Иоанну Милостивому. 7. Канон преподобному Петру Афонскому. Тропарь и кондак преподобному Ануфрию Великому. Житие преподобнаго Никодима Кожеозерские пустыни»;

на л. 189 обиходным полууставом: «Сеи Канонъ вдовы Авдотьи Алексевны Дубровской, а подписалъ Якову Путову, генваря въ […] 1 день, 1717 году».

канон «Положению Ризѣ Господней» был составлен князем С. И. Шаховским (сохранился в составе прижизненных сборников его сочинений — РГБ. Ф. 173/1 (собрание Московской духовной академии). № 213, 214).

Листы без первоначального текста: 1, 1 об., 128 об., 179, 179 об., 188–190 об.

Декор рукописи: черно-белые и киноварные инициалы старопечатного стиля, достаточно изящные на л. 2, 55, 159 об., 180. Гравированная заставка старопечатного стиля вклеена к началу текста Жития прп. Никодима Кожеозерского на л. 180 (см.: ил. 5), к окончанию текста Жития на л. 187 об. вклеена гравированная плетенка-виньетка (см.: ил. 7).

Сокращения

ААЭ — Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи Археографическою экспедициею Императорской академии наук.

БАН — Библиотека Академии наук (г. Санкт-Петербург).

БЛДР — Библиотека литературы Древней Руси.

ГАТО — Государственный архив Тверской области.

ГИМ — Государственный исторический музей (г. Москва).

ГЭ — Государственный Эрмитаж (г. Санкт-Петербург).

ОИРК — Отдел истории рукописной книги.

ПЭ — Православная энциклопедия.

РГАДА — Российский государственный архив древних актов (г. Москва).

РГБ — Российская государственная библиотека (г. Москва).

РИБ — Русская историческая библиотека.

РНБ — Российская национальная библиотека (г. Санкт-Петербург).

ПДПИ — Памятники древней письменности и искусства.

ТОДРЛ — Труды Отдела древнерусской литературы.

ЭРБ — Эрмитажная библиотека.

Источники

БАН. Архангельское древлехранилище. № 393, 408.

БАН. Собр. В. Г. Дружинина. № 603, 746.

ГАТО. Ф. 103. Оп. 1. Д. 1958.

ГИМ. Синод. собр. № 884; Собр. А. С. Уварова. № 8 — 8º.

ГЭ. ОИРК. № ЭРБ-62.

РГАДА. Ф. 1182. Оп. 1. № 47.

РГБ. Ф. 98 (собр. Е. Е. Егорова). № 1681; Ф. 173/1 (собр. Московской духовной академии). № 53, 213, 214; Ф. 228 (собр. В. Д. Пискарева). № 109.

РНБ. Собр. Соловецкого монастыря. № 686/744.

Евангелие. М.: Печатный двор, 6 января 1648 [01.11 — 06.01.7156]. 1648 (ГИМ. Собрание книг старой печати «меньшее». № 1428).

Пролог, вторая половина [март-август]. М.: Печатный двор, 17.III.1662 (23.IX.7169–17.III.7170). Алексей, междупатриаршество. Л. 146–147 об.

Житие архимандрита Троице-Сергиева монастыря Дионисия / *подг. текста, пер. и комм. О. А. Белобровой* // БЛДР. СПб., 2006. Т. 14. С. 356–463.

Житие архимандрита Троице-Сергиева монастыря Дионисия / *подг. текста, пер. и комм. О. А. Белобровой* // БЛДР. СПб., 2006. Т. 14. С. 356–463.

Записные книги Московского стола 1636–1663 г. // Русская историческая библиотека. СПб., 1886. Т. 10.

Приказъ в Каргополь о присылкѣ старца Боголѣпа Львова въ Москву, 14-го мая 1666 года // Материалы для истории раскола за первое время его существования. М., 1875. Т. 1, ч. 1. С. 466–467.

Роспись винам старца Боголѣпа Львова // Материалы для истории раскола за первое время его существования. М., 1875. Т. 1, ч. 1. С. 464–466.

Симон (Азарьин), мон. Книга о чудесах пр. Сергия / сообщил С. Ф. Платонов. СПб., 1888. (Памятники древней письменности и искусства; вып. 70);

Сказание Авраамия Палицына / *подг. текста и комм. О. А. Державиной и Е. В. Колосовой; под ред. Л. В. Черепнина*. М.; Л., 1955.

Челобитная чернеца Варлаама царю Василию Ивановичу о соучастии его въ бѣгствѣ Гришки Отрепьева из Москвы в Литву… // ААЭ. СПб., 1836. Т. 2. № 64. С. 141–144.

Литература

Асафов К. М., Протасьева Т. Н., Тихомиров М. Н. Записи на книгах старой печати XVI–XVII веков // Археографический ежегодник за 1961 год. М., 1962. С. 276–344.

Белоброва О. А. Дионисий Зобниновский // Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб., 1992. Вып. 3. (XVII в.). Ч. 1: А–З. С. 274–276.

Белоброва О. А. Об источниках Жития Дионисия, архимандрита Троице-Сергиева монастыря // ТОДРЛ. СПб., 2001. Т. 52. С. 667–674.

Белокуров С. А. О библиотеке московских государей XVI в. М., 1888.

Белякова Е. В. Из истории распространения трехчастного канонического сборника (алфавитная Синтагма Матфея Властаря, Псевдозонар, Номоканон // Словесность и история. 2026. № 1. С. 115–140. https://doi.org/10.31860/2712-7591-2026-1-115-140; EDN FADGXC

Богданов А. П. «Летописец выбором» по списку Симона Азарьина: краткий летописец в литературно-публицистической жизни середины XVII в. // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 21: Кодикология. Текстология. Эдиция. М., 2022. С. 7–73. https://doi.org/10.22455/HORL.1607-6192-2022-21-7-73; EDN OTOKXC

Водяные знаки рукописей России XVII в. По материалам Отд. рукописей ГИМ [Альбом] / *сост. Т. В. Дианова, Л. М. Костюхина*. М., 1980.

Горский А. В. Историческое описание Святотроицкия Сергиевы лавры. М., 1842.

Грицевская И. М. Неронов Иоанн // ПЭ. М., 2018. Т. 49. С. 46–50.

Грозев Д. А. Вновь найденное письмо строителя Кожеозерского монастыря старца Боголепа (Львова) и его фигуранты: публикация текста, комментарии // Материалы и со-

общения по фондам Отдела рукописей БАН. Вып. 9 / *сост. и научн. ред. В. Г. Подковырова; редколл.: Н. Н. Левченко, Ф. В. Панченко.* СПб., 2024. С. 170–196.

Докучаев-Басков К. А. Подвижники и монастыри крайнего севера: Кожеозерский монастырь // Христианское чтение. 1886. № 1/2. С. 266–291.

Зернова А. С. Орнаментика книг московской печати XVI–XVII веков [Изоматериал]. Альбом орнаментики книг московской печати XVI–XVII веков / под общ. ред. [и с предисл.] А. А. Сидорова. М., 1952.

Зернова А. С. Указатель к альбому орнаментики книг московской печати XVI–XVII веков. М., 1952.

Клитина Е. Н. Симон Азарьин (Новые данные по малоизученным источникам) // ТОДРЛ. Л., 1979. Т. 34. С. 298–312.

Ключевский В. О. Древнерусские жития святых как исторический источник. СПб., 1871.

Косцова А. С. Вкладная книга Кожеозерского монастыря: [в 2 кн.] СПб., 2008.

Кукушкина М. В. Монастырские библиотеки Русского Севера: Очерки по истории книжной культуры XVI–XVII вв. Л., 1977.

Леонид, архим. Систематическое описание славяно-российских рукописей собрания графа А. С. Уварова. М., 1893. Т. 2.

Лихачев Н. П. Бумага и древнейшие бумажные мельницы в Московском государстве: историко-археографический очерк: с приложением 116 таблиц с изображениями бумажных водяных знаков. СПб., 1891.

Лобачев С. В. К вопросу о ранней биографии патриарха Никона // Средневековая Русь: сборник научных статей к 65-летию со дня рождения проф. Р. Г. Скрынникова. СПб., 1995. С. 52–69.

Лукичев М. П. Боярские книги XVII в.: труды по истории и источниковедению. М., 2004.

Луппов С. П. Читатели изданий Московской типографии в сер. XVII в. Л., 1983.

Макарий (Веретенников), архим. Святейший Патриарх Никон: начало жизненного пути // Богословский вестник. 2022. № 2 (45). С. 223–240. https://doi.org/10.31802/GB.2022.45.2.013; EDN WXQQDW

Малышев В. В. Рукопись протопопа Аввакума // Нева. 1957. № 3. С. 220–221.

Материалы для истории раскола за первое время его существования. М., 1875. Т. 1, ч. 1.

Назаров В. Д. Жильцы // Большая российская энциклопедия. М., 2008. Т. 10. С. 90.

Опарина Т. А. Иван Наседка и полемическое богословие киевской митрополии. Новосибирск, 1998.

Опарина Т. А. Наседка // ПЭ. М., 2017. Т. 48. С. 418–424.

Павлов А. П. Думные дьяки и их иерархические взаимоотношения в последний период царствования Михаила Федоровича (1633–1645 гг.) // Paleobureaucratica: сборник статей к 90-летию Н. Ф. Демидовой. М., 2012. С. 264–291.

Панченко О. В. Из истории культурных связей Соловецкого и Троице-Сергиева монастырей в первой половине XVII в.: Троицкий келарь Александр Булатников // ТОДРЛ. СПб., 2004. Т. 55. С. 488–507.

Панченко О. В. Книжники Соловецкого монастыря XVII в. Статья 1. 1620-е — нач. 1640-х гг. // ТОДРЛ. СПб., 2006. Т. 57. С. 688–793.

Панченко О. В. Иринарх // ПЭ. М., 2011. Т. 26. С. 399–406.

Покупатели изданий Московской типографии в середине XVII века: указатель имен и географических названий / *сост. С. П. Луппов, отв. ред. Н. Ю. Бубнов.* Л., 1984.

Полетаева Е. А. Житие Никодима Кожеозерского в древнерусской агиографической традиции: дисс. … к. филол. н. Екатеринбург, 2005.

Полетаева Е. А. Краткая редакция Жития Никодима Кожеозерского в книжно-рукописной традиции XVII в. // Общественная мысль и традиции русской духовной культуры в исторических и литературных памятниках XVI–XX вв. Новосибирск, 2005. С. 241–255.

Полетаева Е. А. Житие Никодима Кожеозерского (или опыт составления отечественного отшельнического жития) // Русская агиография: Исследования. Материалы. Публикации / отв. ред. Т. Р. Руди, С. А. Семячко. СПб., 2011. Т. II. С. 140–161.

Полетаева Е. А. Кожеезерский (Кожеозерский) монастырь в честь Богоявления мужской монастырь // ПЭ. М., 2014. Т. 36. С. 236–243.

Полетаева Е. А. Почитание Хозьюгского пустынножителя Никодима и агиографическая традиция Кожеозерского монастыря XVII–XVIII вв. // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2019. Вып. 3 (27). С. 169–194. https://doi.org/10.24411/2224-5391-2019-10308; EDN DKTGGL

Понырко Н. В. Боголеп // Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб., 1992. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 1: А–З. С. 140–141.

Рыжова Е. А. Антониево-Сийский монастырь. Житие Антония Сийского: книжные центры Русского Севера. Сыктывкар, 2000.

Рыжова Е. А. Литературное творчество книжников Антониево-Сийского монастыря // Книжные центры Древней Руси. Севернорусские монастыри. СПб., 2001. С. 217–263.

Сапожникова О. С. Русский книжник XVII в. Сергий Шелонин. СПб., 2010.

Сапожникова О. С. К истории раннего старообрядчества: кожеозерский строитель Боголеп Львов и его библиотека // Материалы и сообщения по фондам Отдела рукописей БАН. СПб., 2020. Вып. 8: Памяти Александра Александровича Амосова (1948–1996). С. 440–500.

Сапожникова О. С. Наследие «мятежного» старца Боголепа Львова: ключ к атрибуции // Шестые Лихачевские чтения. Международная научная конференция «Петербургская текстологическая школа: традиции и развитие»: тезисы докладов. СПб., 2021. С. 117–121.

Сапожникова О. С. Библиотека книжника XVII в. Боголепа Львова: новые находки и атрибуции, история перемещений // Материалы и сообщения по фондам Отдела рукописей БАН / сост. и научн. ред. В. Г. Подковырова. СПб., 2024. Вып. 9. С. 116–169.

Севастьянова С. К. Игумены кожеозерский Никон и антониево-сийский Феодосий: монашеско-аскетический тип настоятеля монастыря // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2021. № 33. С. 196–226. https://doi.org/10.24412/2224-5391-2021-33-196-226; EDN RLOJPR

Сергий (Спасский), архиеп. Полный месяцеслов Востока: [в 2 т.]. 2-е изд., испр. и много доп. Владимир, 1901. Т. 2.

Симон // Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб., 2004. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 4: Т–Я. Дополнения. С. 793–794.

Скворцов Д. И. Дионисий Зобниновский, архим. Троице-Сергиева мон-ря (ныне лавры). Тверь, 1890.

Словарь русских народных говоров. СПб., 2003. Вып. 37.

Словарь русского языка XI–XVII в. М., 2006. Вып. 27.

Соколова Л. В. Житие Никодима Кожеозерского // Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб., 1992. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 1: А–З. С. 374–377.

Спасский И. Г. Московская математическая рукописная книга середины XVII в. и ее первый владелец // Археографический ежегодник за 1979 год. М., 1981. С. 56–74.

Старицын А. Н. Салмозерское поселение Иосифа Ловзунского // Старообрядчество в России (XVII–XX века): сборник научных трудов. М., 2013. Вып. 5. С. 39–85.

Старицын А. Н. Отношение к церковной реформе XVII в. в севернорусских монастырях Новгородской митрополии // Труды Института российской истории. М., 2014. Вып. 12. С. 61–82.

Строев П. М. Рукописи славянские и российские, принадлежащие И. Н. Царскому. М., 1848.

Таннер Б. Описание путешествия польского посольства в Москву в 1678 году / пер. с лат., прим. и прил. И. Ивакина. М., 1891.

Таушев Н. История Кожеозерского мужского монастыря с описанием жизни и чудес святого преподобного отца нашего Никодима, хозъюгского пустынника, кожеозерского чудотворца. Архангельск, 1884.

Ульяновский В. И. Смутное время. М., 2006.

Устинова И. А. Никон // ПЭ. М., 2018. Т. 50. С. 732–745.

Флоря Б. Н. Дионисий (Зобниновский (Зобнинов, Зобнинский) Давид Федорович) // ПЭ. М., 2007. Т. 15. С. 257–267.

Челмогорский В. Кожеозерский монастырь // Архангельские епархиальные ведомости. 1901. Ч. неоф. № 20. С. 534–544; № 22. С. 630–637; № 24. С. 672–682.

Юродство о Христе и Христа ради юродивые Восточной и Русской церкви: Исторический очерк и жития сих подвижников благочестия / *сост. свящ. И. Ковалевский.* М., 1902.

Heawood E. Watermarks, Mainly of the 17th and 18th Centuries. Hilversum, 1950. (Monumenta chartæ papyraceæ historiam illustrantia; iss. 1).

References

Asafov K. M., Protasyeva T. N., Tikhomirov M. N. Notes on Old Printed Books of the 16th–17th Centuries. *Archaeographic Yearbook for 1961*. Moscow, 1962, pp. 276–344. (In Russ.)

Belobrova O. A. Dionysius Zobninovsky. *Dictionary of Scribes and Bookishness of Ancient Rus'*. St. Petersburg, 1992, iss. 3: (17 Century), part 1: A–Z, pp. 274–276. (In Russ.)

Belobrova O. A. On the Sources of the Life of Dionysius, Archimandrite of the Trinity-Sergius Monastery. *Proceedings of the Department of Old Russian Literature.* St. Petersburg, 2001, vol. 52, pp. 667–674. (In Russ.)

Belobrova O. A. (ed.). The Life of Archimandrite Dionysii of the Trinity-Sergius Monastery. *Library of Literature of Old Rus'*. St. Petersburg, 2006, vol. 14, pp. 356–463. (In Russ.)

Belokurov S. A. *About the Library of Moscow Sovereigns in the 16 Century. Moscow*, 1888. (In Russ.)

Belyakova E. V. From the History of the Distribution of the Three-Part Canonical Miscellany (The Alphabetical Syntagma of Matthew Blastares, the Pseudozonar, and the Nomocanon). *Texts and History*, 2026, no. 1, pp. 115–140. https://doi.org/10.31860/2712-7591-2026-1-115-140 (In Russ.)

Bogdanov A. P. Chronicle by Choice on the Simon Azaryin's List: A Brief Chronicle in the Literary and Publicist Life of the Middle 17th Century. *Hermeneutics of Old Russian Literature. Collection 21: Codicology. Textology. Edition*. Moscow, 2022, pp. 7–73. https://doi.org/10.22455/HORL.1607-6192-2022-21-7-73 (In Russ.)

Chelmogorskii V. Kozheozersky Monastery. *Arkhangelsk Diocesan Gazette*, 1901, no. 20, pp. 534–544; no. 22, pp. 630–637; no. 24, pp. 672–682. (In Russ.)

Dokuchaev-Baskov K. A. Ascetics and Monasteries of the Far North: The Kozhozersky Monastery. *Christian Reading,* 1886, no. 1/2, pp. 266–291. (In Russ.)

Florya B. N. Dionysiy (Zobninovskiy (Zobninov, Zobninsky) David Fedorovich. *Orthodox Encyclopedia.* Moscow, 2007, vol. 15, pp. 257–267. (In Russ.)

Gorsky A. V. *Historical Description of Holy Trinity Sergius Lavra*. Moscow, 1842. (In Russ.)

Gritsevskaya I. M. Neronov Ioann. *Orthodox Encyclopedia.* Moscow, 2018, vol. 49, pp. 46–50. (In Russ.)

Grozev D. A. A Newly Discovered Letter from the Builder of the Kozheozersky Monastery, Elder Bogolep (Lvov), and Its Heroes: Publication of the Text, Comments. *Materials and Reports on the Collections of the Manuscript Department of the Library of the Russian Academy of Sciences.* Ed V. G. Podkovyrova. St. Petersburg, 2024, iss. 9, pp. 170–196. (In Russ.)

Heawood E. *Watermarks, Mainly of the 17th and 18th Centuries.* Hilversum, 1950. (Monumenta chartæ papyraceæ historiam illustrantia; iss. 1).

Klitina E. N. Simon Azaryin (New data on little-studied sources). *Proceedings of the Department of Old Russian Literature.* St. Petersburg, 1979, vol. 34, pp. 298–312. (In Russ.)

Klyuchevsky V. O. *Old Russian Lives of Saints as a Historical Source.* St. Petersburg, 1871. (In Russ.)

Kostsova A. S. *Donation Ledger of the Kozheozersky Monastery*. St. Petersburg, 2008, vols. 1–2. (In Russ.)

Kukushkina M. V. *Monastic Libraries of the Russian North: Essays on the History of Literary Culture of the 16th–17th Centuries.* Leningrad, 1977. (In Russ.)

Leonid, Archim. *Systematic Description of the Slavic-Russian Manuscripts in the Collection of Count A. S. Uvarov.* Moscow, 1893, vol. 2. (In Russ.)

Likhachev N. P. *Paper and the Earliest Paper Mills in the Muscovite State: A Historical and Archaeographic Essay: with an Appendix Containing 116 Tables Showing Images of Paper Watermarks.* St. Petersburg, 1891.

Lobachev S. V. On the Question of the Early Biography of Patriarch Nikon. *Medieval Russia: Collection of Scientific Articles for the 65-th Anniversary of R. G. Skrynnikov's Birth.* St. Petersburg, 1995, pp. 52–69. (In Russ.)

Lukichev M. P. *Boyar Books of the 17th Century. Works on History and Source Studies.* Moscow, 2004. (In Russ.)

Luppov S. P. *Readers of Moscow Printing House Editions in the Mid-17th Century.* Leningrad, 1983. (In Russ.)

Luppov S. P., Bubnov N. Yu. (eds.). *Buyers of Moscow Printing House Publications in the Mid-17th Century: Index of Names and Geographical Names*. Leningrad, 1984. (In Russ.)

Makariy (Veretennikov). His Holiness Patriarch Nikon: The Beginning of the Life Path. *Theological Herald,* 2022, no. 2 (45), pp. 223–240. https://doi.org/10.31802/GB.2022.45.2.013 (In Russ.)

Malyshev V. V. Manuscript of Archpriest Avvakum. *Neva*, 1957, no. 3, pp. 220–221. (In Russ.)

Nazarov V. D. Residents. *Great Russian Encyclopedia.* Moscow, 2008, vol. 10, p. 90. (In Russ.)

Oparina T. A. *Ivan Nasedka and Polemical Theology of the Kiev Metropolia*. Novosibirsk, 1998. (In Russ.)

Oparina T. A. Nasedka. *Orthodox Encyclopedia.* Moscow, 2017, vol. 48, pp. 418–424. (In Russ.)

Panchenko O. V. From the History of Cultural Relations of the Solovetsky and Trinity-Sergius Monasteries in the First Half of the 17th Century: Trinity Cellarer Alexander Bulatnikov. *Proceedings of the Department of Old Russian Literature.* St. Petersburg, 2004, vol. 55, pp. 488–507. (In Russ.)

Panchenko O. V. Scribes of the Solovetsky Monastery of the 17th Century. Article I: The 1620s — Beginning of the 1640s. *Proceedings of the Department of Old Russian Literature.* St. Petersburg, 2006, vol. 57, pp. 688–793. (In Russ.)

Panchenko O. V. Irinarkh. *Orthodox Encyclopedia.* Moscow, 2011, vol. 26, pp. 399–406. (In Russ.)

Pavlov A. P. Duma Clerks and Their Hierarchical Relationships in the Last Period of the Reign of Mikhail Fedorovich (1633–1645). *Paleobureaucratica: Collection of articles for the 90th anniversary of N. F. Demidova.* Moscow, 2012, pp. 264–291. (In Russ.)

Poletaeva E. A. A Short Version of the Life of Nicodemus Kozheozersky in the Manuscript Tradition of the 17th Century. *Public Thought and Traditions of Russian Religious Culture in Historical and Literary Monuments of the 16th–20th Centuries.* Novosibirsk, 2005, pp. 241–255. (In Russ.)

Poletaeva E. A. *The Life of Nicodemus Kozheozersky in the Ancient Russian Hagiographic Tradition*. PhD-thesis. Ekaterinburg, 2005. (In Russ.)

Poletaeva E. A. Life of Nikodemus of Kozheozero (or the Experience of Drawing up a Domestic Hermit's Hagiography). *Russian Hagiography*: *Research. Materials. Publications.* Eds. T. R. Rudy, S. A. Semyachko. St. Petersburg, 2011, pp. 140–161. (In Russ.)

Poletaeva E. A. Kozheezersky (Kozheozersky) Men's Monastery in Honor of the Epiphany. *Orthodox Encyclopedia.* Moscow, 2014, vol. 36, pp. 236–243. (In Russ.)

Poletaeva E. A. Veneration of the Khozyug Hermit Nicodemus and the Hagiographical Tradition of the Kozheozersky Monastery in the 17th–18th Centuries. *Bulletin of the Ekaterinburg Theological Seminary.* 2019, iss. 3 (27), pp. 174–176. https://doi.org/10.24411/2224-5391-2019-10308 (In Russ.)

Ponyrko N. V. Bogolep. *Dictionary of Scribes and Bookishness of Ancient Rus'.* St. Petersburg, 1992, iss. 3 (17 Century), part 1: A–Z, pp. 140–141. (In Russ.)

Ryzhova E. A. *Antonievo-Siysky Monastery. The Life of St. Anthony of Siya: Book Centers of the Russian North.* Syktyvkar, 2000. (In Russ.)

Ryzhova E. A. Literary Art of the Scribes from Antonievo-Siysky Monastery. *Literary Centers of Ancient Russia. Monasteries of the Russian North.* St. Petersburg, 2001, pp. 217–263. (In Russ.)

Sapozhnikova O. S. *Russian Scribe of the 17th Century. Sergiy Shelonin. Editorial Activity.* St. Petersburg, 2010. (In Russ.)

Sapozhnikova O. S. On the History of Early Old Believers: Bogolep L'vov, the Builder of Kozheozersky Monastery, and His Library. *Materials and Reports on the Collections of the OR BAN.* St. Petersburg, 2020, iss. 8*:* In memory of Alexander Alexandrovich Amosov (1948–1996), pp. 440–500. (In Russ.)

Sapozhnikova O. S. The Legacy of the "Rebellious" Elder Bogolep Lvov: The Key to Attribution. *The 6th Likhachev Readings. International Scientific Conference "The St. Petersburg Textual Criticism School: Tradition and Development". Abstracts.* St. Petersburg, 2021, pp. 117–121. (In Russ.)

Sapozhnikova O. S. The Library of the Book Scribe of 17th Century Bogolep Lvov: New Materails and Attributions, History of Movements. *Materials and Reports on the Collections of the Department of Manuscripts and Rare Books of the Library of the Russian Academy of Sciences.* Ed. V. G. Podkovyrova. St. Petersburg, 2024, iss. 9, pp. 116–169. (In Russ.)

Sergius (Spassky). *Complete Menologion of the East*. Vladimir, 1901, vol. 2. (In Russ.)

Sevastyanova S. K. Nikon, Hegumen of Kozheozero, and Theodosius, Hegumen of Antonievo-Siysky Monastery: Monastic and Ascetic Type of Monastery Hegumen. *Bulletin of the Ekaterinburg Theological Seminary,* 2021, no. 33, pp. 196–226. https://doi.org/10.24412/2224-5391-2021-33-196-226 (In Russ.)

Skvortsov D. I. *Dionisy Zobninovsky, Archimandrite of the Trinity-Sergius Monastery (now Lavra).* Tver, 1890. (In Russ.)

Sokolova L. V. Life of Nicodemus of Kozheozero. *Dictionary of Scribes and Bookishness of Ancient Rus'.* St. Petersburg, 1992, iss. 3 (17 Century), part 1: A–Z, pp. 374–377. (In Russ.)

Spasskii I. G. The Moscow Mathematical Manuscript Book of the Middle of the 17th Century and Its First Owner. *Archaeographic Yearbook for 1979*. Moscow, 1981, pp. 56–74. (In Russ.)

Staritsyn A. N. Salmozero Settlement of Monk Iosif Lovzunsky. *Old Believers in Russia (17–20 Centuries): Collection of Scientific Papers.* Moscow, 2013, iss. 5, pp. 39–85. (In Russ.)

Staritsyn A. N. The Attitude to the Church Reform of the 17th Century in the Northern Monasteries of the Novgorod Metropolis. *Proceedings of the Institute of Russian History of the RAS*. Moscow, 2014, iss. 12, pp. 61–82. (In Russ.)

Stroev P. M. *Russian Manuscripts Belonging to the Honorary Citizen and the Archeographical Commission Correspondent I. N. Tsarsky.* Moscow, 1848. (In Russ.)

Tanner B. *Description of the Journey of the Polish Embassy to Moscow in 1678.* Transl. by I. Ivakin. Moscow, 1891.

Taushev N. *History of the Kozhozersky Monastery, with a Description of the Life and Miracles of Our Holy Reverend Father Nikodim, the Kozhozersky Hermit and Miracle Worker.* Arkhangelsk, 1884. (In Russ.)

Ulyanovsky V. I. *Time of Troubles.* Moscow, 2006. (In Russ.)

Ustinova I. A. Nikon. *Orthodox Encyclopedia.* Moscow, 2018, vol. 50, pp. 732–750. (In Russ.)

Zernova A. S. *Book Ornamentation of the Moscow Printing of the 16th–17th Centuries. Album of Ornamentation of Moscow Printed Books of the 16th–17th cc.* Ed. A. A. Sidorov. Moscow, 1952. (In Russ.)

Zernova A. S. *Index to the Album of Ornamentation of Moscow Printed Books of the 16th–17th Centuries.* Moscow, 1952. (In Russ.)

Информация об авторах

Полетаева Елена Альбертовна
кандидат филологических наук,
научный сотрудник Отдела научно-исследовательской работы

Центральная научная библиотека
Уральского отделения Российской академии наук
620137, Российская Федерация,
Екатеринбург, ул. Софьи Ковалевской, д. 22/20
E-mail: helenpolet@mail.ru

Сапожникова Ольга Сергеевна
кандидат филологических наук,
старший научный сотрудник Научно-исследовательского Отдела рукописей

Библиотека Российской академии наук
199034, Российская Федерация, Санкт-Петербург, В.О., Биржевая линия, д. 1
E-mail: olsapoj@mail.ru

Information about the Authors

Poletaeva, Elena Albertovna
Cand. Sci. (Philology), Research Fellow at the Research Department

Central Scientific Library of the Ural Branch of the Russian Academy of Sciences
22/20 Sofiya Kovalevskaya Str., 620137
Ekaterinburg, Russian Federation
E-mail: helenpolet@mail.ru

Sapozhnikova, Olga Sergejevna, Cand. Sci. (Philology), Senior Researcher of Scientific Research Department of Manuscripts

Library of the Russian Academy of Sciences
1 Birzhevaya Liniya, Vasilievsky Island,
199034 Saint Petersburg, Russian Federation
E-mail: olsapoj@mail.ru

УДК 09 (097)
https://doi.org/10.24412/2224-5391-2026-55-252-271
EDN VNMLMR
Научная статья / Original article

Т. А. Драгайкина

Государственная публичная научно-техническая библиотека Сибирского отделения Российской академии наук
Новосибирск, Российская Федерация

Книги ректора Тобольской духовной семинарии архимандрита Евфимия (Милославова) в собрании Государственной публичной научно-технической библиотеки Сибирского отделения Российской академии наук*

Аннотация. Статья вводит в научный оборот ценные экземпляры европейских книг XVII–XIX вв. из собрания старейшей в Сибири Тобольской духовной семинарии, пожертвованные ректором (1836–1842) архимандритом Евфимием (Андреем Милославовым), уроженцем Сибири, выпускником Московской духовной академии. В настоящее время они, как и большая часть сохранившихся экземпляров иностранных изданий ТДС, находятся в Отделе редких книг и рукописей Государственной публичной научно-технической библиотеки Сибирского отделения Российской академии наук. Изучение происхождения этих книг, записей на них помогает выяснить книжный репертуар образованного сибирского духовенства, проследить, как использовались европейские книги в духовных учебных заведениях России.

Среди выявленных 25 экземпляров книг архим. Евфимия имеются издания на латинском, французском и немецком языках. Это протестанская («Книга согласия» и приложение к ней А. Рехенберга, работы К. Виттиха, Р. Бакиуса, С. Лутца и др.) и католическая (Франциск Сальский) литература, труды просветителей (Б. де Фонтенеля, Н. Буланже), «Немецкая логика» Х. Вольфа, использовавшиеся при обучении семинаристов сочинения Плиния Младшего, «Православное богословие» Феофана (Прокоповича) на латинском языке, изданное в Лейпциге, заметки И. И. Беллермана о Русской Православной Церкви. На ряде их имеются записи, отражающие этапы жизни и службы владельца. Множество маргиналий

* Статья подготовлена по плану НИР ГПНТБ СО РАН, проект «Депозитарий книжных памятников Сибири и Дальнего Востока: выявление, система цифрового хранения и организации доступа для исследования», № 122040600049-8.

BY-NC
© Т. А. Драгайкина, 2026

в книгах, непосредственно связанных с содержанием текста, говорит об активном использовании этих изданий. Изучение данных экземпляров позволяет сделать выводы о глубоких познаниях отечественных образованных священников в области западного богословия и философии, позволявших им на должном уровне полемизировать с представителями иных конфессий, материалистами, брать наиболее ценное, приемлемое и для православных, из трудов католических и протестантских теологов. Рукописные ссылки на другие сочинения позволяют строить предположения о круге чтения владельца, о возможном составе библиотеки Тобольской духовной семинарии. Записи, сделанные в бытность архим. Евфимия инспектором семинарии, часто содержат сведения о дате приобретения и цене книги и свидетельствуют о целенаправленном отборе и заказе книг из Москвы и Санкт-Петербурга.
В дальнейшем предполагается продолжение работы по выявлению книг из собрания архим. Евфимия в фонде ГПНТБ СО РАН, их изучение и поэкземплярное описание.

Ключевые слова: Тобольская духовная семинария, архимандрит Евфимий, западноевропейская книга в России

Для цитирования: *Драгайкина Т. А.* Книги ректора Тобольской духовной семинарии архимандрита Евфимия (Милославова) в собрании Государственной публичной научно-технической библиотеки Сибирского отделения Российской академии наук // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2026. № 55. С. 252–271. https://doi.org/10.24412/2224-5391-2026-55-252-271; EDN VNMLMR

Поступила в редакцию 25.06.2026
Принята к публикации 26.08.2026

Tatiana A. Dragaikina

State Public Scientific Technological Library of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences
Novosibirsk, Russian Federation

Books Belonged to Archimandrite Evfimy (Miloslavov), Rector of the Tobolsk Theological Seminary (1836–1842), in the Collection of the State Public Scientific-Technical Library of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences

Abstract. The article introduces into scholarly circulation valuable copies of European books printed in the 17th–19th centuries that were held in the collection of the Tobolsk Theological Seminary, the oldest seminary in Siberia. These books were donated by the Seminary's Rector (1836–1842), Archimandrite Evfimy (Andrei Mi-

loslavov), a native of Siberia and a graduate of the Moscow Theological Academy. At present, these books, along with a greater part of the survived foreign-language publications from the Tobolsk Theological Seminary, are preserved in the Department of Rare Books and Manuscripts of the State Public Scientific and Technical Library of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences. Studying the provenance of these books and the inscriptions found in them helps to clarify the book repertoire of the educated Siberian clergy and to trace how European books were used in theological educational institutions of Russia.

Among the 25 identified copies belonging to Evfimy, there are editions in Latin, French, and German. These include Protestant literature (the Book of Concord and its supplement by A. Rechenberg, works by Ch. Wittich, R. Bakius, S. Lutz, and others) and Catholic literature (Francis de Sales), as well as works of the Enlightenment thinkers (B. de Fontenelle, N. Boulanger), Chr. Wolff's "German Logic", writings of Pliny the Younger used in the instruction of seminarians, Theophane (Prokopovich's) Orthodox Theology in Latin, published in Leipzig, and notes by J. J. Bellermann on the Russian Orthodox Church. A number of books bear inscriptions reflecting the stages of the owner's life and service. The large number of marginalia on several books, directly related to the text's content, attests to the active use of these editions. The study of these copies allows conclusions to be drawn about the profound knowledge of domestic educated priests in the field of Western theology and philosophy, which enabled them to engage in polemics with representatives of other confessions and with materialists at an appropriate level, and also to glean the most valuable and acceptable elements for Orthodox readers from the works of Catholic and Protestant theologians. Handwritten references to other works permit assumptions about the owner's reading circle and the possible composition of the Tobolsk Theological Seminary library. Inscriptions made during Evfimy's tenure as seminary inspector often contain information on the date of purchase and the price of the book, and bear witness to the purposeful selection and ordering of books from Moscow and St. Petersburg.

Further research is planned to continue identifying books from Evfimy's collection in the holdings of the State Public Scientific and Technical Library of the Siberian Branch of the RAS, along with their study and scholarly description.

Keywords: Tobolsk Theological Seminary, Archimandrite Evfimy (Andrei Miloslavov), Western European book in Russia

For citation: Dragaikina T. A. Books Belonged to Archimandrite Evfimy (Miloslavov), Rector of the Tobolsk Theological Seminary (1836–1842), in the Collection of the State Public Scientific-Technical Library of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences. *Vestnik Ekaterinburgskoi dukhovnoi seminarii = Bulletin of the Ekaterinburg Theological Seminary*, 2026, no. 55, pp. 252–271. (In Russian). https://doi.org/10.24412/2224-5391-2026-55-252-271

Submitted on 25 June, 2026
Accepted on 26 August, 2026

Книжное собрание старейшего духовного учебного заведения в Сибири — Тобольской духовной семинарии — недостаточно изучено, хотя представляет большой интерес для исследователей истории культуры Сибири. До сих пор наиболее значительным вкладом в изучение этой ценнейшей библиотеки остаются работы краеведа А. И. Сулоцкого[1], написанные еще в XIX в. Сведения о работе библиотеки, об использовавшихся в семинарии учебных пособиях содержатся в исследованиях Н. А. Бирюкова[2]. Вопросы истории формирования фонда библиотеки в первой половине XVIII в. затрагиваются в коллективной монографии «От Вятки до Тобольска»[3]. К сожалению, в целостном виде собрание не сохранилось. В настоящее время часть книг из семинарской библиотеки находится в Тобольском государственном музее-заповеднике — около 120 наименований (более 250 томов) книг с записями 1798–1804 гг.[4]; иностранных книг в этой части коллекции нет. В Отделе редких книг и рукописей Государственной публичной научно-технической библиотеки Сибирского отделения Российской академии наук хранится значительное количество европейских книг из семинарской библиотеки. В духовных учебных заведениях долгое время преподавание велось на латинском языке и европейские книги составляли важную часть фонда, поэтому тема бытования и использования иностранных книг заслуживает особого внимания. Об иноязычных книгах в семинарских библиотеках, прежде всего в библиотеке старейшей в Сибири Тобольской семинарии, об источниках их поступления рассказывается в статье Л. А. Ситникова[5]. В статье Т. Н. Илюшечкиной[6] дается обзор хранящейся в ГПНТБ СО РАН коллекции западноевропейских изданий из собрания семинарии, вводятся в научный оборот отдельные ценные экземпляры. Особое внимание в статье уделяется книгам с автографами выдающихся церковных деятелей, приводятся примеры записей, позволяющих выяснить историю отдельных экземпляров, отмечается, что по записям некоторых владельцев мож-

[1] *Сулоцкий А. И.* Сочинения: в 3 т. Тюмень, 2000. Т. 1–2.

[2] *Бирюков Н. А.* Очерки из истории Тобольской семинарии // Тобольские ЕВ. 1903–1915. Отд. неоф.; *Его же*. Преобразование Тобольской семинарии в 1818 г. и первые годы ее существования после реформы при ректоре Серафиме (1818–1819 гг.) и Евгении (1819–1824 гг.) // Тобольские ЕВ. 1918. № 1–2. Отд. неоф. С. 16–22; № 3. С. 34–37.

[3] От Вятки до Тобольска: церковно-монастырские библиотеки российской провинции XVI–XVIII веков. Екатеринбург, 1994.

[4] *Дергачева-Скоп Е. И., Алексеев В. Н.* Фундаментальная библиотека Тобольской семинарии конца XVIII века и ее читатели // Вторые Макушинские чтения (23–24 мая 1991 г., г. Томск). Томск, 1991. С. 81.

[5] *Ситников Л. А.* Западноевропейская книга в Сибири во второй половине XVIII века // Книга в Сибири XVII — начала XX в. Новосибирск, 1980. Вып. 47. С. 78–97.

[6] *Илюшечкина Т. Н.* Собрание западноевропейских книг XV — начала XIX в. Отдела редких книг и рукописей ГПНТБ СО РАН: вчера, сегодня, завтра // Библиосфера. 2010. № 3. С. 87–97.

но проследить важные вехи их биографий. Полное описание коллекции, составление ее каталога — задача будущего.

В формировании библиотеки Тобольской духовной семинарии большую роль сыграли видные представители сибирского духовенства, пополнявшие ее своими пожертвованиями. Одним из них был архимандрит Евфимий (Милославов).

Будущий архимандрит родился в семье Тимофея Георгиевича Тыжнова, священника с. Юксеевское Красноярского уезда Тобольской губернии (с 1744 по 1892 гг. род Тыжновых непрерывно служил в юксеевском Покровском приходе), и был наречен Андреем[7]. Его отец обучился чтению, пению и катехизису дома[8], а сам Андрей уже поступил в Тобольскую духовную семинарию в 1809 г., где и получил благозвучную фамилию Милославов. В 1818 г. в 20 лет он как один из лучших выпускников семинарии отправился продолжать образование в Московскую духовную академию, где закончил курс в 1822 г. и был возведен на степень кандидата. В аттестате Андрей Милославов охарактеризован следующим образом: «С способностями довольно хорошими, прилежанием неутомимым, поведением примерно честным. Оказал успеваемость в науках: богословских — довольно хорошо, философских, словесных — очень хорошо, исторических — похвально. В языках: еврейском, греческом, немецком — очень хорошо, французском — похвально. И принадлежит ко второму разряду академических воспитанников»[9]. Был определен в Тобольскую семинарию учителем немецкого и французского языков, семинарское правление оставило за ним французский язык, а вместо немецкого поручило преподавать еврейский[10].

Андрей Милославов был женат, но рано овдовел и 11 августа 1828 г. принял монашество в Тобольском Знаменском монастыре с именем Евфимий. Был рукоположен в игумены Абалакского монастыря 2 декабря 1829 г. епископом Тобольским Евгением, в том же году стал учителем философии, инспектором Тобольской духовной семинарии и членом консистории. Он жил в Тобольске в Знаменском монастыре при семинарии, приезжал в свой монастырь по праздникам для совершения литургии. В 1836 г. Евфимий стал архимандритом градо-Тобольского второклассного Знаменского монастыря, ректором Тобольской семинарии, учителем богословских наук и благочинным Абалакского и Между-

[7] Краткое описание приходов Енисейской епархии / изд. Енисейского Церковно-историко-археологического общества. Красноярск, 1916. С. 40.

[8] Ведомость о Воскресенской церкви, священноцерковнослужителях и их детях за 1822 год // Государственный архив Красноярского края. Ф. 592. Оп. 1. Д. 527. Л. 10.

[9] Центральный государственный архив г. Москвы. Ф. 229 (Архив Московской духовной академии). Оп. 4. Д. 2391 (Милославов Андрей Тимофеевич). Отметим расхождения в документах: в аттестате указано, что в 1822 г. Андрею Милославову было 25 лет, в то время как в «Ведомости о Воскресенской церкви…» за тот же год (см.: предыдущую ссылку) указан возраст 23 года.

[10] *Бирюков Н. А.* Преобразование Тобольской семинарии… // Тобольские ЕВ. 1918. № 4. Отд. неоф. С. 45.

горского Иоанно-Предтеченского монастырей. По Указу Святейшего Синода 4 апреля 1842 г. он был переведен в третьеклассный Трубчевский Спасо-Челнский монастырь Орловской епархии с присвоением ему лично степени настоятеля второклассного монастыря. Умер в 1847 г., был погребен в челнской обители[11].

По свидетельству А. И. Сулоцкого, в 1842 г. перед отъездом из Тобольска архимандрит Евфимий передал в библиотеку 116 томов 79 сочинений на латинском, русском, французском и немецком языках. А. И. Сулоцкий перечисляет наиболее значительные, по его мнению, труды из них: «Дежерандо (на французском языке) в четырех томах; Всеобщая история Церкви Христианской Маттера, на французском же языке и в четырех же томах, и Критика теоретической философии Шульца в двух томах на языке немецком»[12]. Пока местонахождение вышеперечисленных книг не установлено, однако имеет смысл сказать о них несколько слов, чтобы дать представление о круге интересов архимандрита и о том, издания каких авторов он считал ценными для семинарии. Барон де Жерандо (Joseph-Marie de Gérando, 1772–1842) — историк философии, давший научный метод для объяснения и описания философских доктрин. По его работам Комиссия духовных училищ рекомендовала изучать в семинариях философию XVIII в., с оговоркой «только со здравою критикой профессора»[13]. Ж. Маттер (Jacques Matter, 1791–1864) — французский историк религии, впервые употребивший термин «эзотеризм». И. Ф. Шульц (Johann Friedrich Schulz, 1739–1805) — немецкий математик, философ, лютеранский богослов, последователь И. Канта.

В настоящий момент в фонде ОРКиР ГПНТБ СО РАН выявлено 25 книг на латинском, немецком и французском языках с записью «Пожертвована ректоромъ архимандритомъ Евфимиемъ» (ил. 1). На многих из них есть и владельческие записи разных периодов. На уже подписанной владельцем при приобретении книге могли быть записи, фиксирующие изменения в его каноническом и должностном статусе. Так, на книге Франциска Сальского (François de Sales, 1567–1622) «Introduction à la vie dévote», Bruxelle, 1709) имеется запись-скрепа «То|боль-|ской | Семи- | наріи | Еврей- | скаго | и фран| цуз | скаго | язы | ковъ | учи | теля | канди | дата | Мо- | сков | ской | Духов- | ной | Акаде | міи | Ан | дрея | Ми- | лославова | 1823го | года. | Сентя. | 6го дня» и запись на первой странице «Abbatis Abalascensis | Euthymii. 25 Decem[ber] | 1829 an». На титульном листе книги Б. ле Бовье де Фонтенеля «Nouveaux dialogues des morts» (Haye [Гаага], 1724) есть две записи: «Милославова. / 1823»; «+ что 1829. / Декабря 25. Инс/пектора, Абалацкаго / игумена Евѳимія.» (ил. 2). На втором томе книги И. И. Бел-

[11] *Пясецкий Г. М.* Исторические сведения о Трубчевском Спасо-Чолнском мужском монастыре Орловской епархии // Орловские ЕВ. 1875. № 4. Отд. неоф. С. 204–205.

[12] *Сулоцкий А. И.* Сочинения. Т. 1. С. 367.

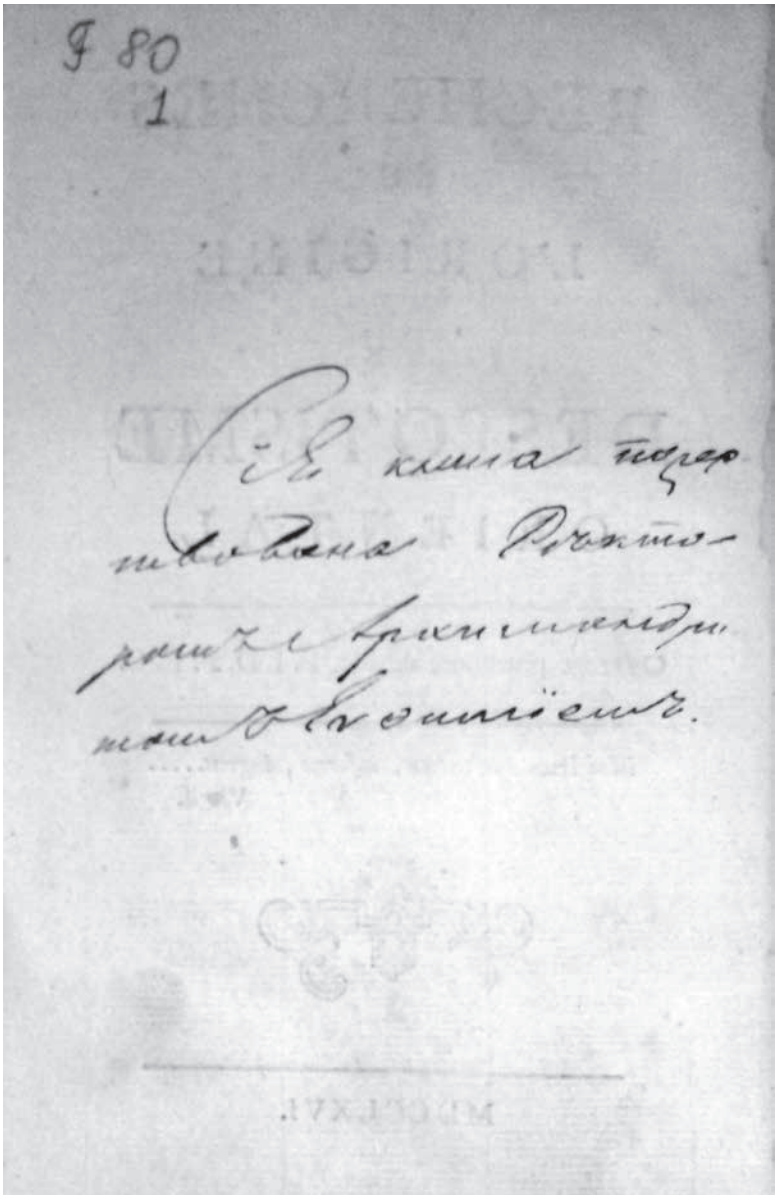
[13] *Бирюков Н. А.* Преобразование Тобольской семинарии… // Тобольские ЕВ. 1918. № 9/10. Отд. неоф. С. 130.

лермана (Johann Joachim Bellerman, 1754–1842) «Bemerkungen über Russland in Rücksicht auf Wissenschaft, Kunst, Religion und andere merkwürdige Verhältnisse» (Erfurt, 1788), посвященном именно религии в России, на с. 123, где говорится о главах монашествующего духовенства, подчеркнуто слово «Igumen» и на полях сделана запись «Я съ 1829. | декабря | 25. Инсп. | Ευθимій | 3й Tobolsk.», на с. 151, где более подробно описывается монашеская иерархия в фразе «Die zweite Stelle hat der Jegumen oder Igumen, Prior, in vielen Klostern ist der Obeste» («Второе место занимает игумен, или приор; во многих монастырях он главный»), сноска «a)» к слову «Stelle» («место») и помета на полях: «a) которое | мнѣ дано | 1829. дека | бря 29. | Абалацк | ій Игум. | Ευθимій.».

Внимательное изучение записей на книгах позволяет выявить и другие пометы биографического характера. Так, в уже упоминавшейся книге Франциска Сальского на с. 53 подчеркнуты слова «à qui la mort [d'un mari ou — не подчеркнуто] d'une femme a rendu la liberté de leurs cœrs, & qui la consacrent à Dieu par la mortification, par la charité, & par l'humilité» (речь идет о душах людей, сердцам которых вернула свободу смерть супругов и которые посвятили ее Богу через умерщвление плоти, милосердие и смирение), а рядом со словом «mort» («смерть») поставлена звездочка и на полях записана дата «IV.4.28». Можно предположить, что это дата смерти жены Андрея Милославова, после которой он уже в августе 1828 г. постригся в монахи. Таким образом, изучение записей позволяет выяснить подробности биографии владельца, представить себе, как он, переживая личную трагедию, искал утешения в духовных книгах и укреплялся в мысли посвятить себя Господу.

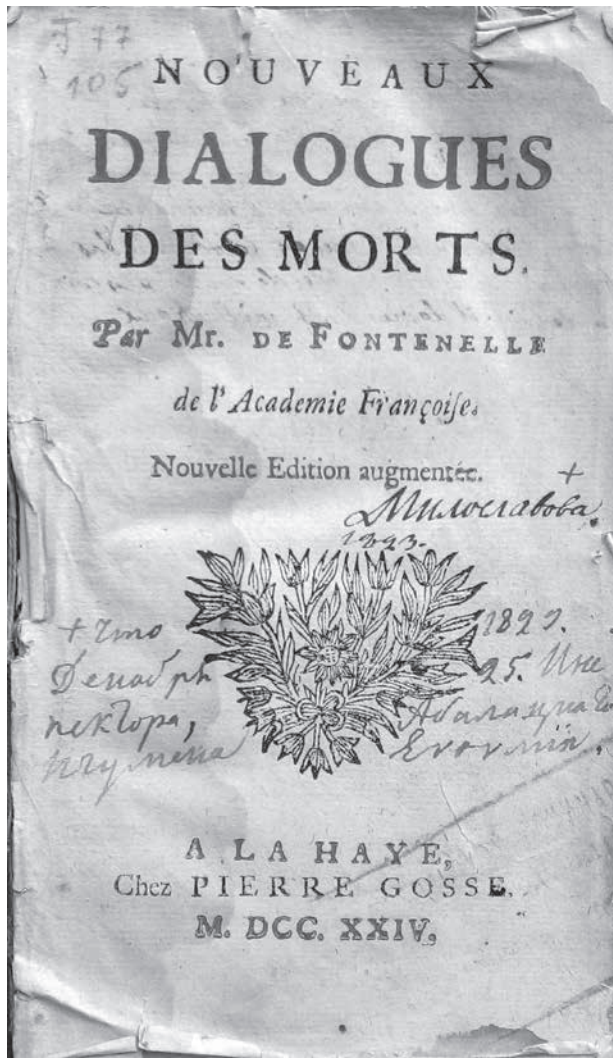
Личные переживания отражены и в других записях на полях этой книги; так, на с. 345 (ил. 3) владелец пишет: «je trou | ve ma | consola | tion à | me repo | ser | sur la | provi | dence | de Dieu, | à lui | abando | nner | se soin de mon | sort pour ce | monde et pour | l'autre, | Mth. 6. 25. | voyez Fatalisme.» («Я нахожу утешение в том, чтобы положиться на провидение Божие и оставить Господу попечение о моей участи в этом мире и в ином. Мф 6. 25. См. Фатализм»).

Имеются на полях книги Франциска Сальского и пометы-размышления более общего характера. Например, на с. 263: «Athees | disent | que la | croyame | influe | très peu | sur la | conduite | des hom- | mes, que | le tempé- | rament | seul décide | de leurs | vices | ou de | leurs | vertus. | la reli | gion | est donc | la chose | la plus | indiffé | rente. | erreurs | irreli- | gion!» («Атеисты считают, что вера очень мало влияет на поведение людей, что от одного темперамента зависят их грехи и добродетели; таким образом, религия — самая незначительная вещь. Заблуждение неверующих!»), на с. 141: «Souvent | les hommes | les plus | ignorans | et les plus | insensés | se croient | les plus | capables | de regen | -ter | les | autres» («Нередко люди самые невежественные и неразумные считают себя наиболее способными управлять другими»).



Ил. 1. Форзацный лист трактата: [Boulanger N. A.] Recherches sur l'origine du despotisme oriental (MDCCLXVI [1766]) с записью о пожертвовании книги библиотеке Тобольской духовной семинарии
ГПНТБ СО РАН. F80/1

Fig. 1. The flyleaf of the treatise Recherches sur l'origine du despotisme oriental by [Boulanger N. A.] (S. l., MDCCLXVI [1766]), featuring a donation inscription to the library of the Tobolsk Theological Seminary
SPSTL SB RAS. F80/1

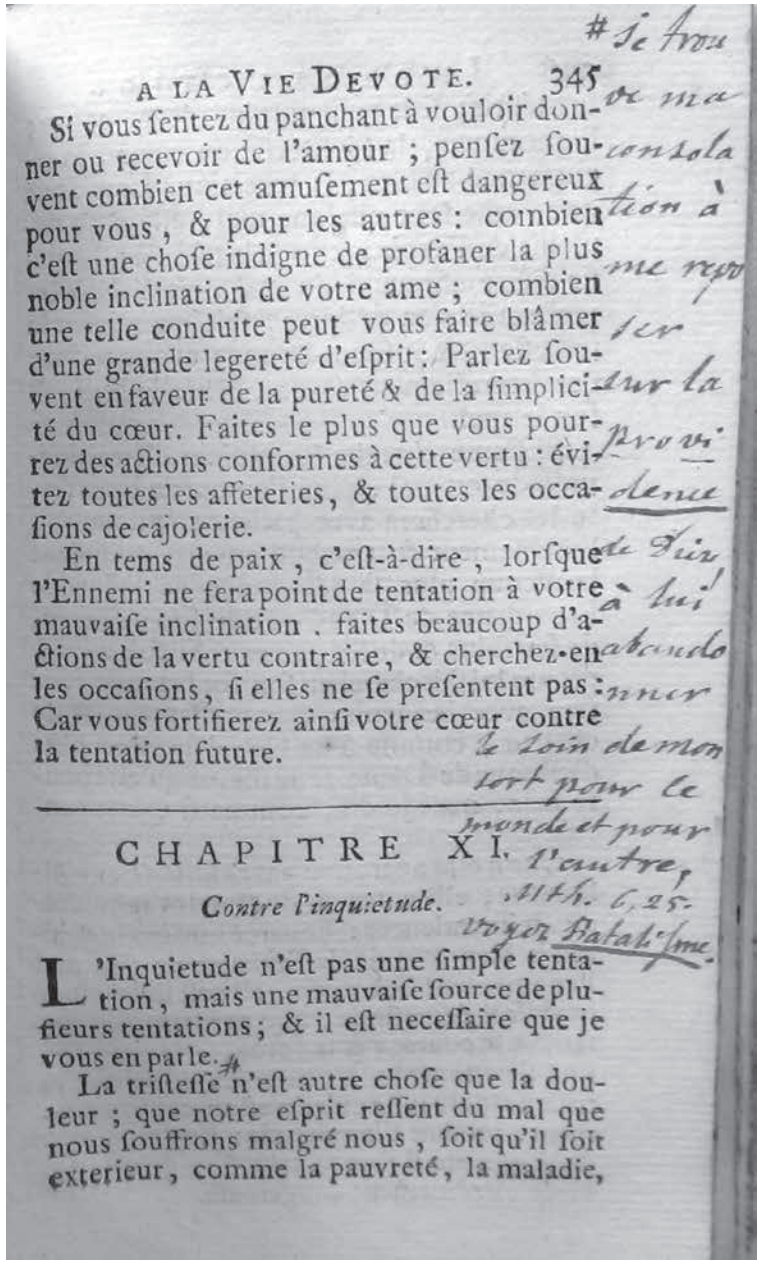


Ил. 2. Титульный лист конволюта из собрания архим. Евфимия: Fontenelle B. Nouveaux dialogues des morts. Haye, 1724 с записями разных периодов жизни владельца (1823, преподавание французского и еврейского языков в Тобольской духовной семинарии; декабрь 1829 г., рукоположение в игумены Абалакского монастыря и вступление в должность инспектора семинарии)

ГПНТБ СО РАН. F77/105

Fig. 2. Title page of a convolute from the collection of Archimandrite Evfimy: Fontenelle B. Nouveaux dialogues des morts (Haye [Hague], 1724), featuring marginalia from various periods of the owner's life (1823, during his French and Hebrew languages teaching tenure at the Tobolsk Theological Seminary; December 1829, upon his ordination as Hegumen of the Abalak Monastery and appointment as Inspector of the Seminary)

SPSTL SB RAS. F77/105



A LA VIE DEVOTE. 345

Si vous ſentez du panchant à vouloir donner ou recevoir de l'amour ; penſez ſouvent combien cet amuſement eſt dangereux pour vous, & pour les autres : combien c'eſt une choſe indigne de profaner la plus noble inclination de votre ame ; combien une telle conduite peut vous faire blâmer d'une grande legereté d'eſprit : Parlez ſouvent en faveur de la pureté & de la ſimplicité du cœur. Faites le plus que vous pourrez des actions conformes à cette vertu : évitez toutes les affeteries, & toutes les occaſions de cajolerie.

En tems de paix, c'eſt-à-dire, lorſque l'Ennemi ne fera point de tentation à votre mauvaiſe inclination, faites beaucoup d'actions de la vertu contraire, & cherchez-en les occaſions, ſi elles ne ſe preſentent pas : Car vous fortifierez ainſi votre cœur contre la tentation future.

CHAPITRE XI.

Contre l'inquietude.

L'Inquietude n'eſt pas une ſimple tentation, mais une mauvaiſe ſource de pluſieurs tentations ; & il eſt neceſſaire que je vous en parle.

La triſteſſe n'eſt autre choſe que la douleur ; que notre eſprit reſſent du mal que nous ſouffrons malgré nous, ſoit qu'il ſoit exterieur, comme la pauvreté, la maladie,

Ил. 3. Запись на книге: François de Sales, st. *Introduction à la vie dévote* (Bruxelle, 1709) из собрания архим. Евфимия. ОРКиР *ГПНТБ СО РАН. F77/52*

Fig. 3. Marginalia on a book: Saint François de Sales, Introduction à la vie dévote (Brussels, 1709) from the collection of Archimandrite Evfimy *SPSTL SB RAS. F77/52*

Нередко встречаются ссылки на исторические примеры (например житие св. Доминика Испанского (с. 209)), ссылки на другие книги, причем с указанием точных страниц, позволяющих узнать больше о читательском репертуаре владельца и значимых для него авторах. Неоднократно даются ссылки на «Муретуса» (Мюре)[14]. На с. 295, обозначенной как 29, в главе «Желания» («Des Desirs») подчеркнуто слово «inquiétude» («беспокойство») и в сноске приведена цитата «# Miltiadis trophio; quiejcere | volens, excitor. Themistocles. | Mureti volum. 1. Orat. 2. p. 15». Не исключено, что ссылка дана на двухтомное кельнское издание «Orationes» (Coloniae, 1609). Известная фраза Фемистокла о трофеях Мильтиада, не дающих ему покоя, связывалась у читателя с семинарским образованием не с Плутархом, передавшим слова Фемистокла в «Изречениях царей и полководцев», а с М. А. Мюре, который занимал важное место в образовательной программе духовных учебных заведений России, в том числе непосредственно в годы учебы Андрея Милославова. Так, в «Показании, каким порядком происходило в Тобольской семинарии и в какие дни и часы учение в 1813 году» указано: «В классе риторическом делается перевод с риторическим разбором Цицероновых и Муретовых речей»[15].

На ряде книг А. Милославова имеются ссылки на словарь Николя-Сильвестра Бержье (Nicolas Sylvestre Bergier, 1718–1790), каноника собора Парижской Богоматери, духовника при королевском дворе, сотрудничавшего с просветителями и писавшего статьи для знаменитой «Энциклопедии», а затем составившего словарь религиозных терминов в 8 томах.

Отражены в записях на книгах и дружеские связи владельца. Так, книга немецкого филолога Т. Гейнзиуса (Otto Friedrich Theodor Heinsius, 1770–1849) «J. C. Adelung über den Deutchen Styl» (Berlin, 1800) изначально была подписана «Ивана Филимонова»; вокруг этой записи А. Милославов дописал: «Сей Аделунгъ | о | нѣмецкомъ штилѣ | отъ | Васильевича Г. | мнѣ подаренъ 23 апр. | 1825 г. А. Милославовъ» (слова «Васильевича Г.» оформлены как вставка; «г.» — «господин» — свидетельствует, что друг семинарского преподавателя был лицом светским — вероятно, чиновником). Друзей объединял интерес к языкам и литературе; на вклеенном листе между с. 304 и 305 в книге Т. Гейнзиуса запись: «1826. 6го октября о Гетѣ мой | переводъ отослалъ в Омскъ къ Ивану | Васил. Г. Филимонову, 4лѣтнему | другу деятельному. А. Милославов».

На ряде книг, приобретенных в 1830-е гг., обнаруживаются пометы о их покупке. Так, в 1833 г. за 7 руб. 50 коп. игум. Евфимий приобрел недавно вы-

[14] Марк Антуан де Мюре (Marc Antoine de Muret, 1526–1585; латинизированная форма имени Marcus Antonius Muretus) — французский гуманист, учитель Монтеня, читавший лекции в учебных заведениях Парижа и Рима, составлявший комментарии и толкования работ античных авторов.

[15] *Бирюков Н. А.* Очерки из истории Тобольской семинарии // Тобольские ЕВ. 1909. № 16. Отд. неоф. С. 414.

шедший серьезный труд — подробное толкование Послания апостола Петра швейцарского реформатского богослова В. Штейгера (Wilhelm Steiger, 1809–1836, «Der erste Brief Petri, mit Berücksichtigung des ganzen biblischen Lehrbegriffs ausgelegt». Berlin, 1832). Достаточно оперативно, судя по записи 1835 г., был куплен учебник по церковному праву всех конфессий известного немецкого юриста Ф. Вальтера (Ferdinand Walter, 1794–1879, «Lehrbuch des Kirchenrechts aller christlichen Confessionen». Bonn, 1833). На обороте форзацного листа имеются записи о более поздних изданиях этого труда в каталогах 1836, 1837 гг. и ценах на них, а также «cf. Locherer» («сравнить с Лохерером»)[16]. Возможно, будучи инспектором семинарии, игум. Евфимий задумывался о выборе наиболее полезных книг для приобретения, знакомился с новыми сочинениями, которые сам приобретал, и определял их нужность семинарской библиотеке.

Игум. Евфимий приобретал не только новые книги, но и издания XVIII в., которые могли быть полезны в преподавании или углубленном изучении богословия. На третьем томе толкований Нового Завета Молденхауэра (Johann Heinrich Daniel Moldenhawer, 1709–1790, «Gründliche Erläuterung der schweren Stellen der heiligen Bücher Neues Testaments». Leipzig, 1768) имеется запись «1834. Март. 18. От Петра Мθ. Терновского | через Андрея Ив. Сыромятн. | Сии три | книги толкования за дватцать рублей. Инспектор аб. Игумен Eυθvмій». С известным богословом, профессором Московского императорского университета Петром Матвеевичем Терновским (1798–1874) Евфимий учился в одно время в Московской духовной академии и мог использовать связи с однокашником для приобретения ценных книг. На первом томе труда Д. Молденхауэра имеется запись: «Moldenhawerus consulitur a Rosenmüllero; vide Scholia in Ep. ad Titum Cap. 2, 13», отсылающая к труду И. Г. Розенмюллера «Схолии на Новый Завет»[17], повлиявшему на Д. Молденхауэра. Это показывает серьезность познаний владельца в богословии, его интерес к теологической мысли.

Немалое значение для семинарского образования имела вольфианская философия: долгое время основным учебным пособием была работа последователя Х. Вольфа Ф. Баумейстера. Сочинение Х. Вольфа «Vernünfftige Gedancken von den Kräfften des menschlichen Verstandes und Ihrem richtigen Gebrauche in Erkäntnis der Wahrheit» («Разумные мысли о силах человеческого рассудка и их правильном использовании в познании истины». Halle im Magdeburgischen, 1754), известная и как «Немецкая логика» («Deutsche Logik»), широко использовавшаяся как учебник, присутствовала в собрании игум. Евфимия, что

[16] Лохерер (Johann Nepomuk Locherer, 1773–1837) — немецкий католический теолог, автор работ по истории Церкви, в частности: «Geschichte der christlichen Religion und Kirche» (1824–1836).

[17] *Rosenmüller Johann Georg* (1736–1815). D. Io. Georgii Rosenmülleri Prof. P. O. In Academia Erlangensi Scholia In Novvm Testamentvm. T. V Continens Pavli Epistolas Ad Timothevm, Titvm, Philemonem, Et Hebraeos. Norimbergae: Felsecker, 1781.

вполне ожидаемо для преподавателя философии. Имелись среди его книг и специально перепечатанные для Эльбингской книжной лотереи труд швейцарского реформаторского пастора С. Лутца «Bild Gottes an den Ersten Schriten Neues Testaments, darin die vornehmsten Stücke ihres Christnethums einiger massen nach Anmeisung Frontons beschreiben, und der heurige verderbte Zustand der moisten Christen dagegen wird» (Königsberg, 1745), и компилятивное сочинение Х. Бендердорффа о мучениках «Kurzgefasste Historie von den zehn Haupt-Verfolgungen der ersten Christen Neues Testaments, (Königsberg, 1745). Эти книги, рассчитанные на широкий круг читателей, давали примеры стойкости и добродетели ранних христиан, чья вера противопоставлялась маловерию многих христиан Нового времени. Еще один образец швейцарской богословской литературы — собрание проповедей, составленное И. Г. Альтманном («Sammlung auserlesener Canzel-Reden, über wichtige Stücke der Lehre Jesu Christi». Zürich, 1742[18]), которое могло пригодиться в семинарии для изучения немецкого языка и искусства составления проповедей. Судя по наличию на полях книги карандашных пометок на русском языке («гордо» (с. 302), «все пороки живописуются» (с. 303)), книга не лежала мертвым грузом, а читалась, использовалась при подготовке проповедей.

Некоторые издания, принадлежавшие архим. Евфимию (Милославову) и пожертвованные им семинарии, носят учебный характер, в частности, «Сокращение римской истории для употребления юношеством» аббата, ученика известного историка Ш. Роллена, написавшего несколько книг с ним в соавторстве, Ж. Талье («Abrégé de l'histoire romaine a l'usage des jeunes gens». Paris, 1784). В то же время есть и довольно неожиданные для духовного учебного заведения сочинения — в частности, книга представителя кружка французских энциклопедистов Н. А. Буланже «Recherches sur l'origine du despotisme oriental» (s. l., 1766), приобретенная в 1836 г. за 5 руб. Книга Н. А. Буланже (автор обозначен как B.I.D.P.E.C., то есть Boulanger Inspecteur Des Ponts et Chaussées) о происхождении восточного деспотизма носит антирелигиозный характер; ее создатель объясняет влиятельность класса жрецов страхом людей перед природными катастрофами. Сочинение Н. А. Буланже «Разоблаченная античность» читал, находясь в Тобольске, будущий декабрист Г. С. Батеньков[19]. Инспектор духовной семинарии мог интересоваться подобной литературой, чтобы знать аргументы вольнодумцев и уметь оспаривать их. Семинаристам подобная литература выдаваться не могла, однако преподаватели имели возможность ею пользоваться. Более благосклонное отношение было к трудам Б. де Фонтенеля, против чьих знаменитых «Разговоров о множестве миров» выступал Синод. Экземпляр его книги «Nouveaux dialogues des morts» (Haye [Haag], 1724), про-

[18] Титульный лист утрачен, издание установлено по: https://vd18.gbv.de/viewer/image/024691097/1/LOG_0003/ (дата обращения: 03.03.2026).

[19] Письма Г. С. Батенькова, И. И. Пущина и Э. Г. Толля. М., 1936. С. 89.

должающей традицию сатирического жанра «разговоров мертвых», идущую от Лукиана, использовался при обучении французскому языку (в тексте присутствуют карандашные пометы — переводы некоторых слов). В этом сочинении Гомер беседует с Эзопом, Агнесса Сорель с Роксоланой, Парацельс с Мольером, Лжедмитрий с Декартом и т. п., в последней части Плутон творит суд над участниками диалогов. К этой книге приплетен «Трактат о чудесах» («Traité sur les miracles». Amsterdam, 1729) гугенота Ж. Серса (Jaques Serces, 1695–1762) — француза, эмигрировавшего в Англию и ставшего викарием в Линкольншире; в этом сочинении доказывается неспособность дьявола творить настоящие чудеса.

В учебных целях использовалась и книга «C. Plinii Caecilii Secundi epistolarvm libri decem eivsdemqve panegyricvs ad exemplar gesnerianvm recvsi» (Petropoli [СПб.], 1774). Составленные известным филологом и педагогом И. М. Геснером (Johann Mattias Gesner, 1691–1761) хрестоматии и подготовленные им издания античных сочинений нередко использовались в учебных заведениях. Судя по многочисленным пометам, на занятиях подробно разбирали написанный Плинием Младшим «Панегирик императору Траяну». На форзацном листе помета «etc. Eundem Plinii 8vo minori ibi | index opt.» (судя по всему, ссылка на другое издание Плиния Младшего in octavo, в котором указатель лучше). Итак, архим. Евфимий сопоставлял разные издания — возможно, раздумывая над тем, какое лучше подойдет не только для его личной коллекции, но и для использования в семинарии.

Судя по записям, архим. Евфимий как выписывал книги, так и покупал в Тобольске. Так, пособие по богословию «Christianae Orthodoxae Theologiae in Academia Kiowiensi» Феофана Прокоповича (Lipsiae [Leipzig], 1782), судя по многочисленным записям, неоднократно меняло владельцев, прежде чем поступить в собрание архимандрита Евфимия, а затем в библиотеку Тобольской духовной семинарии. Вероятно, изначально книга принадлежала преподававшему в Тобольской духовной семинарии Феофану Леонтовичу, сосланному в Сибирь в 1765 г. Судя по записям на других сохранившихся экземплярах из личной библиотеки Феофана Леонтовича, после его смерти в 1789 г. его книги поступили в семинарскую библиотеку. Поскольку подобной записи на экземпляре издания Феофана Прокоповича нет, можно предположить, что книга была подарена владельцем при жизни другому лицу.

Два тома издания И. Л. Л. Лёзеке (Johann Ludwig Lebrecht Löseke, 1724–1757) «Therapia Specialis, Interna, oder gruendliche Anweisung zur Erkenntnis und Cur der innerlichen Krankheiten des menschlichen Koerpers» и книга К. Штурма (Christoph Christian Sturm, 1740–1786) «Heilige Betrachtungen eines Communicanten». Halle, 1765) содержат на титульном листе штамп — тиснение черным «J. G. Peterson». Можно высказать предположение, что эти книги принадлежали выдающемуся врачу Ивану Ивановичу Петерсону (1734–1803). Несовпадение инициалов

может быть объяснено русификацией имени (так, известный ученый Иоганн Готлиб Георги известен как «Иван Иванович»). И. И. Петерсон родился в Ревеле, с 1778 г. занимал должность штаб-лекаря Сибирского корпуса, после смерти И. Гибовского, с 1783 г. — губернского доктора. В 1797 г. с связи с утверждением штатов Тобольской врачебной управы назначен первым ее инспектором[20]. Он был автором напечатанных в типографии Корнильева книг «Краткое описание в Сибири называемою ветреною или воздушною язвою, с показанием простых и домашних врачебных средств от оной» и «Краткое наставление как воспомоществовать тем, кои от насильственных или внезапных случаев приходят в такое положение, что уже мертвыми кажутся». Тематика двухтомника Л. Лёзеке (внутренние болезни и их лечение) соответствовала профессии И. Петерсона. Прибалтийскому немцу, предположительно исповедовавшему лютеранство, могла быть близка и книга немецкого богослова К. Штурма «Благочестивые размышления причащающегося». В собрании архим. Евфимия имеются и книга этого же автора «Unterhaltungen mit Gott in den Morgenstunden auf jeden Tag des Jahres» (Halle, 1784), и книга И. Ф. Тиде (Johann Friedrich Tiede, 1732–1795) «Unterhalten mit Gott in den Abendtstunden» (Halle, 1785), т. е. «Беседы с Богом в утренние часы на каждый день года» и «Беседы с Богом в вечерние часы», со штампом «PABST». Вероятно, эти книги принадлежали Иоганну (Ивану Самойловичу) Пабсту, сменившему И. Петерсона на посту инспектора. Он родился в Эрфурте в 1753 г., не позднее 1774 г. поступил на службу в России. Служил в Воронежском пехотном полку, в 1778 г. в Перекопе был хирургом полевого госпиталя, в 1779 г. — лекарем Семипалатинского полевого батальона, с 20 декабря 1789 г. — штабным хирургом Сибирского корпуса. В Тобольске Пабст пребывал с 1801 г., в 1805–1815 гг. был инспектором Врачебной управы Тобольской губернии[21]. Таким образом, через посредничество русского знатока богословской литературы книги из личных библиотек иностранцев, служивших в Тобольске, могли попадать в семинарскую библиотеку.

Особую ценность представляют издания XVII в. на латинском языке, принадлежавшие архим. Евфимию. Так, среди его книг имеется конволют, содержащий важнейший протестантский документ — сборник лютеранских вероисповедных текстов «Concordia» (Lipsiae [Leipzig], 1692) и приложение к нему А. Рехенберга (Adam Rechenberg, 1642–1721), профессора Лейпцигского университета «Appendix Tripartita Historico-Theologica, Ad Libros Eccles. Lutheranæ Symbolicos» (Lipsiae [Leipzig], 1686). «Книга Согласия» издавалась на латинском языке существенно реже, чем на немецком; латинское издание и приложение к нему предназначались ученым-богословам и использовались в университе-

[20] *Палкин Б. Н.* Очерки истории медицины и здравоохранения Западной Сибири и Казахстана в период присоединения к России (1716–1868). Новосибирск, 1967. С. 51.

[21] Там же. С. 53.

тах. Закономерно, что именно такое издание поступило в семинарию. На книге много помет, комментариев по содержанию, касающихся истинности Никейского, но не Тридентского Собора, искажений католиками Священного Писания, имеются ссылки на Евсевия Памфила, свт. Иоанна Златоуста, протестантских теологов, с которыми сравнивается А. Рехенберг (в частности, И. Карпцова (Johann Benedict Carpzov, 1607–1657)). Так, на полях напротив раздела о пелагианской ереси в приложении А. Рехенберга комментатор напоминает читателям, что не следует смешивать еретика Пелагия с другим Пелагием, жившим при императоре Валенте, благочестивым и правоверным мужем: «ad differ. Pela | gii tianti | qui vipit sub | Emperatore | valenti sunt | vir et or | todoxo» — и ссылается на труд голландского богослова Герарда Воссия о пелагианской ереси: «[] Vossii Histo | riani pelagia | nam»[22]. На титульном листе книги имеется запись «Archim. Pauli», позволяющая выдвинуть гипотезу о былой принадлежности книги митрополиту Тобольскому и Сибирскому в 1758–1768 гг. Павлу (Конюскевичу), в 1744–1758 гг. архимандриту Юрьева монастыря в Новгороде Великом. Выпускник Киевской духовной академии, он вполне мог приобрести эту книгу во время проживания в крупном торговом городе, а затем привезти ее в Тобольск.

Следует отметить и издание К. Виттиха (Christoph Wittich, 1625–1687), содержащее работы «Исследование Послания к евреям» и «Тезисы, или Афоризмы» («Investigatio Epistolae ad Hebraeos et Positiones Sive Aphorismi universam Theologiam adumbrantes». Amstelaedami [Amsterdam], 1692). К. Виттих — реформатский философ, последователь Декарта, стремившийся рационалистически обосновать теологию; за образованность его называли «Сократом своего времени»[23]. На нахзаце книги имеется запись, датированная 1806 г., содержащая стихотворение на латинском языке с пророчеством о катастрофических событиях в 1788 г., приписываемое «Иоанну Математику» (математику и астрологу Иоганну Мюллеру (Региомонтану, 1436–1476), его переводом на русский язык и комментарием, связывающим это предсказание с Великой французской революцией и приходом к власти Наполеона Бонапарта.

Книга немецкого теолога Р. Бакиуса (Reinhard Bakius, 1587–1657) «Copiosissima evangeliorum dominicalium expositio: ex orthodoxis, pontificiis, calvinianis &c. Theologis plurimis ita conscripta; ut ad orthodoxias adsertionem, Heterodoxias desertionem, fontanam Textus expositionem, nec non annui Ministrorum Ecclesiæ laboris iucundam allevationem plurimum faciat» Francofurt ad Moenum» [Frankfurt am Main], 1677) («Обширнейшее изъяснение воскресных Евангелий…») содер-

[22] *Vossius Gerardus* (Vos, Gerrit Yantzoon). Historiae de controversiis quas Pelagius eiusque reliquiae moverunt. Lugduni Batavorum, 1618.

[23] *Cuno F. W.* Wittich, Christoph // Allgemeine Deutsche Biographie. 1898. T. 43. S. 631–635 [Online-Version]. URL: https://www.deutsche-biographie.de/gnd119252805.html#adbcontent (дата обращения: 15.06.2026).

жит немалое количество помет на русском языке, связанных с богослужебным кругом Русской Православной Церкви. Между форзацем и авантитулом вклеена тетрадь с рукописным оглавлением, в котором тоже присутствуют пометы на русском языке («Греко Росс.: Недѣля 22я», «недѣля 28 праотцовъ» и т. п.): как и автор книги, лютеранский богослов, использовавший в том числе труды католиков, кальвинистов, ее православный читатель умел находить пользу в сочинениях христиан других конфессий.

Исследования книг расписок учащихся семинарий в получении книг в библиотеке подтверждают, что европейские издания XVI–XVII вв. использовались учащимися в XVIII–XIX вв.[24] Они воспринимались не как памятники старины, а как сохраняющие актуальность источники.

Даже неполное собрание книг архим. Евфимия представляет значительный интерес как отражение круга чтения образованного представителя сибирского духовенства. Записи на книгах свидетельствуют об их интенсивном использовании и осмыслении. Пожертвование архим. Евфимия было весомым вкладом в пополнение семинарской библиотеки.

Репертуар принадлежавших архим. Евфимию (Милославову) изданий, выявленных в Отделе редких книг и рукописей ГПНТБ СО РАН, показывает глубину интереса образованного сибирского духовенства к истории богословия, к европейской теологии и философии. Изучение записей на экземплярах показывает, что многими книгами активно пользовались, находя в трудах католических и протестантских авторов полезное для православных священников. В дальнейшем имеются перспективы обнаружения других, более поздних изданий из собрания архим. Евфимия и их изучения.

Сокращения

ГПНТБ СО РАН — Государственная публичная научно-техническая библиотека Сибирского отделения Российской академии наук (г. Новосибирск).

ЕВ — епархиальные ведомости.

ОРКиР — Отдел редких книг и рукописей.

DRBM — Department of Rare Books and Manuscript.

SPSTL SB RAS — State Public Scientific Technological Library of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences.

Источники

Государственный архив Красноярского края. Ф. 592. Оп. 1. Д. 527.

Краткое описание приходов Енисейской епархии / изд. Енисейского Церковно-историко-археологического общества. Красноярск, 1916.

[24] *Салоников Н. В.* Круг чтения новгородских семинаристов в первой четверти XIX в. // Лихудовские чтения: мат-лы научн. конф. «Вторые Лихудовские чтения». Великий Новгород, 2009. С. 163–166.

Письма Г. С. Батенькова, И. И. Пущина и Э. Г. Толля / *под общ. ред. Б. П. Козьмина*. М., 1936.

Центральный государственный архив Москвы (ЦГА Москвы). Ф. 229 (Архив Московской духовной академии). Оп. 4. Д. 2391.

[*Boulanger N. A.*] Recherches sur l'origine du despotisme oriental. S. l., MDCCLXVI [1766]. [4], 332 p. ОРКиР ГПНТБ СО РАН. F80/1.

Altmann J. G. Sammlung auserlesener Canzel-Reden, über wichtige Stücke der Lehre Jesu Christi. Th. II. Zürich, Heidegger, 1742. [14], 584, [8] p. ОРКиР ГПНТБ СО РАН. I77/123.

Bakius R. Copiosissima evangeliorum dominicalium expositio. Pars I–IV. Francofurt ad Moenum, apud Balthasarem Christophorum Wustium, MDC LXXVII [1677]. [7], 467, [13]; [22], 411, [13]; [8], 411, [13]; [8], 299, [11] p. ОРКиР ГПНТБ СО РАН. I77/8.

Bellermann J. J. Bemerkungen über Russland in Rücksicht auf Wissenschaft, Kunst, Religion und andere meckmürdige Berhältnisse. Zwieter Theil. Erfurt, bei Georg Adam Kenser, 1788. [8], 172 p. ОРКиР ГПНТБ СО РАН. F78/62.

Concordia. Pia Et Unanimi Consensu Repetita Confessio Fidei Et Doctrinæ Electorum, Principum Et Ordinium Imperii, Atqve Eorundem Theologorum, Qvi Augustanam Confessionem Amplectuntur… Lipsiæ, Sumptibus Hæredum Johannis Grossii. Typis Christiani Scholvini. Anno M. DC. XCII [1692]. [36], 882, [52] p., 1 л. грав. Конволют. Приплетено: Rechenberg A. Appendix Tripartita Historico-Theologica, Ad Libros Eccles. Lutheranæ Symbolicos. Lipsiae, Literis Christiani Scholvinii, 1686. [16], 314, [14] p. ОРКиР ГПНТБ СО РАН. F77/18.

Fontenelle B. Nouveaux dialogues des morts. À la Haye, chez Pierre Gosse, 1724. [6], 342, [2] p. Приплетено: Serces J. Traité sur les miracles. À Amsterdam, chez Pierre Humbert, 1729. [44], 371 p. ОРКиР ГПНТБ СО РАН. F77/105.

François de Sales, st. Introduction à la vie devote. Revûe par J. Brignon. Brusselle, Chez François Foppens, MDCCIX [1709]. [28], 420 p. ОРКиР ГПНТБ СО РАН. F77/52.

Heinsius O. F. T. J. C. Adelung über den Deutchen Styl. Berlin, in der Wolfischen Buchhandlung. 1800. XII, 336 p. ОРКиР ГПНТБ СО РАН. F78/51.

Löseke J. L. L. Therapia Specialis, Interna. Erster und Zwenter Theil. Zwente Auflage. Dresden und Leipzig, in der Groellischen Handlung, 1766. [16], 397, [3] p. ОРКиР ГПНТБ СО РАН. I77/121№1-2.

Löseke J. L. L. Therapia Specialis, Interna. Vierter Theil. Dresden und Warschau, in der Groellischen Buchhandlung, 1763. 352, [14] p. ОРКиР ГПНТБ СО РАН. I77/121№4.

Moldenhawer J. H. D. Gründliche Erläuterung der schweren Stellen der heiligen Bücher Neues Testaments. Erster Theil. Leipzig und Königsberg, bey Johann Jacob Kanter, 1763. [10], 473, [2] p. ОРКиР ГПНТБ СО РАН. R78/78№1-2.

Plinius Cecilius Secundus G. Epistolarum libri decem eiusdemque panegyricus ad exemplar Gesnerianum recusi. Petropoli, Typis Academiae Imperialis scientiar. [1774]. XVI, 517, [3] p. ОРКиР ГПНТБ СО РАН. I77/125.

Prokopowicz Th. Christianae Orthodoxae Theologiae in Academia Kiowiensi. Volumen secundum. Lipsae [Leipzig], MDCCLXXXII [1782]. [6], 541, [17] p. ОРКиР ГПНТБ СО РАН. I77/59, № 2.

Sturm Ch. Chr. Heilige Betrachtungen eines Communicanten. Theil I–II. Halle, den Carl Christian Kümmel, 1765–1775. [16], 176; [6], 122 p. ОРКиР ГПНТБ СО РАН. I78/47, № 1, 2.

Tiede J. F. Unterhalten mit Gott in den Abendtstunden. Halle, bei Johann Gottfried Trampens Wittme, 1785. 374, 400 p. ОРКиР ГПНТБ СО РАН. I78/2.

Walter F. Lehrbuch des Kirchenrechts aller christlichen Confessionen. Bonn, bei Adolph Marcus, 1833. XX, 672, 112 p. ОРКиР ГПНТБ СО РАН. I78/49.

Wittich Chr. Investigatio Epistolae ad Hebraeos et Positiones Sive Aphorismi universam Theologiam adumbrantes. Amstelaedami [Amsterdam], Apud Joannem Wolters, MDCLXXXXII [1692]. [16], 464 p. ОРКиР ГПНТБ СО РАН. I70/799.

Литература

Бирюков Н. А. Очерки из истории Тобольской семинарии // Тобольские епархиальные ведомости. 1903–1915. Отд. неоф.

Бирюков Н. А. Преобразование Тобольской семинарии в 1818 г. и первые годы ее существования после реформы при ректоре Серафиме (1818–1819 гг.) и Евгении (1819–1824 гг.) // Тобольские епархиальные ведомости. 1918. Отд. неоф. № 1–2. С. 16–22; № 3. С. 34–37; № 9/10. С. 126–130.

Дергачева-Скоп Е. И., Алексеев В. Н. Фундаментальная библиотека Тобольской семинарии конца XVIII века и ее читатели // Вторые Макушинские чтения (23–24 мая 1991 г., г. Томск). Томск, 1991. С. 81–83.

Илюшечкина Т. Н. Собрание западноевропейских книг XV — начала XIX в. Отдела редких книг и рукописей ГПНТБ СО РАН: вчера, сегодня, завтра // Библиосфера. 2010. № 3. С. 87–97. EDN MWNFBL

От Вятки до Тобольска: церковно-монастырские библиотеки российской провинции XVI–XVIII веков. Екатеринбург, 1994. EDN LLQYZX

Палкин Б. Н. Очерки истории медицины и здравоохранения Западной Сибири и Казахстана в период присоединения к России (1716–1868). Новосибирск, 1967.

Пясецкий Г. М. Исторические сведения о Трубчевском Спасо-Чолнском мужском монастыре Орловской епархии // Орловские епархиальные ведомости. 1875. № 4. Отд. неоф. С. 204–205.

Салоников Н. В. Круг чтения новгородских семинаристов в первой четверти XIX в. // Лихудовские чтения: материалы научной конференции «Вторые Лихудовские чтения» (Великий Новгород, 24–26 мая 2004 г.) / отв. ред. В. Л. Янин, Б. Л. Фонкич. Великий Новгород, 2009. С. 162–166.

Ситников Л. А. Западноевропейская книга в Сибири во второй половине XVIII века // Книга в Сибири XVII — начала XX в.: сборник научных трудов. Новосибирск, 1980. Вып. 47. С. 78–97.

Сулоцкий А. И. Сочинения: в 3 т. Тюмень, 2000. Т. 1: О церковных древностях Сибири; Т. 2: О сибирском духовенстве.

Cuno F. W. Wittich, Christoph // Allgemeine Deutsche Biographie. 1898. T. 43. S. 631–635 [Online-Version]. URL: https://www.deutsche-biographie.de/gnd119252805.html#adbcontent (дата обращения: 15.06.2026).

References

Biryukov N. A. Essays on the History of the Tobolsk Seminary. *Tobolsk Diocesan Gazette*, Unofficial Section. 1903–1915. (In Russ.)

Biryukov N. A. The Transformation of the Tobolsk Seminary in 1818 and Its First Years after the Reform under Rectors Seraphim (1818–1819) and Evgeny (1819–1824). *Tobolsk Diocesan Gazette,* 1918, no. 1–2, pp. 16–22; no. 3, pp. 34–37. (In Russ.)

Cuno F. W. Wittich, Christoph. *Allgemeine Deutsche Biographie*, 1898, vol. 43, pp. 631–635 [Online version]. Available at: https://www.deutsche-biographie.de/gnd119252805.html#adbcontent (accessed: 24.06.2026).

Dergacheva-Skop E. I., Alekseev V. N. The Fundamental Library of the Tobolsk Seminary at the End of the 18th Century and Its Readers. *Second Makushin Readings (Tomsk, May 23–24, 1991)*. Tomsk, 1991, pp. 81–83. (In Russ.)

Ilyushechkina T. N. The Collection of Western European Books of the 15th — Early 19th Centuries in the Department of Rare Books and Manuscripts of the State Public Scientific and Technical Library of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences: Yesterday, Today, Tomorrow. *Bibliosphere*, 2010, no. 3, pp. 87–97. (In Russ.)

Palkin B. N. *Essays on the History of Medicine and Healthcare in Western Siberia and Kazakhstan during the Period of Accession to Russia (1716–1868).* Novosibirsk, 1967. (In Russ.)

Pyasetsky G. M. Historical Sketches on the Trubchevsk Spaso-Cholnsky Monastery of the Oryol Diocese. *Oryol Diocesan Gazette*, 1875, no. 4, pp. 204–205. (In Russ.)

Salonikov N. V. The Reading Circle of Novgorod Seminary Students in the First Quarter of the 19th Century. *Likhudovskie Readings: Materials of Scientific Conference «The Second Leichoudes Studies» (Veliky Novgorod, May 24–26, 2004).* Veliky Novgorod, 2009, pp. 162–166. (In Russ.)

Sitnikov L. A. Western European Book in Siberia in the Second Half of the 18th Century. *Book in Siberia from the 17th to the Early 20th Centuries: Collection of scientific papers*. Novosibirsk, 1980, iss. 47, pp. 78–97. (In Russ.)

Sulotsky A. I. *Works: in 3 vols.* Tyumen, 2000. Vol. 1. On the Church Antiquities of Siberia; Vol. 2. On the Siberian Clergy. (In Russ.)

Информация об авторе

Драгайкина Татьяна Анатольевна
кандидат филологических наук,
научный сотрудник Отдела редких книг и рукописей

Государственная публичная научно-техническая библиотека Сибирского отделения Российской академии наук
630102, Российская Федерация,
г. Новосибирск, ул. Восход, 15
E-mail: dragaykina@spsl.nsc.ru

Information about the Author

Dragaikina, Tatiana Anatolievna
Cand. Sci. (Philology), Research Officer of the Department of Rare Books and Manuscripts

State Public Scientific Technological Library of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences
15 Voskhod Str., 630102 Novosibirsk, Russian Federation
E-mail: dragaykina@spsl.nsc.ru
https://orcid.org/0000-0003-2369-2639

• ПУБЛИКАЦИИ ИСТОЧНИКОВ

PUBLICATION OF SOURCES

УДК 930
https://doi.org/10.24412/2224-5391-2026-55-272-294
EDN VZIVHY
Публикация / Publication

Н. В. Гольцов

Российская национальная библиотека;
Санкт-Петербургский государственный университет
Санкт-Петербург, Российская Федерация

Письма протоиерея А. В. Смирнова из собрания Отдела рукописей Российской национальной библиотеки

Аннотация. В статье представлена публикация части эпистолярного наследия профессора богословия Казанского и Петроградского университетов, члена IV Государственной думы протоиерея Александра Васильевича Смирнова (1857 — не ранее 1920). Публикуемые письма отложились в собрании Отдела рукописей Российской национальной библиотеки, их адресаты — коллеги священника, выдающиеся представители духовной и светской высшей школы: профессор Санкт-Петербургской духовной академии Н. Н. Глубоковский (ему адресована большая часть сохранившихся писем), профессор Киевской духовной академии А. А. Дмитриевский и профессор Петроградского университета С. Ф. Платонов. В публикации приводится и коллективное письмо казанского духовенства митрополиту Санкт-Петербургскому и Ладожскому Антонию (Вадковскому) с поддержкой действий архипастыря в связи с отлучением от Церкви писателя Л. Н. Толстого. Основная тематика писем — научно-образовательная деятельность протоиерея А. В. Смирнова, протекавшая в стенах Казанской духовной академии и Казанского университета. В публикуемых документах находят отражение взгляды о. Александра на преподавание Священного Писания в духовных семинариях, его взаимоотношения с про-

CC BY-NC
© Н. В. Гольцов, 2026

фессорской корпорацией и студентами университета, литературная деятельность, церковные и общественные настроения конца XIX — начала XX в.

Ключевые слова: протоиерей А. В. Смирнов, Н. Н. Глубоковский, митрополит Антоний (Вадковский), А. А. Дмитриевский, С. Ф. Платонов, Отдел рукописей Российской национальной библиотеки, Казанская духовная академия, Казанский университет, Петроградский университет, кафедра богословия

Для цитирования: *Гольцов Н. В.* Письма протоиерея А. В. Смирнова из собрания Отдела рукописей Российской национальной библиотеки // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2026. № 55. С. 272–294. https://doi.org/10.24412/2224-5391-2026-55-272-294; EDN VZIVHY

Поступила в редакцию 26.03.2026
Принята к публикации 24.06.2026

Nikita V. Goltsov

National Library of Russia, St. Petersburg State University
Saint Petersburg, Russian Federation

Letters of Archpriest A. V. Smirnov from the Collection of Manuscript Department of the National Library of Russia

Abstract. The article presents the publication of part of the epistolary legacy of Archpriest Alexander Vasilyevich Smirnov (1857 — no earlier than 1920), Professor of Theology at Kazan and Petrograd Universities, member of the IV State Duma. Deposited in the collection of the Manuscript Department of the National Library of Russia, these letters had been sent to the priest's colleagues, prominent representatives of the theological and secular higher schools: Professor of the St. Petersburg Theological Academy N. N. Glubokovsky (most of the extant letters are addressed to him), Professor of the Kiev Theological Academy A. A. Dmitrievsky and Professor of Petrograd University S. F. Platonov. The publication also contains a collective letter from the Kazan clergy to Metropolitan Anthony (Vadkovsky) of St. Petersburg and Ladoga, supporting the archpastor's actions in connection with the excommunication of writer L. N. Tolstoy. The main topic of the letters is the scientific and educational activities of Archpriest A. V. Smirnov, which took place within the walls of the Kazan Theological Academy and Kazan University. The published documents reflect the author's views on the teaching of Holy Scripture in theological seminaries, his relationship with the university's professorial corporation and students, his literary activities, as well as the church and social sentiments of the late 19th and early 20th centuries.

Keywords: Archpriest A. V. Smirnov, N. N. Glubokovsky, Metropolitan Anthony (Vadkovsky), A. A. Dmitrievsky, S. F. Platonov, Department of Manuscripts of the National Library of Russia, Kazan Theological Academy, Kazan University, Petrograd University, Department of Theology

For citation: Goltsov N. V. Letters of Archpriest A. V. Smirnov from the Collection of Manuscript Department of the National Library of Russia. *Vestnik Ekaterinburgskoi dukhovnoi seminarii = Bulletin of the Ekaterinburg Theological Seminary*, 2026, no. 55, pp. 272–294. https://doi.org/10.24412/2224-5391-2026-55-272-294

Submitted on 26 March, 2026
Accepted on 24 June, 2026

Несмотря на активное развитие биографических исследований, посвященных видным представителям отечественной богословской науки[1], фигуры некоторых из них только лишь начинают выходить из исторического небытия. К таковым можно отнести протоиерея Александра Васильевича Смирнова (1857 — не ранее 1920), ярко заявившего о себе на рубеже XIX–XX вв. не только в научно-образовательной, но и в церковно-общественной и политической сферах. В общих чертах его жизнь и деятельность были рассмотрены в работе казанских историков А. Ю. Михайлова и К. Б. Сабитовой[2]; к их отдельным аспектам в разное время обращались протоиерей Александр Мень[3], Д. М. Усманова[4], А. Б. Николаев[5] и также автор этих строк[6]. Позволим себе напомнить читателям основные вехи биографии священнослужителя[7].

А. В. Смирнов родился в семье дьячка в Симбирской губернии, по окончании Симбирской духовной семинарии (1879) служил сельским псаломщиком и надзирателем Симбирского духовного училища (1880). Окончив Казанскую духовную академию (1884), он был рукоположен в священника к домовой церкви Вольской учительской семинарии, в которой служил и законоучителем (1884–1889). В 1888 г. А. В. Смирнов был удостоен ученой степени магистра богословия за

[1] В подтверждение этого тезиса достаточно указать на монографии, вышедшие за последний год: *Акишин С. Ю.* Профессор Алексей Афанасьевич Дмитриевский: научная биография. Часть 1: 1856–1907 годы. Екатеринбург, 2025; *Сартаков А. В.* Жизнь и научно-педагогическая деятельность профессора Н. Ф. Красносельцева (1845–1898). Вологда, 2025.

[2] *Михайлов А. Ю., Сабитова К. Б.* От апокрифов к церковному реформаторству и политике: ответ на вызовы времени протоиерея А. В. Смирнова // Учен. зап. Казан. ун-та. Сер.: Гуманит. науки. 2020. Т. 162, кн. 3. С. 149–159.

[3] *Мень А., прот.* Смирнов Александр Васильевич // Библиологический словарь. М., 2002. Т. 3. С. 131.

[4] *Усманова Д. М.* Депутаты от Казанской губернии в Государственной думе России. 1906–1917. Казань, 2006.

[5] *Усманова Д. М., Николаев А. Б.* Смирнов Александр Васильевич // Государственная дума Российской империи: 1906–1917: энциклопедия. М., 2008. С. 564–565.

[6] *Гольцов Н. В.* Деятельность протоиерея А. В. Смирнова в Казанском и Петроградском университетах // Церковь. Богословие. История. 2021. № 2. С. 165–171.

[7] Приводятся по: Формулярный список о службе профессора православного богословия Императорского Казанского университета протоиерея Александра Васильевича Смирнова. Копия // ЦГИА СПб. Ф. 14. Оп. 1. № 11043. Л. 60–69.

работу «Книга Еноха»[8]. В дальнейшем он служил законоучителем в Казанском учительском институте (1889), Казанском епархиальном женском училище (1889–1893) и Родионовском учительском институте, где занимал должность настоятеля домовой церкви (1889–1891). В 1891 г. Совет Казанской духовной академии избрал его доцентом по кафедре пастырского богословия и педагогики (с 1896 г. — в звании экстраординарного профессора). В 1893–1896 гг. о. Александр служил настоятелем Петропавловского собора г. Казани (с 1896 г. — в сане протоиерея), а в 1896–1912 гг. был профессором богословия Казанского университета и настоятелем университетской Крестовоздвиженской церкви. В 1900 г. Совет Казанской духовной академии удостоил его степени доктора богословия за книгу «Мессианские ожидания и верования иудеев около времен Иисуса Христа: (От маккавейских войн до разрушения Иерусалима римлянами)»[9].

В 1912 г. протоиерей А. В. Смирнов становится депутатом IV Государственной думы (входил во фракцию Союза 17 октября) и переезжает в Петроград. В 1915–1918 гг. он — профессор богословия Петроградского университета, настоятель университетского храма святых апостолов Петра и Павла. Революционный период стал временем стремительного карьерного взлета о. Александра. Не последнюю роль в этом обстоятельстве сыграло его близкое положение к обер-прокурору Святейшего Синода В. Н. Львову[10] . Неслучайно в апреле 1917 г. протоиерей А. В. Смирнов вошел в новый состав Синода, а затем активно участвовал в работе Предсоборного совета и Поместного Собора 1917–1918 г. Дальнейшая судьба священника, в том числе дата и место его кончины, остаются неизвестны, но с уверенностью можно утверждать, что он скончался не ранее 30 января 1920 г. Этим числом датируется телеграмма, отправленная им из Самары (где он проживал по ул. Крестьянской, 258) в Петроградский университет с просьбой сообщить время начала и окончания своей службы[11].

Между тем следует признать, что не только последние годы, но и многие из перечисленных выше этапов биографии протоиерея А. В. Смирнова исследованы по-прежнему слабо. Это замечание можно отнести и к его обширному и разнообразному литературному наследию. В этом контексте одной из актуальных задач представляется выявление и публикация его эпистолярного наследия, до сего времени находившегося вне поля зрения исследователей.

---

[8] *Смирнов А. В., прот.* Книга Еноха: историко-критическое исследование, русский перевод и объяснение апокрифической книги Еноха. Казань, 1888.

[9] *Смирнов А. В., прот.* Мессианские ожидания и верования иудеев около времен Иисуса Христа: (От маккавейских войн до разрушения Иерусалима римлянами). Казань, 1899.

[10] См.: *Соколов А. В.* Православная Российская Церковь в эпоху великих потрясений (1917–1918). М., 2024. С. 229, 237–238, 257–262.

[11] Телеграмма прот. А. В. Смирнова Правлению Петроградского университета. 1 февраля 1920 г. // ЦГИА СПб. Ф. 14. Оп. 1. № 11043. Л. 73.

Обращение к фондам Отдела рукописей Российской национальной библиотеки позволило выявить 9 писем протоиерея А. В. Смирнова, написанных между 1896 и 1916 г. Они адресованы четырем корреспондентам: профессору Санкт-Петербургской духовной академии Н. Н. Глубоковскому[12], профессору Киевской духовной академии А. А. Дмитриевскому[13], митрополиту Санкт-Петербургскому и Ладожскому Антонию (Вадковскому)[14] и профессору Петроградского университета С. Ф. Платонову[15]. Все письма, за исключением письма митрополиту Антонию, отложились в личных фондах адресатов. В контексте изучения биографии протоиерея А. В. Смирнова наибольший интерес представляет комплекс из шести писем, адресованных Н. Н. Глубоковскому, с которым он, по собственному признанию, был «более откровенным, чем с другими»[16]. Письма, направленные трем другим адресатам, оказались единичными. В то же время содержание письма к А. А. Дмитриевскому (протоиерей А. В. Смирнов и А. А. Дмитриевский одновременно учились в Казанской духовной академии, последний был двумя курсами старше) дает основание полагать, что ему предшествовали другие, не сохранившиеся, письма.

Письмо, адресованное митрополиту Антонию, — коллективное. Помимо протоиерея А. В. Смирнова, учившегося у будущего архиерея в Казанской духовной академии, его подписали еще шесть клириков Казанской епархии, выразивших поддержку первенствующему члену Синода после публикации его ответа на письмо графини С. А. Толстой по поводу отлучения писателя графа Л. Н. Толстого от Церкви. Письмо казанского духовенства отложилось в собрании Санкт-Петербургской духовной академии наряду с десятками других, поступивших в адрес митрополита Антония с февраля по декабрь 1901 г. в связи с выходом синодального акта от 20–22 февраля[17]. Оно было опубликовано в 2005 г. протоиереем Г. Л. Орехановым вместе с некоторыми другими ранее не публиковавшимися письмами этого корпуса[18]. Однако отсутствие в данной

[12] ОР РНБ. Ф. 194. Оп. 1. № 796.

[13] Там же. Ф. 253. № 620. Л. 1–2.

[14] Там же. Ф. 573. Оп. 1. СПбДА. AI/289. Л. 78–79 об.

[15] Там же. Ф. 585. Оп. 1. № 4197.

[16] Прот. А. В. Смирнов — Н. Н. Глубоковскому. [2 апреля 1902 г.] // ОР РНБ. Ф. 194. Оп. 1. № 796. Л. 11–14 об

[17] См. подробнее: «Вы, смиренные в митрах, опозорили себя и Россию» / *публ. М. Н. Курова* // Наука и религия. 1978. № 9. С. 30; Новые материалы об отлучении Л. Н. Толстого (к 150-летию со дня рождения) / *публ. М. Н. Курова* // Вопросы научного атеизма. М., 1979. Вып. 24: Эволюция христианского сектантства в СССР. С. 264–277; *Ореханов Г., свящ.* К вопросу об отлучении Л. Н. Толстого от Церкви. Из фондов Отдела рукописей Российской национальной библиотеки. 1901 г. // Исторический архив. 2005. № 3. С. 163–169.

[18] *Ореханов Г., свящ.* К вопросу об отлучении Л. Н. Толстого от Церкви… С. 172–173.

публикации расшифровки имен подписантов и некоторые неточности в передаче текста рукописи дают нам основание — вслед за авторитетным исследователем — вновь обратиться к этому документу и привести его в настоящей публикации. Тем более что духовный путь писателя был для протоиерея А. В. Смирнова важной темой, к которой он неоднократно обращался в своих публичных лекциях[19].

Представленные ниже письма отражают прежде всего образовательную и научную деятельность протоиерея А. В. Смирнова в казанский период его жизни (к петроградскому периоду относится лишь письмо, адресованное С. Ф. Платонову). Содержание писем можно условно разделить на несколько тематических блоков: 1) преподавание о. Александра в Казанской духовной академии; 2) его служба профессором богословия в Казанском университете; 3) его литературная (научная и публицистическая) деятельность; 4) его взгляды на проблемы церковной и общественной жизни начала XX в.

В контексте изучения богословского образования особый интерес представляет проблема деятельности и положения профессора богословия в российском университете, красной нитью проходящая сквозь публикуемые письма. Сравнивая привычный ему уклад жизни духовной академии с университетом, о. Александр однозначно высказывается не в пользу последнего, акцентируя внимание своих корреспондентов на сложностях во взаимоотношениях между членами университетской корпорации. С другой стороны, основным источником вдохновения священника предстают перед нами студенты университета. Свою главную задачу как профессора богословия он видит в том, чтобы удовлетворять их духовным исканиям. Показательно, что проблематика ряда трудов протоиерея А. В. Смирнова, как показывают публикуемые письма, задавалась потребностями и увлечениями студенческой аудитории. Так, автор писем неоднократно возвращается к теме отрицательного влияния на студентов философии Фридриха Ницше, которая подвергалась им критике не только в публичных лекциях и статьях, но и в переписке с коллегами.

Местами протоиерей А. В. Смирнов довольно откровенно высказывается о социально-политической ситуации в стране и положении Православной Российской Церкви, в частности, утверждая, что «церковный строй нуждается в коренном обновлении», а духовенство и епископат «превращены в бездушных чиновников»[20]. Впрочем, в представленных документах обсуждение вопросов церковного переустройства занимает периферийное положение.

[19] См., напр.: *Смирнов А. В., прот.*: 1) Вступительная лекция по богословию в Императорском университете. Казань, 1896. С. 9; 2) *Его же.* Будущность христианства. Публичное богословское чтение. Издание второе. Пг., 1914. С. 36.

[20] Прот. А. В. Смирнов — Н. Н. Глубоковскому. 5 мая [между 1908 и 1910 г.] // ОР РНБ. Ф. 194. Оп. 1. № 796. Л. 8 об.

В большей мере эта сторона деятельности о. Александра проявилась в его работе по изданию журнала «Церковно-общественная жизнь» (1906–1907), объединившего вокруг себя группу сторонников церковных реформ[21].

* * *

Ниже публикуются 9 писем протоиерея А. В. Смирнова за 1896–1915 гг. Вслед за комплексом писем, адресованных Н. Н. Глубоковскому, представлены письма А. А. Дмитриевскому и С. Ф. Платонову. Завершает публикацию коллективное письмо казанского духовенства митрополиту Антонию (Вадковскому). Тексты писем воспроизведены в соответствии с современными нормами орфографии и пунктуации, но с сохранением авторской стилистики. Сокращения раскрыты в квадратных скобках. Явные ошибки устранены без оговорок. Названия периодических изданий переданы в кавычках. Текстологические примечания обозначены буквами, а примечания по содержанию документов — арабскими цифрами.

[21] См. подробнее: *Михайлов А. Ю.* Журнал «Церковно-общественная жизнь» (1906–1907): опыт коммуникации церковных реформаторов Казани // Коммуникации в мультикультурном обществе: мат-лы I междунар. научн.-практ. конф., 6–8 декабря 2015 года / [редколл.: д. социол. н., проф. Дмитриев Н. М. и др.]. М., 2015. С. 230–234.

№ 1

Протоиерей А. В. Смирнов — Н. Н. Глубоковскому

16 апреля [1896][1]

Только сейчас собрался, глубокоуважаемый Николай Никанорович, принести Вам искреннюю благодарность за присланные Вами книги. От души благодарю Вас; они для меня тем более дороги, что Вы затрагиваете в них такие вопросы, которые особенно интересуют меня.

Возбужденное Вами дело о постановке преподавания в духовных семинариях Св[ященного] Писания коснулось и меня; по назначению Совета я попал в число членов Комиссии для обсуждения Вашей записки[2]. Не знаю, примут ли остальные члены мою мысль, но я думал бы поставить дело так. Мне кажется, что причина плохих успехов по Св[ященному] Писанию заключается не столько в недостатках программы и преподавания, сколько в том, что семинаристы, наскоро прошедши известный отдел Библии в одном классе, не возобновляют своих знаний в других классах; поэтому нужно заставить их как возможно больше сидеть над текстом св[ященных] книг. По отношению к новозаветным книгам этого можно достигнуть. Так как погоня за изучением классиков не приводит в подавляющем большинстве случаев ни к каким утешительным результатам, то поэтому было бы правильнее ввести в духовных училищах и семинариях изучение греческого языка новозаветных писателей[3]. Для этого следует составить самую коротенькую грамматику на основании новозаветных писаний вроде, напр[имер], той маленькой золотой грамматики, которая употреблялась в старой дореформенной школе (до 1869 г.)

[1] Письмо без года. Датируется по почтовым штампам на сохранившемся конверте (ОР РНБ. Ф. 194. Оп. 1. № 796. Л. 15). Предложенную датировку подтверждает содержание письма.

[2] В 1892–1893 гг. Н. Н. Глубоковский составил несколько отзывов, в которых, под впечатлением экзаменационных ответов абитуриентов Санкт-Петербургской духовной академии, поднял проблему слабой постановки преподавания Нового Завета в семинариях. В частности, он делился впечатлением, будто «в большинстве семинарий изучается не Священное Писание, а учебники», а их выпускники «никогда не заглядывали в Библию» (Протоколы заседаний Совета Казанской духовной академии за 1896 год. Казань, 1897. С. 36). Весной 1894 г. Учебный комитет потребовал от Н. Н. Глубоковского представить объяснения своих отзывов. Указом Святейшего Синода от 16 мая 1894 г. ему было поручено составить программу преподавания Священного Писания Нового Завета в духовных семинариях с объяснительной запиской, однако Н. Н. Глубоковский ограничился тем, что предоставил в феврале 1895 г. записку о преподавании Священного Писания в духовных семинариях, в которой изложил свое видение необходимых изменений (см. подробнее: *Богданова Т. А.* Н. Н. Глубоковский. Судьба христианского ученого. М.; СПб., 2010. С. 135–154).
По указу Святейшего Синода от 24 января 1896 г. Советы духовных академий тоже должны были высказать предложения по пересмотру существующих программ и методики преподавания Священного Писания. С этой целью 16 февраля 1896 г. Совет Казанской духовной академии создал комиссию из профессоров А. А. Некрасова, Я. А. Богородского, М. И. Богословского, П. А. Юнгерова и доцента свящ. А. В. Смирнова (Протоколы заседаний Совета Казанской духовной академии за 1896 год. С. 36–38). При этом вместе с синодальным указом в академии была разослана часть упоминавшейся выше записки Н. Н. Глубоковского. Результатом деятельности комиссии стал проект, одобренный 31 мая 1896 г. Советом Казанской духовной академии и затем представленный в Святейший Синод (см.: Проект соображений об изменениях в программе и методе преподавания Свящ. Писания в духовных семинариях // Там же. С. 207–212).

[3] Н. Н. Глубоковский, напротив, писал о необходимости большего чтения классиков в процессе изучения древних языков, настаивая, что «решительное разобщение новозаветного языка от классического было бы и несправедливо, и не полезно» (Записка доцента С.-Петербургской духовной академии Глубоковского по предмету Священного Писания в духовных семинариях. С. 46, 48).

и которую мы, благодаря ее краткости, знали от корки до корки[4]; вместо глупейших примеров в новых учебниках (Курциуса[5], Кюнера[6] и др.) все примеры в этой грамматике должны быть подобраны из св[ященных] книг. Но вообще на грамматику нужно уделять поменьше времени, а все внимание должно быть сосредоточено на переводе. Уже в училище можно целиком перевести одного или двух евангелистов (Луку и Марка), а в семинарии закончить (без всяких пропусков, за исключением Апокалипсиса) остальные новозаветные писания; в старших классах можно отчасти познакомить учеников с языком классических писателей. Такая постановка дела помогла бы и изучению Св[ященного] Писания, и лучшему усвоению греческого языка, так как нынешние долбление туго усвояемых грамматик, составленных умными не на русский лад немцами, далеко не даст того, что может дать постоянное упражнение в чтении греческого текста. А что через это возвысится знание текста свящ[енных] книг, об этом нечего и говорить.

Как идет дело о пересмотре устава дух[овных] академий?[7] Боюсь, как бы мне с своими неважными предметами не оказаться за бортом[8]. Если Вам что-нибудь известно, то соблаговолите мне написать несколько строк. Мне предлагают перейти на догматику; но боясь непосильных трудов, я затрудняюсь принять предложение. Если новый устав не оставит моих предметов или распределит их по другим преподавателям, то придется поневоле принять предложение.

16 апреля.
Ваш покорнейший слуга
протоиерей А. Смирнов.

ОР РНБ. Ф. 194. Оп. 1. № 796. Л. 1–2 об. Автограф. На л. 1. сверху письма приписка прот. А. В. Смирнова: «Почтение о[тцу] протоиерею Сергею Александровичу Соллертинскому[9]».

№ 2

Протоиерей А. В. Смирнов — Н. Н. Глубоковскому

2 января 1902 г.

Глубокоуважаемый Николай
Никанорович!

Приношу искреннюю признательность за Ваше внимание к моему недостоинству, а вместе с тем задним числом поздравляю Вас с праздником Рождества Христова

[4] Возможно, речь идет о многократно переиздававшийся «Краткой грамматике древнего греческого языка», составленной Б. В. Филоновым.

[5] Имеется в виду учебник Георга Курциуса (1820–1885) «Греческая грамматика для гимназий».

[6] Имеется в виду учебник Рафаэля Кюнера (1802–1878) «Учебная греческая грамматика».

[7] Вероятно, прот. А. В. Смирнов интересуется деятельностью Комиссии для «изыскания способов к улучшению постановки учебно-воспитательных дел в духовно-учебных заведениях», образованной при Святейшем Синоде в январе 1896 г. под председательством митрополита Иоанникия (Руднева).

[8] В это время прот. А. В. Смирнов преподавал на кафедре педагогики и пастырского богословия.

[9] Соллертинский Сергей Александрович (1846–1920) — протоиерей, богослов, сверхштатный ординарный профессор Санкт-Петербургской духовной академии.

и с Новым годом. Да дарует Вам Господь и в следующем году с такою же энергией потрудиться на пользу богословской науки, какую Вы обнаруживали до сих пор.

Моя жизнь складывается таким образом, что на интересные занятия почти совсем не остается времени. В нынешнем году я читаю студентам кроме 3 обязательных еще 2 необязательные лекции; для последних я объявил курс по обозрению внехристианских религий[10]; предмет этот до сих пор был мало известен, вследствие чего приходится затрачивать очень много времени на подготовку к лекциям. Вообще я все почти время затрачиваю на приготовление к очередным лекциям и не тягощусь этим, так как вижу добрые результаты. Студенты ходят на мои лекции с охотой, так что в течение протекшего полугодия я должен был читать до самых Святок в актовом зале.

Текущие дела поглощают всю мою не очень большую энергию. К таким делам можно отнести и мои занятия по истории богословской кафедры в Казанском университете, вызванные приближающимся юбилеем нашего университета (1904 года)[11]. Занятия в университетском архиве натолкнули меня на некоторые небезынтересные документы, относящиеся к истории преподавания Закона Божия в гимназиях в начале XIX столетия; на основании этих документов я приготовил статью — «Закон Божий в гимназиях и проекты постановки его преподавания в начале XIX в.»[12]. Эту статью чрез недельку думаю отправить в редакцию «Странника»; не знаю только, будет ли она там люба. Написал несколько глав и из другой статьи: «Религиозная жизнь в русских университетах в 1-ю полов[ину] XIX в.». Небольшие крохи времени уделяю на изучение Ницше[13], влияние которого все сильнее и сильнее сказывается на современной некритичной молодежи. Если Господь даст здоровья и если увижу, что он для меня подсилен, то займусь критикой антихристианских воззрений Ницше. Архиепископ Арсений по подсказу митрополита Антония[14] предложил мне прочитать публичную лекцию о Ницше; мысль эта возникла благодаря тому, что недавно в нашем университете был прочитан публичный реферат о Ницше антихристианского направления. Но я пока боюсь выступать публично против Ницше, который представляет большую силу, хотя и отрицательную.

Удостойте меня ответного послания. Я так глубоко ценю Ваши труды и Вашу личность (поверьте, что это не лесть), что для меня всегда дороги Ваши строки.

Душевно преданный Вам

---

[10] В весеннем полугодии 1901–1902 учебного года прот. А. В. Смирнов читал в Казанском университете курс богословия из трех лекций в неделю, носивший обязательный характер для всех студентов православного вероисповедания, и необязательный курс «Обозрение религий нехристианских» из двух лекций в неделю (см.: Императорский Казанский университет. Обозрение преподавания в 1901–1902 учебном году по историко-филологическому факультету. Казань, 1901. С. 3–4).

[11] В 1904 г. к столетию Казанского университета был выпущен «Биографический словарь профессоров и преподавателей Императорского Казанского университета (1804–1904)». В первую часть словаря вошли биографии семи профессоров кафедры богословия, пять из которых принадлежали перу прот. А. В. Смирнова (см.: За сто лет. Биографический словарь профессоров и преподавателей Императорского Казанского университета (1804–1904) в двух частях / *под ред. заслуженного ординарного профессора Н. П. Загоскина*. Казань, 1904. Ч. 1. С. 2–18).

[12] Очевидно, речь идет о ст.: *Смирнов А. В, прот.* Преподавание закона Божия в гимназиях и проекты его улучшения в начале XIX столетия // Странник. 1902. Т. 1. С. 697–711.

[13] Ницше Фридрих Вильгельм (1844–1900) — немецкий философ.

[14] Антоний (Вадковский; 1846–1912) — митрополит Санкт-Петербургский и Ладожский (1898–1912).

Ваш покорнейший слуга
прот[оиерей] А. Смирнов.

2 января 1902 года.

ОР РНБ. Ф. 194. Оп. 1. № 796. Л. 3–4 об. Автограф. На л. 3 — помета Н. Н. Глубоковского синим карандашом о дате получения письма: «1902, I, 7 — понед[ельник]».

№ 3

Протоиерей А. В. Смирнов — Н. Н. Глубоковскому

[2 апреля 1902 г.][15]

Глубокоуважаемый

Николай Никанорович!

Счел долгом обратиться к Вам с предпраздничным приветом. Да дарует Вам воскресший Христос, делу Которого Вы служите и профессорским, и литературным трудом, мир, душевное довольство и здоровье!

В своем предшествующем письме Вы выразили мои собственные мысли. Наше профессорское дело — великое дело; в нем для меня теперь вся суть. Как ничтожны и мелки в моих глазах теперь все мои прежние литературные упражнения. Мои слушатели в духовном отношении — дети, птенцы желторотые; но в них много искания правды жизни. И горе нам, поставленным на свещник[16], если мы не удовлетворим хотя бы отчасти их запросов! В былое время, когда я был в Академии, да на первых порах и в университете, лекция была для меня безрадостным трудом наемника, и это потому, что я чувствовал себя чужим для аудитории; придешь, бывало, на лекцию, вынешь засаленную тетрадку и вяло, скучно, без малейшего проблеска воодушевления затянешь монотонную, мертвящую песенку. Но теперь я понял, что предо мной в аудитории алчущие и жаждущие правды[17], мятущиеся, волнующиеся, но глубоко задумывающиеся над вечными вопросами жизни. Дать им камень вместо хлеба[18], да это — преступление. Сознание всего этого приучило меня смотреть на лекцию, как на великое, святое дело; прийти в аудиторию с ветошью и прочитать лекцию по истрепавшейся тетрадке для меня стало теперь невозможным. И я чувствую, что студенты идут ко мне на лекцию не спать, а жить и волноваться вместе со мною вопросами веры и жизни. Я не открываю новых горизонтов в своей науке, не двигаю ее вперед: в этом мои слушатели не так уже нуждаются; но я даю им то, что перечувствовалось и переболелось в моей душе.

Под влиянием всего этого ослабел и мой писательский зуд, не по лени, не по апатии, а по сознанию того, что мое бесплодное писательство не будет служить на пользу моим дорогим птенцам. Некоторые из апокрифов лежат у меня в полуготовом виде; но

[15] Письмо без даты и без года. Датируется по указанию прот. А. В. Смирнова на то, что в день написания письма в Казани была получена телеграмма об убийстве 2 апреля 1902 г. в час дня министра внутренних дел Д. С. Сипягина.

[16] Ср.: Лк 8. 16.

[17] Ср.: Мф 5. 6.

[18] Ср.: Мф 7. 9.

пока душа моя холодна к ним, ибо не те задачи предъявляет мне желторотый птенец — студент; впрочем, свое обещание все же как-нибудь выполню.

В минуту увлечения дал обещание Алекс[андру] Павл[овичу] Лопухину, что напишу книгу о Ницше. Но к этому труду побуждают меня мои вдохновители — студенты. Слишком уж нездоровое влияние оказывает на них психопат Ницше. Ведь теперь из трех студентов по крайней мере один хочет быть Раскольниковым с его принципом: «все позвольте сильному, ибо только сильные имеют право на жизнь». Для нынешней молодежи, дошедшей до какой-то агонии в поисках за потерянным идеалом, мятущейся, буйствующей не по испорченности только, но и по влечению к правде, ложно понятой, — для такой молодежи Ницше — пророк нашего времени, потому что он оправдывает и эту беспринципность, и это буйство, и это озверение. Нет Бога, нет долга, нет добра, истины, правды: ведь в эту философию так-таки целиком и укладывается современный «интеллигент». Мне и захотелось понять этого Ницше, чтобы поделиться своим пониманием со студентами. Авось мое слабое слово убережет хоть кого-нибудь от полного духовного нигилизма, ярким представителем которого в наше злосчастное время явился больной и сердцем, и умом Ницше.

Сегодня у нас получена телеграмма о смерти Сипягина[19]. Страшно становится за современного человека, страшно не за единичный факт, а за всю совокупность фактов и фактиков. Как же глубоко несчастен нынешний Übermensch[20], когда он доходит до такого отчаяния, что не дорожит нимало ни своею, ни чужою жизнию!

Простите за многословие; но с Вами я почему-то способен быть более откровенным, чем с другими. Я верю в Ваш ум, а ум иной раз лучше снисходительной доброты, которая по слепоте способна к самым грубым ошибкам.

Если порадуете меня ответом, то сообщите, какая болезнь побудила Ал[ександра] Павл[овича] Лопухина передать редакцию «Церк[овного] Вестника» Ив[ану] Гавр[иловичу] Троицкому[21].

Преданный Вам покорнейший слуга,
прот[оиерей] А. Смирнов.

ОР РНБ. Ф. 194. Оп. 1. № 796. Л. 11–14 об. Автограф.

№ 4

Протоиерей А. В. Смирнов — Н. Н. Глубоковскому

5 октября 1904 г.

Глубокоуважаемый
Николай Никанорович!

[19] Сипягин Дмитрий Сергеевич (1853–1902) — государственный деятель, министр внутренних дел Российской империи (1899–1902), убит 2 апреля 1902 г. членом боевой организации партии социалистов-революционеров, студентом Киевского университета С. В. Балмашевым.

[20] Сверхчеловек (*нем.*)

[21] Троицкий Иван Гаврилович (1858–1929) — богослов, гебраист, экстраординарный профессор Санкт-Петербургской духовной академии.

Глубоко скорблю о безвременной кончине Ал[ександра] Павловича[22], оказавшего великую услугу русскому обществу распространением в русском переводе солидных трудов западных богословов-популяризаторов. Спасибо и Вам за то, что Вы берете на себя труд поддержания издательского дела покойного Ал[ександра] Павловича[23].

Относительно Ницше Ал[ександр] Павлович вел со мною переговоры, кажется, в 1902 году; в начале этого года он предлагал мне составить книжку о Ницше для приложения к «Страннику»[24] в 1903 г. на таких условиях, чтобы составленная мною книжка была представлена ему не позднее половины 1903 года; а потом в сентябре 1902 г. он затребовал от меня статью к 1 ноября 1902 года. Так как к этому сроку я приготовить не мог, да и Ал[ександр] Павлович не нуждался в моей статье, получив другую готовую статью («Воскресение Христово»), то вопрос о Ницше был совсем оставлен. Исполненная часть моего труда о Ницше была использована мною таким образом, что послужила предметом публичных чтений в университете; одна из лекций «Ницше и Достоевский» была отпечатана в университетских записках, а потом издана Дубровиным[25]. В настоящее время, откровенно сказать, всякий интерес к Ницше у меня пропал, так что приниматься за него вновь мне вовсе не хочется; притом же я сейчас сижу за одною работою, прерывать которую мне бы не хотелось: пожалуй, прервешь, а потом и совсем оставишь. Поэтому простите меня великодушно за мой решительный отказ дать «Страннику» приложение на 1905 год[a].

Вдова Гусева[26] — Екатерина Гавриловна.

Глубоко преданный Вам покорнейший слуга,
прот[оиерей] А. Смирнов.
5 октября 1904.

ОР РНБ. Ф. 194. Оп. 1. № 796. Л. 5–6. Автограф. На л. 5 помета Н. Н. Глубоковского красным карандашом: «Получено 1904, X, 10 в 6 ч[асов] вечера. Н. Глуб[оковский]». *На л. 6 об приписка Н. Н. Глубоковского карандашом от того же числа:* «Говорил с А. А. Бронзовым[27], и он обещал подумать. Ответит скоро и, думаю, утвердительно, если Вы сойдетесь в условиях. Во всяком случае он готов указать и посоветовать. Ваш Н. Глуб[оковский]. 1904, X, 10».

[a] Мой решительный отказ *подчеркнуто Н. Н. Глубоковским красным карандашом двумя чертами,* дать „Страннику“ приложение на 1905 год — *одной чертой;* [6] Вдова Гусева — Екатерина Гавриловна *перечеркнуто Н. Н. Глубоковским красным карандашом.*

[22] Лопухин Александр Павлович (1852–1904) — богослов, библеист, историк, экстраординарный профессор Санкт-Петербургской духовной академии; скончался 22 августа 1904 г.

[23] После смерти А. П. Лопухина Н. Н. Глубоковский выступал редактором начатой им «Православной богословской энциклопедии».

[24] «Странник» — духовный журнал, с 1899 г. издававшийся А. П. Лопухиным.

[25] *Смирнов А. В., прот.* Достоевский и Ницше. (Публичная лекция) // Ученые записки Императорского Казанского университета. 1903. Т. 70, кн. IV. С. 49–96; *Его же.* Достоевский и Ницше. Публичная лекция. Казань, 1903.

[26] Гусев Александр Федорович (1845–1904) — богослов, ординарный профессор Казанской духовной академии (до 1902 г.).

[27] Бронзов Александр Александрович (1858–19137) — богослов, церковный историк, ординарный профессор Санкт-Петербургской духовной академии.

№ 5

Протоиерей А. В. Смирнов — Н. Н. Глубоковскому

5 мая [между 1908 и 1910][28]

Приношу Вам, глубокоуважаемый Николай Никанорович, искреннюю благодарность за Ваше доброе внимание ко мне. С удовольствием изъявляю свою готовность исполнить лестное для меня поручение тем более, что мое пристрастие к апокрифам служебная склока еще не совсем успела вытравить[29]. Нынешнюю зиму я сидел над «Заветами 12 патриархов»; материал у меня заготовлен был уже давно, но не находилось времени для его обработки. Русский перевод апокрифа и объяснительные примечания к нему я приготовил окончательно, но за историко-критическим введением к нему придется еще порядочно посидеть; до сих пор я не сумел составить определенного взгляда по вопросу о происхождении Заветов.

Ваше поручение не представит для меня особенных затруднений. Не знаю только, как велика по объему может быть статья. Я был бы Вам очень благодарен, если бы Вы соблаговолили наметить хотя бы приблизительно размер статьи. Мне кажется, что самая краткая характеристика всех иудейских апокрифических памятников (именно — псевдоэпиграфов), число которых с потерянными доходит до 25, должна занять, пожалуй, около печатного листа; ведь нельзя не изложить в самых общих чертах содержания данного апокрифа, нельзя умолчать о происхождении его, и т. д. Впрочем, все в Вашем усмотрении. В число апокрифов не думаю включать 3 кн[игу] Ездры. Так как хронологический порядок появления апокрифов восстановить невозможно, а также трудно и классифицировать их по их содержанию (бытия, заветы, лирика, апокалипсисы и т. д.) вследствие смешанности этого содержания, то я предпочитаю расположить апокрифы в порядке тех ветхозаветных лиц, имена которых они носят, т. е. начну с апокрифов с именем Адама (Книга Адама, Завет первозданных) и закончу «иудеохристианскими писаниями под языческой маской» (выражение Шюрера), именно — Сивилл[инскими] оракулами, оракулами Гистаспа и книгами Гермеса-Трисмегиста.

Не легко живется и нам в Казани: какая-то безобразная и бессмысленная сумятица. Можно бы, пожалуй, и помириться со всем этим, если бы оставалась надежда на то, что туман рассеется и жизнь примет правильное течение; но и впереди виден один только беспросветный туман, смута и вражда. Мы порадовались было слуху о русском церковном Соборе и широком применении соборного начала в жизни Церкви, но и этот слух не оправдался. А между тем церковный строй нуждается в коренном обновлении: жить так, как мы живем,

[28] Письмо без года. Датируется по содержанию. Оно не могло быть написано ранее 1908 г., т. к. прот. А. В. Смирнов указывает на то, что завершил работу над русским переводом апокрифа «Заветы 12 патриархов», в то время как этот перевод осуществлялся им по английскому изданию 1908 г. (см.: Заветы двенадцати патриархов, сыновей Иакова / *введение и рус. пер. проф. прот. А. Смирнова.* Казань, 1911. С. 85). В то же время письмо не могло быть написано позднее 1910 г., т. к. на момент его написания прот. А. В. Смирнов только лишь выразил согласие на написание статьи, вышедшей в XI т. «Православной богословской энциклопедии» в 1910 г.

[29] Очевидно, прот. А. В. Смирнов откликается на предложение Н. Н. Глубоковского написать статью для редактируемой им «Православной богословской энциклопедии». Статья прот. А. В. Смирнова «Книги апокрифически-апокалипсические иудейские» вышла в ее XI т. (*Смирнов А. В., прот.* Книги апокрифически-апокалипсические иудейские // Богословская энциклопедия. СПб., 1910. Т. XI. Стб. 364–405). Автограф статьи хранится в личном фонде Н. Н. Глубоковского (ОР РНБ. Ф. 194. Оп. 2. № 931).

нельзя; не только пастыри, но и архипастыри превращены в бездушных чиновников, связь с паствою почти совершенно уничтожена, административный произвол превратил все духовенство в рабов, исполняющих свое великое дело только за страх, а не за совесть.

Неизменный Ваш почитатель
и покорнейший слуга,
протоиерей А. Смирнов.
Казань, Касаткина ул., свой дом.
5 мая.

ОР РНБ. Ф. 194. Оп. 1. № 796. Л. 7–8 об. Автограф.

№ 6

Протоиерей А. В. Смирнов — Н. Н. Глубоковскому

25 августа [1908 г.][30]

Глубокоуважаемый
Николай Никанорович!

Мне пришлось уехать из Ессентуков, не простившись с Вами; и у 4-го, и у 17-го номера я в последние дни[a] присматривался, не увижу ли Вас, но почему-то Вас не встретил. Не знаю, как Вы, а я оставил Ессентуки с чувством разочарования; на меня воды нимало не подействовали, и я чувствую себя теперь не лучше, чем перед вакатом.

Возвратившись на дачу, принялся было за работу, но погода стояла такая отвратительная, что я, захвативши лихорадку, вынужден был переехать в город. Теперь хочу закончить с частной корреспонденцией, а потом примусь за кабинетные работы; в скором времени думаю закончить «Заветы 12 патриархов»; много раз я принимался за них, но никак не мог довести до конца[31].

Посылаю Вам «Курс истории религий»[32]. Повторяю, что я и сам мало ценю этот труд, и скороспелый, и несамостоятельный; но так как при отсутствии подходящего руководства слушательницы наших историко-филологических курсов могли бы оказаться в безвыходном положении, то я и решился прийти к ним на помощь[33]. Поэтому не относитесь к нему слишком строго.

[a] В последние дни *написано поверх строки.*

[30] Письмо без года. Датируется по содержанию: 1) вместе с письмом прот. А. В. Смирнов отправил Н. Н. Глубоковскому вышедший в 1908 г. «Курс истории религий»; 2) в письме упоминается «возбуждение вольнослушательниц» Казанского университета, которое могло стать следствием запрета обучения женщин в университете на основании циркулярного предложения Департамента народного просвещения от 16 мая 1908 г., приведшего к неопределенному положению вольнослушательниц (см. подробнее: *Руднева Я. Б.* Вольнослушательницы Казанского университета 1905–1908 годов // Ученые записки Казанского государственного университета. 2010. Т. 152, кн. 3, ч. 2. С. 64–65).

[31] Книга была опубликована в 1911 г.: Заветы двенадцати патриархов, сыновей Иакова / *введение и рус. пер. проф. прот. А. Смирнова.* Казань, 1911.

[32] *Смирнов А. В., прот.* Курс истории религий. Казань, 1908.

[33] Имеются в виду Казанские высшие женские курсы, на которых преподавал прот. А. В. Смирнов (см.: *Афонина Е. В.* Архивные документы по истории женского образования в Казанской губернии // Эхо веков. 2012. № 3–4. С. 219).

Начинаем учебный год с больших опасений за спокойное течение занятий. Возбуждение вольнослушательниц может передаться и студентам. Боже мой! Как все это надоело. Доживем ли мы когда-нибудь до мирных дней? Недовольство поддерживается и нетактичностями начальствующих лиц. У нас в 1-ой гимназии произошел такой факт: сын губернатора[34] почти не посещал гимназии во вторую половину прошлого учебного года, так что у него не было годового балла; губернатор попросил педагогический совет отложить экзамен его сыну до осени; хотя это и было незаконно, но педагоги не дерзнули отказать сильному человеку. Но губернатор захотел освободить сына и совсем от экзамена: он подал прошение о переводе сына без испытаний; министр, конечно, не осведомленный, что у этого губернаторского сынка нет даже годового балла, написал, что с его стороны препятствий нет. И вот гимназист, почти не учившийся в течение года в гимназии и не имевший годовой отметки, переводится в следующий класс без всяких испытаний и, конечно, без всяких знаний. Понятно, что и гимназисты, и родители страшно возмущены этим фактом. При таких условиях надеяться на установление мирного течения жизни довольно трудно.

Искренно преданный Вам
прот[оиерей] А. Смирнов.
25 августа.

ОР РНБ. Ф. 194. Оп. 1. № 796. Л. 9–10 об. Автограф.

№ 7

Протоиерей А. В. Смирнов — А. А. Дмитриевскому

2 декабря 1899 г.

Дорогой и глубокочтимый
Алексей Афанасьевич!

Давно собирался послать Вам свое сочинение, но ежедневная суета не оставляла времени на внешние дела. Теперь сижу дома больной инфлюэнцей, благодаря чему имею возможность взяться за письмо.

Года два или три тому назад я, желая сохранить в секрете свою литературную работу, наводил у Вас справку о теме на Макарьевскую премию — «Мессианские верования иудеев», объявленной при Вашей Академии[35], при чем умолчал о том, что здесь замешан мой личный интерес. Вы увидите, что объявленная тема тожественная с моим сочинением[36]. Хотя теперь у Вас положения о Макарьевской премии изменены, но не могу ли я и теперь дерзнуть подать свое сочинение на премию в Вашу Академию? Собственно вопрос не в том, могу ли, а есть ли какой-нибудь резон надеяться на получение премии? Вы, как член Киевской Академии, стоите в курсе дела и можете дать мне дружеский совет, — дерзать или не дерзать. Помимо внутренней ценности моего не ахтительного со-

[34] Якунин Владимир Васильевич (1855–1913) — самарский (1906–1910), впоследствии екатеринославский (1910–1913) губернатор.

[35] Имеется в виду Киевская духовная академия.

[36] См.: *Смирнов А. В., прот.* Мессианские ожидания и верования иудеев около времен Иисуса Христа: (От маккавейских войн до разрушения Иерусалима римлянами). Казань, 1899. В 1900 г. прот. А. В. Смирнов был удостоен за эту работу ученой степени доктора богословия.

чинения, могут ли оказаться некоторые внешние препятствия, в роде неблагосклонного отношения к моей литературной деятельности Вашей корпорации, а наипаче тех профессоров, которые будут вероятными рецензентами моего труда. Аще обретох благодать пред Вами, не откажитесь сообщить мне все Ваши pro и contra[37]. Идти на вероятный отказ очень тяжело. Если Вашим ответом будет — «да», то соблаговолите известить, когда, кому и как подать прошение и в скольких экземплярах нужно представить[a*] сочинение. Простите меня за несколько щекотливую просьбу! Ваше всегдашнее благорасположение ко мне, заставляющее меня видеть в Вас искреннего благожелателя, дает мне смелость обласканного человека, видящего в благорасположении другого право на просьбу.

Есть и еще к Вам просьба, как к специалисту: на нее можете и не отвечать, если она Вас не заинтересует. Один из наших архимандритов — Экзакустодиан[38], — может быть, Вы его знаете, — донес архиепископу Арсению[39], что в монастырях священники поступают неправильно, полагая части раздробленного агнца пред причащением на бок или поставляя их надписью наверх, а мягкою частью наниз[6]; согласно указанию Служебника нужно, дескать, поставлять части агнца надписью (Іс, Хрс, ни, ка) наниз. Доклад был подан при мне, и архиепископ спросил моего мнения: указание Служебника мне показалось не ясным, и я посоветовал обратиться к Вам, как к специалисту и знатоку всех подробностей богослужения. Архиепископ и попросил меня снестись с Вами; вопрос заинтересовал его потому, что доклад архимандрита идет и против его богослужебной практики. Если найдете вопрос заслуживающим внимания, то выскажите свое мнение.

К университету до сих пор не могу привыкнуть: слишком уж здесь разношерстный состав. То ли дело дорогая alma mater: там, в родной семье, успокаиваешься душою. Праздник 8-го ноября, несмотря на отсутствие ректора, прошел настолько оживленно, что даже сторонние гости (попечитель, ректор университета и др.) вынесли самое отрадное впечатление от академической семьи[40]. Бывают, конечно, и здесь личные столкновения, но это сущие пустяки в сравнении с тою распрею, которая почти постоянно царит в университете. Вот это-то недружелюбие и делает жизнь в университете тяжелою. Приходится быть осторожным в каждом слове, в каждом шаге, а не то поднимется со всех сторон едкая сатира и грубые уколы. Уж слишком много самомнения во всех.

Примите уверение в моей искренней преданности и глубоком почитании.

Ваш почитатель и покорнейший слуга,
проф[ессор] университета прот[оиерей] А. Смирнов.
2 декабря
1899 года.

ОР РНБ. Ф. 253. № 620. Л. 1–2. Автограф.

[a] Представить *написано над зачеркнутым* подать; [6] *Перед* наниз *зачеркнуто* ввер.

[37] За и против (*лат.*).

[38] Екзакустодиан (Каменский; 1840–1909) — архимандрит, настоятель Иоанно-Предтеченского монастыря, благочинный монастырей Казани.

[39] Арсений (Брянцев; 1839–1914) — архиепископ Казанский и Свияжский (1897–1903); впоследствии архиепископ Харьковский и Ахтырский (1903–1914).

[40] 8 ноября — престольный праздник храма во имя Архангела Михаила при Казанской духовной академии (см. подробнее: Академический праздник (8-го ноября 1899 года) // Известия по Казанской епархии. 1899. № 23. 1 дек. С. 1056–1061).

№ 8

Протоиерей А. В. Смирнов — С. Ф. Платонову

14 декабря 1916 г.

Высокочтимый Сергей Федорович!

Приношу Вам сердечную благодарность за Ваше внимание ко мне[41]. Мне тяжело сознавать, что я ничем не заслужил такое доброе отношение со стороны сослуживцев-профессоров; но оно всегда будет служить для меня ободрением и побуждением к посильному исполнению своего скромного дела. Простите, что болезнь мешает мне выразить Вам лично свою глубокую благодарность.

Всею душою Вам преданный,
проф[ессор] прот[оиерей] А. Смирнов.
14 декабря 1916 г.

ОР РНБ. Ф. 585. Оп. 1. № 4197. Л. 1. Автограф. На бланке Таврического дворца.

№ 9

Казанское духовенство — митрополиту Санкт-Петербургскому и Ладожскому Антонию (Вадковскому)

[Не позднее 29 апреля 1901 г.][42]

Ваше Высокопреосвященство,
Милостивейший Архипастырь
и незабвенный наш учитель!

Ваши бывшие ученики и неизменные почитатели не могут воздержаться от выражения Вашему Высокопреосвященству чувства восторженной благодарности за Ваше прямое, сильное и в то же время умиротворяющее ответное письмо графине Толстой.

Постановление Святейшего Синода относительно графа Толстого до появления Вашего ответа было злобою дня в интеллигентных кружках города Казани, как, наверно, и везде; многие, знавшие Толстого только по изданным в России печатным его сочинениям, готовы были считать его мучеником идеи и обвинять духовное правительство в жестокосердии, в забвении основной христианской заповеди о любви и даже в каком-то инквизиторстве. Тяжело было нам, священникам, слышать эти укоризны, на которые приходилось наталкиваться при всякой встрече с слепыми поклонниками Толстого; всякая беседа с интеллигентным человеком в конце концов сводилась к речи об «отлучении» Толстого, а затем часто и к обвинению Синода за его постановление. Появившееся в начале марта в многочисленных списках письмо

[41] Вероятно, прот. А. В. Смирнов отвечает на поздравление с пожалованием 6 декабря 1916 г. митры, возложенной на него 11 декабря за архиерейским богослужением в университетской церкви свв. апостолов Петра и Павла (см. об этом: *Гольцов Н. В.* Деятельность протоиерея А. В. Смирнова в Казанском и Петроградском университетах // Церковь. Богословие. История. 2021. № 2. С. 168–169).

[42] Письмо без даты. В начале письма содержится приписка рукой митрополита Антония «29/IV, [1]901» — вероятно, дата получения письма.

графини Толстой[43] еще более оживило эти толки и подало повод многим повторять те самые резкие осуждения по адресу представителей церковной власти, которыми наполнено это письмо.

Но вот появился сначала в краткой газетной передаче, а затем и в полном виде ответ Вашего Высокопреосвященства на письмо графини[44]. Постановление Синода, засвидетельствовавшее лишь существующий факт самовольного отпадения графа Толстого от Источника вечной жизни, поистине сделалось после этого письма не только «вполне постижимым, но понятным и ясным, как Божий день»[45], ясным даже для тех, которые ставили авторитет Толстого выше всякой духовной власти; все были побеждены тою прямотою, твердостию и в то же время глубокою к озлобившейся графине христианскою снисходительностию, которая чувствуется в каждом слове Вашего письма. Ответ Вашего Высокопреосвященства заставил всех серьезнее вдуматься в смысл синодального распоряжения и отказаться от легкомысленного осуждения действий церковной власти. В этом нам приходится теперь убеждаться на каждом шагу: повышенный тон при обсуждении толстовского дела значительно теперь понизился, да и охота обсуждать это дело у многих исчезла.

Это умиротворяющее действие Вашего ответного письма есть своего рода великая духовная победа Вашего Высокопреосвященства, которая заставляет нас благоговейно восторгаться Первосвятителем Русской Церкви и гордиться своим бывшим профессором. Примите, Милостивый Владыко, это выражение нашей преданности и любви к Вам, вылившееся в минуту наплыва хороших чувств, когда от избытка сердца уста говорят. Да хранит Вас Господь для блага Православной Церкви и дорогого Отечества! Такие делатели слишком и слишком нужны в наше мятежное время. Простите нас, добрый Владыко, за дерзновенное письмо.

Профессор университета прот[оиерей] А. Смирнов.
Священник Покровской церкви Георгий Богословский.
Священник Воскресенской церкви Валентин Мстиславский.
Законоучитель Императорской Казанской 1-й гимназии, священник Павел Руфимский.
Протоиерей Покровский церкви Михаил Бажанов.
Священник Варнавинской церкви Николай Сердобольский.

ОР РНБ. Ф. 573. Оп. 1. СПбДА АI/289. Л. 78–79 об.

Писарской рукой. Подписи — автографы. На л. 78 — приписка митрополита Антония: «29/IV, [1]901». *На л. 79 об. — его же приписка*: «За выражение сочувствия по поводу моего письма графине Толстой сердечно Вас и всех подписавшихся сердечно благодарю. Сия есть победа, победившая мир — вера наша. Кто есть побеждаяй токмо

[43] Речь идет о письме С. А. Толстой от 26 февраля 1901 г., ставшем реакцией на синодальное определение от 20–22 февраля 1901 г. (см.: Письмо графини С. А. Толстой к митрополиту Антонию // Духовная трагедия Льва Толстого. М., 1995. С. 73–74).

[44] Речь идет о письме митрополита Антония С. А. Толстой от 16 марта 1901 г. (см.: Ответ митрополита Антония // Духовная трагедия Льва Толстого. С. 74–76).

[45] Здесь приведена неточная цитата из письма митр. Антония С. А. Толстой: «…с точки зрения <…> Церкви, распоряжение Синода вполне постижимо, понятно и ясно, как Божий день» (цит. по: Духовная трагедия Льва Толстого. С. 75).

веруяй, яко Иисус есть сын Божий?[46] Граф Толстой утратил эту веру, и потому победившим быть не может.

Благослови и храни всех вас Господь.»

Впервые опубл.: Ореханов Г., свящ. К вопросу об отлучении Л. Н. Толстого от Церкви. Из фондов Отдела рукописей Российской национальной библиотеки. 1901 г. // Исторический архив. 2005. № 3. С. 172–173.

Сокращения

ОР РНБ — Отдел рукописей Российской национальной библиотеки (г. Санкт-Петербург).

ЦГИА СПб — Центральный государственный исторический архив Санкт-Петербурга.

Источники

Академический праздник (8-го ноября 1899 года) // Известия по Казанской епархии. 1899. № 23. 1 дек. С. 1056–1061.

За сто лет. Биографический словарь профессоров и преподавателей Императорского Казанского университета (1804–1904) в двух частях / *под ред. заслуженного ординарного профессора Н. П. Загоскина.* Казань, 1904. Ч. 1.

Заветы двенадцати патриархов, сыновей Иакова / *введение и рус. пер. проф. прот. А. Смирнова.* Казань, 1911.

Императорский Казанский университет. Обозрение преподавания в 1901–1902 учебном году по историко-филологическому факультету. Казань, 1901.

ОР РНБ. Ф. 194. Оп. 1. № 796; Ф. 194. Оп. 2. № 931; Ф. 253. № 620; Ф. 573. Оп. 1. СПбДА AI/289; Ф. 585. Оп. 1. № 4197.

Протоколы заседаний Совета Казанской духовной академии за 1896 год. Казань, 1897.

Смирнов А. В., прот. Книга Еноха: историко-критическое исследование, русский перевод и объяснение апокрифической книги Еноха. Казань, 1888.

Смирнов А. В., прот. Вступительная лекция по богословию в Императорском университете. Казань, 1896.

Смирнов А. В., прот. Мессианские ожидания и верования иудеев около времен Иисуса Христа: (От маккавейских войн до разрушения Иерусалима римлянами). Казань, 1899.

Смирнов А. В, прот. Преподавание закона Божия в гимназиях и проекты его улучшения в начале XIX столетия // Странник. 1902. Т. 1. С. 697–711.

Смирнов А. В., прот. Достоевский и Ницше. (Публичная лекция) // Ученые записки Императорского Казанского университета. 1903. Т. 70, кн. IV. С. 49–96.

Смирнов А. В., прот. Достоевский и Ницше. Публичная лекция. Казань, 1903.

Смирнов А. В., прот. Курс истории религий. Казань, 1908.

Смирнов А. В., прот. Книги апокрифически-апокалипсические иудейские // Богословская энциклопедия. СПб., 1910. Т. XI. Стб. 364–405.

[46] Ср.: 1 Ин 4. 4.

Смирнов А. В., прот. Будущность христианства. Публичное богословское чтение. Издание второе. Пг., 1914.

ЦГИА СПб. Ф. 14. Оп. 1. № 11043.

Литература

Акишин С. Ю. Профессор Алексей Афанасьевич Дмитриевский: научная биография. Часть 1: 1856–1907 годы. Екатеринбург, 2025. EDN QERRKH

Афонина Е. В. Архивные документы по истории женского образования в Казанской губернии // Эхо веков. 2012. № 3–4. С. 215–220. EDN PIDPUD

Богданова Т. А. Н. Н. Глубоковский. Судьба христианского ученого. М.; СПб., 2010. EDN QVSKIL

«Вы, смиренные в митрах, опозорили себя и Россию» / *публ. М. Н. Курова* // Наука и религия. 1978. № 9. С. 30.

Гольцов Н. В. Деятельность протоиерея А. В. Смирнова в Казанском и Петроградском университетах // Церковь. Богословие. История. 2021. № 2. С. 165–171. EDN NDGPDJ

Духовная трагедия Льва Толстого / *сост. А. Н. Стрижев*. М., 1995.

Мень А., прот. Смирнов Александр Васильевич // Библиологический словарь. М., 2002. Т. 3. С. 131.

Михайлов А. Ю. Журнал «Церковно-общественная жизнь» (1906–1907): опыт коммуникации церковных реформаторов Казани // Коммуникации в мультикультурном обществе: материалы I международной научно-практической конференции, 6–8 декабря 2015 года / [редколл.: д. социол. н., проф. Дмитриев Н. М. и др.]. М., 2015. С. 230–234.

Михайлов А. Ю., Сабитова К. Б. От апокрифов к церковному реформаторству и политике: ответ на вызовы времени протоиерея А. В. Смирнова // Ученые записки Казанского университета. Сер.: Гуманитарные науки. 2020. Т. 162, кн. 3. С. 149–159. https://doi.org/10.26907/2541-7738.2020.3.149-159; EDN BHZGBQ

Новые материалы об отлучении Л. Н. Толстого (к 150-летию со дня рождения) / *публ. М. Н. Курова* // Вопросы научного атеизма. М., 1979. Вып. 24: Эволюция христианского сектантства в СССР. С. 264–277.

Ореханов Г., свящ. К вопросу об отлучении Л. Н. Толстого от Церкви. Из фондов Отдела рукописей Российской национальной библиотеки. 1901 г. // Исторический архив. 2005. № 3. С. 163–169. EDN KAJNHP

Руднева Я. Б. Вольнослушательницы Казанского университета 1905–1908 годов // Ученые записки Казанского государственного университета. 2010. Т. 152, кн. 3. Ч. 2. С. 57–67. EDN NBQCYX

Сартаков А. В. Жизнь и научно-педагогическая деятельность профессора Н. Ф. Красносельцева (1845–1898). Вологда, 2025.

Соколов А. В. Православная Российская Церковь в эпоху великих потрясений (1917–1918). М., 2024.

Усманова Д. М. Депутаты от Казанской губернии в Государственной думе России. 1906–1917. Казань, 2006. EDN QXFVLN

Усманова Д. М., Николаев А. Б. Смирнов Александр Васильевич // Государственная дума Российской империи: 1906–1917: энциклопедия. М., 2008. С. 564–565.

References

Afonina E. V. Archival Documents on the History of Women's Education in Kazan Province. *Echo of Centuries*, 2012, no. 3–4, pp. 215–220. (In Russ.)

Akishin S. Yu. *Professor Alexey Afanasyevich Dmitrievsky: Scientific Biography. Part 1: 1856–1907.* Ekaterinburg, 2025. (In Russ.)

Bogdanova T. A. *N. N. Glubokovsky. The Fate of a Christian Scientist.* Moscow; St. Petersburg, 2010. (In Russ.)

Goltsov N. V. The Activities of Archpriest A. V. Smirnov at the Kazan and Petrograd Universities. *Church. Theology. History*, 2021, no. 2, pp. 165–171. (In Russ.)

Kurov M. N. (ed.). "You, the humble in mitres, have disgraced yourselves and Russia". *Science and Religion.* 1978, no. 9, pp. 30. (In Russ.)

Kurov M. N. (ed.). New Materials on the Excommunication of Leo Tolstoy (On the 150th anniversary of his birth). *Questions of Scientific Atheism. Issue 24: The Evolution of Christian Sectarianism in the USSR.* Moscow, 1979, pp. 264–277. (In Russ.)

Men A. Alexander Vasilyevich Smirnov. *Bibliological Dictionary.* Moscow, 2002, vol. 3, p. 131. (In Russ.)

Mikhailov A. Yu. The Journal "Church and Social Life" (1906–1907): Experience of Communication of Kazan Church Reformers. *Communications in a Multicultural Society: Proceedings of the I International Scientific and Practical Conference, December 6–8, 2015*. Moscow, 2015, pp. 230–234. (In Russ.)

Mikhailov A. Yu., Sabitova K. B. From Apocrypha to Church Reformation and Politics: Archpriest A. V. Smirnov's Response to the Challenges of Time. *Uchenye Zapiski Kazanskogo Universiteta. Seriya Gumanitarnye Nauki,* 2020, vol. 162, no. 3, pp. 149–159. https://doi.org/10.26907/2541-7738.2020.3.149-159 (In Russ.)

Orekhanov G. On the Question of Leo Tolstoy's Excommunication from the Church. From the Collections of the Department of Manuscripts of the National Library of Russia. 1901. *Historical Archive*, 2005, no. 3, pp. 163–169. (In Russ.)

Rudneva Ya. B. Female Lecture-Goers of Kazan University in 1905–1908. *Uchenye Zapiski Kazanskogo Universiteta*, 2010, vol. 152, book 3, part 2, pp. 57–67. (In Russ.)

Sartakov A. V. *The Life and Scientific-Pedagogical Activity of Professor N. F. Krasnoseltsev (1845–1898)*. Vologda, 2025. (In Russ.)

Sokolov A. V. *The Orthodox Russian Church in the Era of Great Upheavals (1917–1918)*. Moscow, 2024. (In Russ.)

Strizhev A. N. (compil.). *The Spiritual Tragedy of Leo Tolstoy.* Moscow, 1995. (In Russ.)

Usmanova D. M. *Deputies from the Kazan Province in the State Duma of Russia: 1906–1917.* Kazan, 2006. (In Russ.)

Usmanova D. M., Nikolaev A. B. Smirnov, Alexander Vasilyevich. *The State Duma of the Russian Empire: 1906–1917: Encyclopedia*. Moscow, 2008, pp. 564–565. (In Russ.)

Информация об авторе

Гольцов Никита Владимирович
аспирант

Санкт-Петербургский государственный университет;

ведущий археограф

Российская национальная библиотека
191069, Российская Федерация, г. Санкт-Петербург, ул. Садовая, 18
E-mail: goltsov-nikita@mail.ru

Information about the Author

Goltsov, Nikita Vladimirovich
Postgraduate student

St. Petersburg State University;

Leading Archaeographer

National Library of Russia
18 Sadovaya Str., 191069 Saint Petersburg, Russian Federation
E-mail: goltsov-nikita@mail.ru
https://orcid.org/0000-0003-4164-3945

ПЕРСОНАЛИИ





УДК 94(47).04
https://doi.org/10.24412/2224-5391-2026-55-295-316
EDN YETBUW

Персоналии / Personalities

К юбилею Сергея Анатольевича Белобородова

Аннотация. Статья посвящена 60-летнему юбилею постоянного автора журнала, историка-археографа Сергея Анатольевича Белобородова (род. 6 июля 1966 г.). Прослеживается его путь от учебы в Уральском государственном университете до работы в Лаборатории археографических исследований Уральского федерального университета. Большую роль в становлении ученого сыграли участие в археографическом кружке при Лаборатории археографических исследований и в полевых работах лаборатории, а также стажировка в Московском государственном историко-архивном институте и архивная практика в Российском государственном архиве древних актов. Под руководством А. Т. Шашкова он исследовал творчество Николая Спафария, а позже сосредоточился на истории уральского старообрядчества, защитив в 2012 г. кандидатскую диссертацию. С 2003 г. совмещает научную деятельность с преподаванием и активно занимается популяризацией краеведческих знаний.

Ключевые слова: С. А. Белобородов, Лаборатория археографических исследований, Урал, старообрядчество, Уральский федеральный университет

Для цитирования: К юбилею Сергея Анатольевича Белобородова // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2026. № 55. С. 295–316. https://doi.org/10.24412/2224-5391-2026-55-295-316; EDN YETBUW

Поступила в редакцию 25.07.2026
Принята к публикации 26.08.2026

On the Anniversary of Sergey Anatolyevich Beloborodov

Abstract. The article is dedicated to the 60th anniversary of the permanent author of the journal, historian-archaeographer Sergey Anatolyevich Beloborodov (born July 6, 1966). The scientist's path is traced from his studies at Ural State University to his work at the Laboratory of Archaeographical Studies of Ural Federal University. A significant role in his development as a scholar was played by his participation in the archaeographic community at the Laboratory and in its field work, as well as an internship at the Moscow State Historical and Archival Institute and archival practice at the Russian State Archive of Ancient Acts. Under the supervision of

CC BY-NC

A. T. Shashkov, the reseacher studied works of Nikolai Spathari, and later focused on the history of the Ural Old Believers, having defended his Candidate of Sciences dissertation in 2012. Since 2003, Sergey Anatolyevich has combined research work with teaching, while remaining an active popularizer of local history.

Keywords: S. A. Beloborodov, Laboratory of Archaeographical Studies, Urals, Old Believers, Ural Federal University

For citation: On the Anniversary of Sergey Anatolyevich Beloborodov. *Vestnik Ekaterinburgskoi dukhovnoi seminarii = Bulletin of the Ekaterinburg Theological Seminary*, 2026, no. 55, pp. 295–316. (In Russian). https://doi.org/10.24412/2224-5391-2026-55-295-316

Submitted on 25 July, 2026

Accepted on 26 August, 2026

60-летний юбилей отметил один из постоянных авторов нашего журнала, Сергей Анатольевич Белобородов. Он родился 6 июля 1966 г. в Свердловске. В 1983 г. окончил школу № 70 с углубленным изучением английского языка и поступил на историко-архивное отделение исторического факультета Уральского государственного университета имени А. М. Горького (ныне — Уральский федеральный университет имени первого Президента России Б. Н. Ельцина). По окончании двух курсов, в 1985 г. был призван в ряды Советской армии и в течение двух лет проходил срочную службу. В 1987 г. вернулся к учебе и в 1990 г. завершил обучение на историческом факультете УрГУ. С первого курса С. А. Белобородов пришел в студенческий археографический кружок, который действовал при Лаборатории археографических исследований. В рамках кружка студенты изучали историю русской средневековой книжности, историю старообрядчества, получали первые навыки археографической работы с рукописной и старопечатной книгой. Летом 1984 г. С. А. Белобородов поехал в свою первую археографическую экспедицию. С тех пор полевая и камеральная археографическая работа стали определяющими в профессиональной деятельности С. А. Белобородова.

Весьма значимой в научном становлении С. А. Белобородова была стажировка в Московском государственном историко-архивном институте — по меткому замечанию В. Б. Кобрина, «Мекке тогдашней исторической науки». Стажировка состоялась в 1988/1989 учебном году, во время обучения на 4-м курсе. Студенты-стажеры (кроме С. А. Белобородова еще Д. А. Редин и П. И. Мангилев) получили возможность слушать спецкурсы С. М. Каштанова, О. М. Медушевской, В. Б. Кобрина, Б. Н. Морозова, регулярно посещали научные кружки под руководством А. И. Комисаренко и С. О. Шмидта. Трудно переоценить возможность работать в архивах и библиотеках Москвы. Осенью

1989 г., уже на пятом курсе С. А. Белобородов и Д. А. Редин проходили архивную практику в Центральном государственном архиве древних актов (ныне Российский государственный архив древних актов).

Первым научным руководителем С. А. Белобородова был Анатолий Тимофеевич Шашков (1953–2007)[1], который предложил для разработки тему, посвященную исследованию биографии и творческого наследия Николая Милеску-Спафария. Дело в том, что в книжном собрании ЛАИ УрФУ находится «Титулярник» Николая Спафария (список 80–90-е гг. XVII в.; автограф М. Г. Романова)[2]. Сборник сочинений и переводов Николая Спафария (вт. пол. XVII в.)[3] был обнаружен в археографической экспедиции самим С. А. Белобородовым, когда он уже работал над темой (исследователи знают, что материал иногда сам идет в руки). На материалах собрания ЛАИ УрФУ и центральных архивов ученым были сделаны важные уточнения и наблюдения. Результаты исследований были представлены в ряде публикаций[4].

По окончании учебы Сергей Анатольевич был принят на работу в Лабораторию археографических исследований исторического факультета УрГУ, где работает по сей день. Это определило дальнейшие направления его исследований: история библиотек и книгоиздательского дела в Екатеринбурге и центральная тема научных изысканий — история уральского старообрядчества. Основное внимание С. А. Белобородова сосредоточено на изучении часовенного и белокриницкого согласий. В 2012 г. он защитил диссертацию на соискание ученой степени кандидата исторических наук по специальности 07.00.02 (Отечественная история) на тему «Религиозно-организационная структура старообрядчества горнозаводского Урала во второй четверти XIX — начала XX веков (на примере беглопоповского-часовенного согласия)», написанную под руководством Елены Михайловны Главацкой.

С 2003 г. С. А. Белобородов совмещает научную работу с преподавательской деятельностью, читая курс вспомогательных исторических дисциплин и ряд спецкурсов археографического цикла, руководит написанием курсовых и дипломных работ студентов.

С. А. Белобородов — талантливый популяризатор исторического знания. Он автор многочисленных газетных и журнальных публикаций краеведческой

[1] О нем см.: *Покровский Н. Н.* Анатолий Тимофеевич Шашков — историк, источниковед, археограф // *Шашков А. Т.* Избранные труды / отв. ред. И. В. Починская. Екатеринбург, 2013. С. 6–10.

[2] ЛАИ УрФУ. Невьянское собр. VI.1р/17.

[3] ЛАИ УрФУ. Тюменское собр. XII.183р/4392.

[4] *Белобородов С. А.* К истории бытования сочинений Н. Г. Спафария на Урале и в Сибири // Книга в культуре Урала XVI–XIX вв. Свердловск, 1991. С. 44–51; *Его же.* Деятельность Н. Г. Спафария-Милеску в России (1678–1707 гг.) // Ежегодник НИИ РК УрГУ. 1995–1996. Екатеринбург, 1997. С. 14–27; и др.

тематики, познавательных книг по истории родного края[5]. Познавательные очерки-миниатюры обильно представлены на его странице[6] и странице ЛАИ УрФУ[7] в социальных сетях.

Друзья и коллеги от всей души поздравляют Сергея Анатольевича с юбилеем и желают дальнейших творческих успехов.

Хронологический список научных, научно-популярных и иных работ Сергея Анатольевича Белобородова с 1988 по 2026 гг.

1988

1. «Титулярник» в оценке отечественной историографии // Культура и быт трудового населения дореволюционного Урала: тез. докл. научн. конф. студентов и молодых ученых / Урал. гос. ун-т. Свердловск, 1988. С. 6–9.

1989

2. О бытовании сочинений Н. Г. Спафария на Урале и в Сибири // Уральские археографические чтения: тез. докл. научн. конф. студентов и молодых ученых / Урал. гос. ун-т. Свердловск, 1989. С. 32–35.

3. К уточнению года смерти Н. Г. Спафария // Межфакультетская студенческая научн. конф. Уральского университета: тез. сообщ. / Урал. гос. ун-т. Свердловск, 1989. С. 3–5.

4. Новые биографические материалы о Н. Д. Венюкове // Письменность и книгопечатание: мат-лы научн. конф. к 1100-летию создания славянского алфавита и 200-летию книгопечатания в Сибири / Тюмен. гос. ун-т. Тюмень, 1989. С. 28–30.

1990

5. Распространение сочинений Н. Г. Спафария среди старообрядцев // Устные и письменные традиции в духовной культуре народа. Ч. II: Археография и книжность. Лингвистическое изучение Европейского Севера: тез. докл. и сообщ. научн. конф. / Сыктывк. гос. ун-т. Сыктывкар, 1990. С. 7–8.

1991

6. К истории бытования сочинений Н. Г. Спафария на Урале и в Сибири // Книга в культуре Урала. XVI–XIX вв.: сб. научн. тр. Свердловск, 1991. С. 44–51.

7. Материалы для реконструкции библиотеки старообрядческого книжника конца XIX — начала XX вв. В. И. Макарова // Археография и источниковедение истории России периода феодализма: тез. докл. научн. конф. студентов и молодых ученых / Урал. гос. ун-т. Свердловск, 1991. С. 17–20.

[5] См., напр.: *Белобородов С. А.* Православный дорожник по Сибирскому тракту (Свердловская область). Екатеринбург, 2026.

[6] Личная страница Сергея Анатольевич Белобородова в Социальной сети «ВКонтакте»: https://vk.ru/id744000850

[7] Страница Лаборатории археографических исследований УрФУ в Социальной сети «ВКонтакте»: https://vk.ru/club180277169

8. «История Сибири», сочиненная «ротмистром» Станкевичем // Наука Урала. 1991. № 24. С. 8.

1993

9. Материалы для истории библиотек Демидовых (библиотека Суксунского завода) // Российское государство XVII — начала XX вв.: экономика, политика, культура: тез. докл. конф., посв. 380-летию восстановления российской государственности (1613–1993) / Урал. гос. ун-т. Екатеринбург, 1993. С. 11–14.

1994

10. Верхотурская библиотека купца Я. Я. Кузнецова (перв. пол. XIX в.) // Книжные собрания российской провинции: проблемы реконструкции: сб. научн. тр. Екатеринбург, 1994. С. 176–199.

11. Описание «Нижней Сибири» в Космографии середины XVIII в. // Сургут, Сибирь, Россия: тез. докл. междунар. науч.-практ. конф., посв. 400-летию города Сургута. Екатеринбург, 1994. С. 17–19.

12. Древнерусские рукописные книги из собрания Уральской археографической экспедиции: каталог выставки. СПб., 1994. 8 с.

13. Каталог старопечатных и рукописных книг Древлехранилища ЛАИ УрГУ. Екатеринбург, 1994. Вып. 1. 150 с. (в соавт. с И. Л. Маньковой, А. В. Полетаевым).

1995

14. Новое об изданиях Нижегородской типографии в 1913 г. // Ежегодник НИИ РК УрГУ. 1994. Екатеринбург, 1995. С. 4–22 (в соавт. с И. В. Починской, А. Г. Мосиным, Н. А. Борисенко).

15. Археографическая экспедиция 1994 г. // Ежегодник НИИ РК УрГУ. 1994. Екатеринбург, 1995. С. 131–132 (в соавт. с В. И. Байдиным).

16. История России: тысячелетие дипломатии и войн: уч. пос. Вып. 1. Екатеринбург: Сред.-Урал. кн. изд-во, 1995. 240 с. (с. 98–107) (в соавт. с колл. авт.).

17. Отзыв на журнал «Архивы Урала» № 1. 1995 // Архивы Урала. 1995. № 2. С. 215–216.

18. «Сказание о круге зеркалца обретенных писмен…» (К истории первых археологических раскопок в Сибири) // Сургут, Сибирь, Россия: тез. докл. междунар. научн.-практ. конф., посв. 400-летию города Сургута. Екатеринбург, 1995. С. 276–281.

19. Каталог старопечатных и рукописных книг Древлехранилища ЛАИ УрГУ. Екатеринбург, 1995. Вып. 2. 118 с. (в соавт. с И. Л. Маньковой).

1996

20. Конфискационная акция 1787 г. и ее влияние на репертуар русских изданий конца XVIII в. // Цензура в России: мат-лы междунар. научн. конф. / СОУНБ им. В. Г. Белинского. Екатеринбург, 1996. С. 95–98.

21. Столица северного края. Очерки истории Самарова — Остяко-Вогульска — Ханты-Мансийска. М., 1996. 160 с.

1997

22. Деятельность Н. Г. Спафария-Милеску в России (1678–1707 гг.) // Ежегодник НИИ РК УрГУ. 1995–1996. Екатеринбург, 1997. С. 14–27.

23. Археографическая экспедиция 1995 г. // Ежегодник НИИ РК УрГУ. 1995–1996. Екатеринбург, 1997. С. 164–165.

24. Штемпели на бумаге уральского производства (втор. пол. XIX — нач. XX вв.) // Уральский сборник: История. Культура. Религия. Екатеринбург, 1997. [Вып. 1]. С. 28–32.

25. Библиотека Березовского уездного училища (Материалы для реконструкции собрания) // Культурное наследие Азиатской России: мат-лы I Сибиро-Уральского истор. конгр. / Тобольск. гос. пед. ин-т. Тобольск, 1997. С. 142–143.

26. Каталог старопечатных и рукописных книг Древлехранилища ЛАИ УрГУ. Екатеринбург, 1997. Вып. 4. 136 с. (в соавт. с И. Л. Маньковой, Е. А. Полетаевой).

1998

27. Косьма Верхотурский Христа ради юродивый (материалы к складыванию культа почитания) // Культурное наследие российской провинции: история и современность. К 400-летию г. Верхотурья: тез. докл. и сообщ. Всеросс. научн.-практ. конф. / ИИиА УрО РАН. Екатеринбург, 1998. С. 263–266.

28. Типографии в Екатеринбурге (1803–1917) // Уральский сборник: История. Культура. Религия. Екатеринбург, 1998. Вып. 2. С. 18–29.

29. Библиотеки // Уральская историческая энциклопедия. Екатеринбург, 1998. С. 84–86 (в соавт. с С. С. Артамоновой, А. Т. Шашковым).

30. Савватий // Уральская историческая энциклопедия. Екатеринбург, 1998. С. 456.

31. «Лестовка — Христова лесенка…» // V Уральские археографические чтения: к 25-летию Уральской объединенной археографической экспедиции: тез. докл. научн. конф. / Урал. гос. ун-т. Екатеринбург, 1998. С. 10–13.

32. Книжная жемчужина Севера // Югра. 1998. № 5. С. 8.

1999

33. Книжная торговля в Екатеринбурге (конец XVIII — начало XX вв.) // Уральский сборник: История. Культура. Религия. Екатеринбург, 1999. Вып. 3. С. 17–32.

34. Антология ошибок (рецензия на коллективную монографию «История Курганской области») // Уральский сборник: История. Культура. Религия. Екатеринбург, 1999. Вып. 3. С. 33–51 (в соавт. с М. Г. Казанцевой, А. В. Мангилевой).

35. Старообрядческий епископ Пермский Константин (1862–1881) (материалы для биографии) // История Церкви: изучение и преподавание: мат-лы научн. конф., посв. 2000-летию христианства / Урал. гос. ун-т, Екат. дух. уч-ще. Екатеринбург, 1999. С. 159–162.

36. Книжные сокровища верхотурского купца // Меценаты и коллекционеры дореволюционного Урала. Екатеринбург, 1999. (Очерки истории Урала; вып. 8). С. 95–103.

37. Сибирская икона: альбом. Омск, 1999. 270 с. (в соавт. с колл. авт.).

2000

38. Очерки истории старообрядчества Урала и сопредельных территорий. Екатеринбург, 2000. 180 с. (в соавт. с П. И. Мангилевым, И. В. Починской, Ю. В. Клюкиной).

39. Выставка старопечатных и рукописных книг, посвященная дням славянской письменности: каталог. Екатеринбург, 2000. 12 с. (в соавт. с П. И. Мангилевым, И. В. Починской).

40. Каталог старопечатных и рукописных книг Древлехранилища ЛАИ УрГУ. Екатеринбург, 2000. Вып. 6. 136 с. (в соавт. с Н. В. Ануфриевой, Н. А. Борисенко, И. В. Починской).

41. Екатеринбургская центральная казенная библиотека в XIX в. // Третьи Татищевские чтения: тез. докл. и сообщ. / ИИиА УрО РАН, Урал. гос. ун-т. Екатеринбург, 2000. С. 296–299.

42. Первая типография в Екатеринбурге // Дизайн и полиграфия. 2000. № 6. С. 42–43.

2001

43. Полиграфические предприятия Екатеринбурга во второй половине XIX в. // Дизайн и полиграфия. 2001. № 1. С. 48–52.

44. «Золотой век» полиграфии. Екатеринбург. Конец XIX — начало XX вв. // Дизайн и полиграфия. 2001. № 3–4. С. 52–55.

45. История о том, как генерал-поручик «заболел животом» или о чем рассказала рукопись из библиотеки архимандрита Иакинфа // Книжная старина Урала / СОУНБ им. В. Г. Белинского. Екатеринбург, 2001. С. 16–21.

46. Книжные собрания дореволюционного Екатеринбурга (частные библиотеки общественного пользования) // Уральский сборник: История. Культура. Религия. Екатеринбург, 2001. Вып. 4. С. 18–27.

47. Амфилохий // Православная энциклопедия. М., 2001. Т. 2: Алексий, человек Божий — Анфим Анхиальский. С. 198.

48. Антоний // Православная энциклопедия. М., 2001. Т. 2: Алексий, человек Божий — Анфим Анхиальский. С. 637.

49. «Шумел-горел пожар…» невьянский (невьянские «огненные разорения» и большой пожар 1890 года) // Очерки истории культуры и быта старого Невьянска. Люди, памятники, документы (К 300-летию города) / Урал. гос. ун-т. Екатеринбург, 2001. С. 225–235.

2002

50. Епископ двух конфессий (материалы для биографии Стефана (Расторгуева)) // Четвертые Татищевские чтения: тез. докл. и сообщ. / ИИиА УрО РАН. Екатеринбург, 2002. С. 91–94.

51. Коллекция рукописных и старопечатных книг музея «Невьянская икона» // Вестник музея «Невьянская икона». Екатеринбург, 2002. Вып. 1. С. 32–55 (в соавт. с И. В. Починской).

52. Иконы «неистинные» и запрещенные (к постановке проблемы) // Вестник музея «Невьянская икона». Екатеринбург, 2002. Вып. 1. С. 82–97.

53. Екатеринбургская управа золотых и серебряных дел ремесла в конце XVIII — первой четверти XIX вв. // Екатеринбург: от завода-крепости к евразийской столице: матлы Всеросс. научн.-практ. конф. Екатеринбург, 2002. С. 159–161.

54. Славяно-Беловодская иерархия. Материалы к истории затянувшейся мистификации // Сибирь на перекрестье мировых религий: мат-лы Межрегион. научн.-практ. конф. памяти М. И. Рижского / Новосиб. гос. ун-т. Новосибирск, 2002. С. 124–126.

55. Библиотека Екатеринбургского общества взаимного вспоможения приказчиков // Библиотеки Урала XVIII–XX вв.: сб. ст. / СОУНБ им. В. Г. Белинского. Екатеринбург, 2002. С. 12–28.

56. Крестьянский сын — «потомок князей Югорских» // Родина. 2002. Спец. вып. Тропою стран полуночных. С. 103–106.

2003

57. Моя полиция меня бережет… // Екатеринбург: листая страницы столетий (1723–2003). Екатеринбург, 2003. С. 33.

58. Как Шарташ «выпускали» // Екатеринбург: листая страницы столетий (1723–2003). Екатеринбург, 2003. С. 70.

59. У меня зазвонил телефон // Екатеринбург: листая страницы столетий (1723–2003). Екатеринбург, 2003. С. 80.

60. Поморцы и старопоморцы Ялуторовского уезда Тобольской губернии в XIX — начале XX вв. // Уральский сборник: История. Культура. Религия. Екатеринбург, 2003. Вып. 5. С. 246–260.

61. Ювелирное искусство в Екатеринбурге в период его расцвета (конец XVIII — первая четверть XIX вв.) // Проблемы истории России. Екатеринбург, 2003. Вып. 5. С. 384–407.

62. Каталог редкой и старопечатной книги научной библиотеки Ямало-Ненецкого окружного музейно-выставочного комплекса им. И. С. Шемановского. Салехард, 2003. 176 с. (в соавт. с И. В. Починской).

63. Книжные сокровища Югры: рукописные и старопечатные книги из собраний города Ханты-Мансийска. Екатеринбург, 2003. 496 с. (в соавт. с колл. авт.).

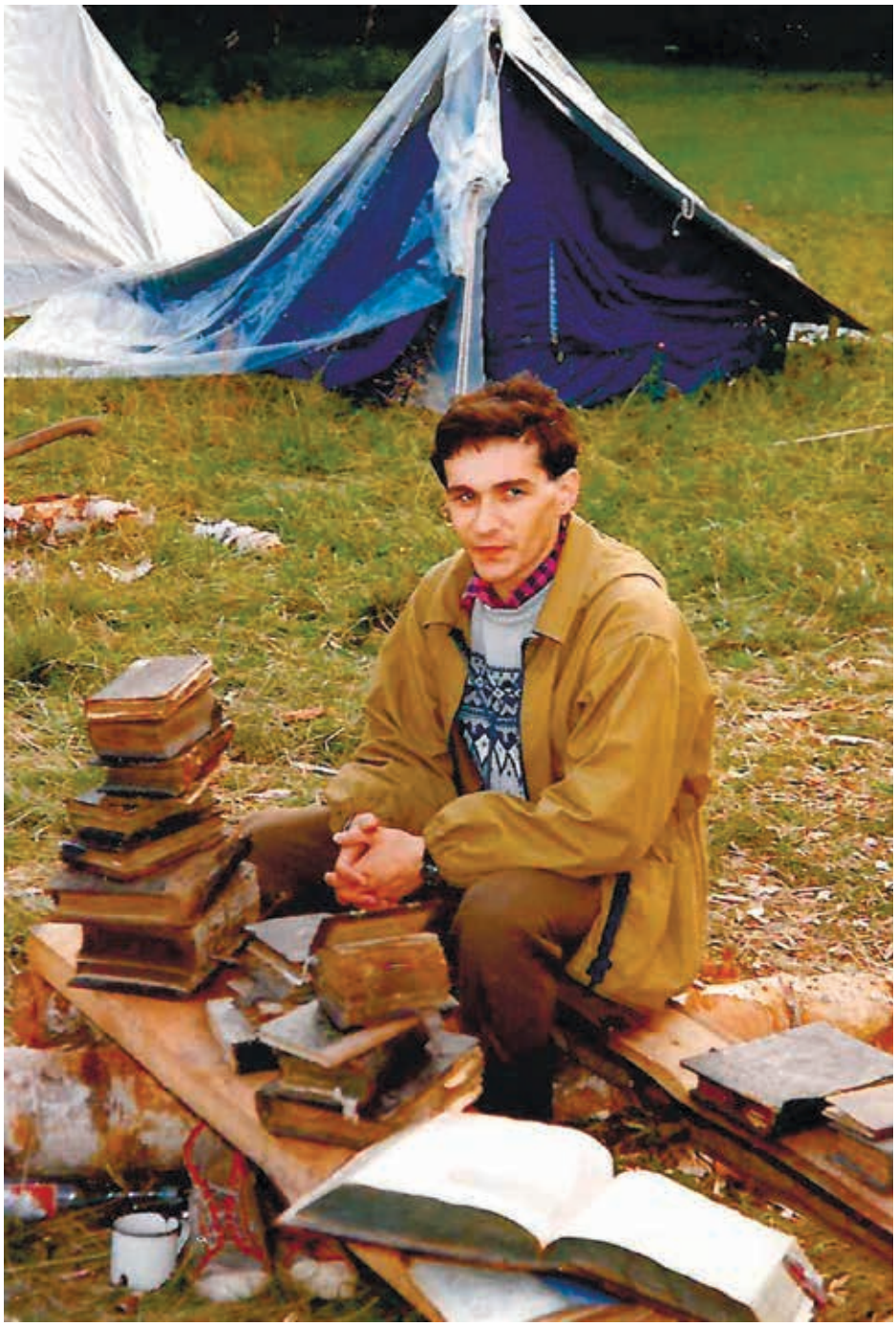
2004

64. В. Н. Татищев как заказчик литературы для екатеринбургского духовенства и горно-заводских школ (1735 г.) // Документ. Архив. История. Современность. Екатеринбург, 2004. Вып. 4. С. 100–118 (в соавт. с А. М. Софроновой).

65. Ассортимент изделий екатеринбургских ювелиров в конце XVIII — первой трети XIX вв. // Ювелирное и камнерезное искусство: тез. докл. научн.-практ. конф. Екатеринбург, 2004. С. 9–12.

2005

66. Старообрядческие скиты в «Урминских пределах» (страница из истории староверия в Пермской губернии) // Проблемы истории России. Екатеринбург, 2005. Вып. 6. С. 284–294.



В экспедиционном лагере. *1991 г.*

In the expedition camp. 1991



С экспедиционным отрядом. *2000 г.*

Among the members of the expedition team. *2000*



Занятия со студентами в ЛАИ. *2017 г.*

Classes with students at the Laboratory of Archeographical Studies. *2017*



Выступление на конференции «Уральские археографические чтения». 2018 г.

Presentation at the Conference "Ural Archaeographic Readings". 2018



В Гребенщиковской старообрядческой общине в Риге.
Экскурсию ведет преподаватель Гребенщиковского духовного училища Азий Исаевич Иванов. *2019 г.*

At the Grebenshchikov Old Believer community in Riga, with a teacher of the Grebenshchikov Theological School, Aziy Isaevich Ivanov as a guide. *2019*



На конференции в Тарту с Н. А. Морозовой, ведущим научным сотрудником Института литовского языка (Вильнюс), и В. В. Никоновым, депутатом сейма Латвийской Республики, председателем совета Резекнекской кладбищенской старообрядческой общины. *2019 г.*

At the conference in Tartu with N. A. Morozova, leading researcher at the Institute of the Lithuanian Language (Vilnius), and V. V. Nikonov, a deputy of the Saeima of the Republic of Latvia and Chairman of the Council of the Rezekne Cemetery Old Believer community. *2019*



Экскурсия в ЛАИ для гостей из Китая. *2024 г.*

Excursion to the Laboratory for guests from China. *2024*

67. Шарташ — старообрядческий рай (из истории «шарташской веры» на Урале в XVIII — перв. пол. XIX вв.) // Общественная мысль и традиции русской духовной культуры в исторических и литературных памятниках XVI–XX вв. Новосибирск, 2005. (Археография и источниковедение Сибири; вып. 24). С. 343–352.

68. Гармоника // Культура российской провинции. Екатеринбург, 2005. С. 76–90.

69. Старообрядческие скиты в Ревдинской волости Екатеринбургского уезда // Уральский сборник: История. Культура. Религия. Екатеринбург, 2005. Вып. 6. С. 28–40.

70. Сводный каталог книг гражданской печати XVIII — первой четверти XIX в. в собраниях Урала. Екатеринбург, 2005. Т. 1. 528 с. (в соавт. с Е. П. Пироговой).

2006

71. У подножия Шайтан-горы // Дети горы Благодать: культурно-исторические очерки. Екатеринбург, 2006. С. 228–292.

72. Дневник Нижнетуринской барышни // Дети горы Благодать: культурно-исторические очерки. Екатеринбург, 2006. С. 380–424.

73. «Найди ящерицу живую желтую и положи ее в ртуть…» (Сборники рецептов для художественных работ из собрания Лаборатории археографических исследований УрГУ) // Вестник музея «Невьянская икона». Екатеринбург, 2006. Вып. 2. С. 57–77.

74. Нижегородское Евангелие 1613 г. Описание экземпляров // Вестник музея «Невьянская икона». Екатеринбург, 2006. Вып. 2. С. 168–183 (в соавт. с А. Г. Мосиным, И. В. Починской).

75.Кондинский край XVI — начала XX вв. в документах, описаниях, записках путешественников, воспоминаниях / Урал. гос. ун-т. Екатеринбург, 2006. 388 с. (в соавт. с колл. авт.).

2007

76. Уральские противораскольнические миссионеры — бывшие старообрядцы // Уральский исторический вестник. 2007. № 17. С. 28–39.

77. Для «поспешности письмоводства» // Екатеринбург: рекорды и достижения. Екатеринбург, 2007. С. 51–52.

78. Первая книга Екатеринбурга // Екатеринбург: рекорды и достижения. Екатеринбург, 2007. С. 52–53.

79. «Икар» екатеринбургского неба // Екатеринбург: рекорды и достижения. Екатеринбург, 2007.С. 69–70.

2008

80. Наречен в честь святой Екатерины… // Екатеринбург: рекорды и достижения. Екатеринбург, 2008. С. 48–49.

81. Моя полиция меня бережет // Екатеринбург: рекорды и достижения. Екатеринбург, 2008. С. 52–53.

82. Первая общественная библиотека Екатеринбурга // Екатеринбург: рекорды и достижения. Екатеринбург, 2008. С. 53–54.

83. Как первый епископ Екатеринбургский пожар тушил // Екатеринбург: рекорды и достижения. Екатеринбург, 2008. С. 54–55.

84. «Екатеринбург» от парохода до атомохода // Екатеринбург: рекорды и достижения. Екатеринбург, 2008. С. 64–65.

85. «У меня зазвонил телефон…» // Екатеринбург: рекорды и достижения. Екатеринбург, 2008. С. 67–68.

86. На дворе — трава, на траве — дрова… // Екатеринбург: рекорды и достижения. Екатеринбург, 2008. С. 69–70.

87. Кинематограф в Екатеринбурге // Екатеринбург: рекорды и достижения. Екатеринбург, 2008. С. 70–71.

88. Последние священники уральских беглопоповцев (1820-е–1830-е гг.) // Россия и мир: панорама исторического развития: сб. научн. ст., посв. 70-летию исторического факультета Уральского государственного университета им. А. М. Горького. Екатеринбург, 2008. С. 604–611.

89. Коллекционирование икон в России // Святые образы России: православные и старообрядческие иконы из коллекции Уральской горно-металлургической компании. Екатеринбург, 2008. С. 11–27.

90. «Медь Богу служит…». Очерк истории русского культового медного литья // Русское медное литье: избранные памятники в собраниях Урала. Екатеринбург, 2008. С. 7–26.

2009

91. «Кто, яко Бог?» (К истории почитания архангела Михаила на Урале и в Западной Сибири) // Архангел Михаил. Альбом-каталог. Екатеринбург, 2009. С. 149–165.

92. «Поле битвы духовной» — Китай (Из истории полемики между старообрядцами и новообрядцами в 1930-е гг.) // Уральский исторический вестник. 2009. № 2. С. 152–156.

93. «Грозных сил Воевода» (о распространении культа почитания архангела Михаила на Урале и в Западной Сибири) // Урал в зеркале тысячелетий. Екатеринбург, 2009. Кн. 1. С. 76–90.

94. Параллельные структуры управления в Тобольской губернии // Сибирская, Тобольская, Тюменская губерния: исторический опыт и современные управленческие практики: докл. и сообщ. Всеросс. научн.-практ. конф., посв. 300-летию образования Сибирской губернии / Тюменский гос. ун-т. Тюмень, 2009. С. 56–60.

2010

95. Гуслицкие старообрядцы — уральские иконописцы // Православие в судьбе Урала и России: история и современность: мат-лы Всеросс. научн.-практ. конф. / ИИиА УрО РАН. Екатеринбург, 2010. С. 180–184.

96. О старообрядческой рукописи из собрания музея «Невьянская икона» // Вестник музея «Невьянская икона». Екатеринбург, 2010. Вып. 3. С. 139–149.

97. О первом изображении Екатеринбурга // Екатеринбург: рекорды и достижения. Екатеринбург, 2010. С. 52–53.

98. «Без бумажки ты — букашка…» // Екатеринбург: рекорды и достижения. Екатеринбург, 2010. С. 54.

99. Не по дням, а по часам… // Екатеринбург: рекорды и достижения. Екатеринбург, 2010. С. 59.

100. «Прусский поданный» — лидер «оперативной полиграфии» дореволюционного Екатеринбурга // Екатеринбург: рекорды и достижения. Екатеринбург, 2010. С. 62–63.

101. Повесть о том, как Петр Николаевич поссорился с Иваном Егоровичем (из истории книжной торговли в старом Екатеринбурге) // Екатеринбург: рекорды и достижения. Екатеринбург, 2010. С. 65–66.

102. Уникат с книжной полки // Екатеринбург: рекорды и достижения. Екатеринбург, 2010. С. 68.

2011

103. Очерк по истории уральского иконописания // «Писан бысть сей святый образ в Невьянском заводе». Альбом-каталог частной коллекции В. В. Маслакова. Екатеринбург, 2011. Т. 1. С. 10–84.

104. ЭтноЭкспедиция «Урал — 2011» // Уральский исторический вестник. 2011. № 4 (33). С. 131–135 (в соавт. с А. В. Головневым, Е. В. Переваловой).

2012

105. «Ни о чем их поп не тужит во часовне у них служит…» (заметки об антистарообрядческой пародийной песне XIX в.) // Историческая динамика российских нравов: консерватизм и модернизация: мат-лы Всеросс. конф. с междунар. уч. / Урал. фед. ун-т. Екатеринбург, 2012. С. 11–16.

106. «И вскоре раскол здесь необычайно усилился» (к истории старообрядчества Красноуфимского уезда) // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2012. Вып. 2 (4). С. 86–110.

107. О новом Иконописном подлиннике в Древлехранилище ЛАИ УрФУ и его владельце // Информационное обеспечение науки: новые технологии: сб. научн. тр. Екатеринбург, 2012. С. 365–371.

2013

108. «Верх-Нейвинский завод есть коренное место по существу раскола» // Вестник музея «Невьянская икона». Екатеринбург, 2013. Вып. 4. С. 169–185.

109. Забытый исследователь Урала (Николай Семенович Смородинцев и его «История Невьянского завода») // Вестник музея «Невьянская икона». Екатеринбург, 2013. Вып. 4. Прил. С. 6–21.

110. «Ревнители древлего благочестия» (очерк истории верхнетагильского старообрядчества) // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2013. Вып. 1 (5). С. 178–214 (в соавт. с Ю. В. Боровик).

2014

111. История Кунары. Об уральской деревне Кунара и не только… // Домик в Кунаре: цветы и голуби кузнеца Кириллова. Екатеринбург, 2014. С. 163–173.

112. Первые беглые священники уральских старообрядцев // Православие в славянском мире: история, культура, язык. Olsztyn, 2014. (Fontes Slavia Orthodoxa; iss. I). С. 84–94.

113. «Висимская слобода» и Висимо-Шайтанский завод // Урал индустриальный. Бакунинские чтения: индустриальная модернизация Урала в XVIII–XXI вв.: мат-лы XII Всерос. научн. конф., посв. 90-летию заслуженного деятеля науки России, доктора исторических наук, профессора А. В. Бакунина. Екатеринбург, 2014. Т. 1. С. 345–354.

114. «Невьянская икона» в контексте истории уральского старообрядчества // «Невьянское чудо». Альбом-каталог выставки в МГОМЗ «Коломенское — Измайлово — Лефортово — Люблино». М., 2014. С. 5–15.

115. Первоуральск // Большая российская энциклопедия. М., 2014. Т. 25: П — Пертурбационная функция. С. 610.

116. Полевской // Большая российская энциклопедия. М., 2014. Т. 26: Перу — Полуприцеп. С. 631.

117. Священническое «старейшинство» уральских беглопоповцев во второй четверти — середине XVIII в. // Церковь. Богословие. История: мат-лы II Всеросс. научн.-богосл. конф. Екатеринбург, 2014. С. 20–27.

2015

118. О типологии старообрядческих скитов на Урале // Церковь. Богословие. История: мат-лы III Междунар. научн.-богослов. конф. Екатеринбург, 2015. С. 50–57.

119. Институты наставников и духовных отцов уральских старообрядцев в середине XIX — начале XX вв. // Православная культура вчера и сегодня. Olsztyn, 2015. (Fontes Slavia Orthodoxa; iss. II). С. 215–233.

120. Североуральск // Большая российская энциклопедия. М., 2015. Т. 29: Румыния — Сен-Жан-де-Люз. С. 654.

121. Серов // Большая российская энциклопедия. М., 2015. Т. 30: Сен-Жерменский мир 1679 — Социальное обеспечение. С. 96.

2016

122. Сухой Лог // Большая российская энциклопедия. М., 2016. Т. 31: Социальное партнерство — Телевидение. С. 470.

123. Сысерть // Большая российская энциклопедия. М., 2016. Т. 31: Социальное партнерство — Телевидение. С. 508–509.

124. Тавда // Большая российская энциклопедия. М., 2016. Т. 31: Социальное партнерство — Телевидение. С. 541.

125. Талица // Большая российская энциклопедия. М., 2016. Т. 31: Социальное партнерство — Телевидение. С. 606.

126. История жизни уральского скитника // Документ. Архив. История. Современность: мат-лы VI Междунар. научн.-практ. конф. / Урал. фед. ун-т. Екатеринбург, 2016. С. 219–221.

127. Появление зверя // TATLIN News. 2016. № 99. С. 34–46.

2017

128. О Невьянском соборе 1741/1742 г. // Проблемы сохранения отечественной духовной культуры в памятниках письменности XVI–XXI в. Новосибирск, 2017. (Археография и источниковедение Сибири; вып. 36). С. 301–306.

129. «Подсвечник воцарился на столе, пленяя завершенностью ансамбля…»: каталог коллекции подсвечников В. А. Зеленкова. Екатеринбург, 2017. 124 с.

130. Староверы горнозаводского Урала: страницы истории согласия беглопоповцев / часовенных XVIII — начала XX в. Екатеринбург, 2017. 382 с. (в соавт. с Ю. В. Боровик).

2018

131. Религии на Среднем Урале: информационно-справочное издание. Екатеринбург, 2018. (Средний Урал: народы, культуры, религии; вып. 1). 168 с. (в соавт. с А. Н. Старостиным, П. Е. Суслоновым).

132. «Непристойные иконы» в домах жителей Челябинской округи // Исторический журнал: научные исследования. 2018. № 2. С. 124–137.

133. «В старообрядстве же они все состоят из давних лет, в каковом звании находились отцы их и прадеды…» (из истории староверия в Быньговском селении) // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2018. Вып. 4 (24). С. 290–316.

134. Как уральские староверы Антихриста из Америки ожидали // TATLIN News. 2018. № 90. С. 186–199.

135. Жильбер Сишель-Дюлонг — «исследователь» иконописи старообрядцев Среднего Урала // Традиции русской духовной культуры в памятниках письменности XVI–XX вв. Новосибирск, 2018. (Археография и источниковедение Сибири; вып. 37). С. 192–200.

136. Uralin vanhauskoisten kuparivalokset: alkuperä ja perinne // Metalli-ikonit. Vnosituhantista perinnettä. Tallinn, 2018. P. 76–84.

2019

137. Уральские «пахтеи»: поморцы или странники? // Язык, книга и традиционная культура позднего русского средневековья в науке, музейной и библиотечной работе: тр. IV Междунар. научн. конф. М., 2019. (Мир старообрядчества; вып. 10). С. 441–454.

138. Священнослужители — первые исследователи уральского старообрядчества // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2019. Вып. 3 (27). С. 300–311.

139. Старообрядчество на территории Пермского края // Православная энциклопедия. М., 2019. Т. 55: Пасхальные споры — Петр Дамаскин. С. 461–463 (в соавт. с М. Г. Нечаевым).

140. Народы на Среднем Урале: информационно-справочное издание. Екатеринбург, 2019. (Средний Урал: народы, культуры, религии; вып. 2). 602 с. (в соавт. с А. Н. Старостиным, П. Е. Суслоновым).

141. Традиционная книжная культура русского населения Южного Урала и Зауралья в XVII–XX вв. Екатеринбург, 2019. 508 с. (в соавт. с П. И. Мангилевым, Н. В. Ануфриевой, А. А. Михеевой, И. В. Починской).

2020

142. «Беспоповщина есть здесь особенная…»: из истории старообрядчества Нижнесалдинского завода // Известия Уральского федерального университета. Сер. 2: Гуманитарные науки. 2020. Т. 22, № 1. С. 112–126.

143. Русские «службы» Н. Г. Спафария-Милеску // Диалог со временем. 2020. Вып. 73. С. 241–253.

144. Редкое дореволюционное издание о Богоявленском соборе г. Екатеринбурга // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2020. № 4 (32). С. 317–323.

145. Книги и книжность севера Западной Сибири в XVII — начале XX в. // Очерки истории Ханты-Мансийского автономного округа — Югры (к 90-летию со дня образования Ханты-Мансийского автономного округа — Югры и 900-летию первого упоминания Югры в русских летописях). М.; Ханты-Мансийск, 2020. С. 241–253.

2021

146. Старообрядчество Свердловской области // Православная энциклопедия. М., 2021. Т. 62: Свенская Печерская икона Божией Матери — Сергий. С. 44–47.

147. Уральское скитничество и ялуторовские купцы Колмаковы // Большое городище: Тюменский элитный клуб краеведов. 2021. № 7–8. С. 72–78.

148. «Воздастся каждому по делам его…»: из истории православного мировоззрения (на материалах старообрядческой литературы). Екатеринбург, 2021. 164 с. (в соавт. с П. И. Мангилевым, Н. В. Ануфриевой, И. В. Починской, А. А. Михеевой).

149. Конфессиональные культуры народов Среднего Урала: религиозные сооружения и сакральные места: информационно-справочное издание. Екатеринбург, 2021. (Средний Урал: народы, культуры, религии; вып. 3). 244 с. (в соавт. с А. Н. Старостиным, П. Е. Суслоновым).

2022

150. Этноконфессиональные отношения в региональном социуме: история и современность. Екатеринбург, 2022. 143 с. (в соавт. с коллективом авторов).

151. К истории уральского каменного дела и его терминологии: кому посвящены тальяны? // Известия Уральского федерального университета. Сер. 2: Гуманитарные науки. 2022. Т. 24, № 3. С. 82–98 (в соавт. с Е. Л. Березович).

2023

152. Мариинск и Краснояр — села Ревдинского городского округа. Екатеринбург, 2023. 284 с. (в соавт. с С. Г. Новиковым, Т. А. Новиковой).

153. Традиционная книжная культура русского населения Вятского края XVII–XX веков. Екатеринбург, 2023. 502 с. (в соавт. с коллективом авторов).

154. Уральские скитники в «чулымской и колыванской тайге» (из истории старообрядчества Томской области в конце XIX — первой трети XX вв.) // Вестник антропологии. 2023. № 2. С. 184–194.

155. Малоизвестный источник по истории екатеринбургских старообрядцев белокриницкой иерархии 1860-х — начала 1880-х гг. // Память о прошлом в письменных источниках XVII–XX вв. Новосибирск, 2023. (Археография и источниковедение Сибири; вып. 42). С. 370–381.

2024

156. «Малые центры» старообрядчества горнозаводского Урала. Екатеринбург, 2024. 396 с.

157. О строении книжном. Екатеринбург, 2024. 160 с. (в соавт. с коллективом авторов).

2025

158. «Читали-читали и всю книжку исчеркали…»: реконструкция истории бытования книги по записям (археографический этюд) // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2025. № 52. С. 279–296.

159. Часовенное согласие // Православная энциклопедия. М., 2025. Т. 74: Христофор Алексеевич Надеждин — Швейцария. С. 316–323.

2026

160. Православный дорожник по Сибирскому тракту (Свердловская область). Екатеринбург, 2026. 116 с.

161. «Она остается навсегда в поморской вере, которую признает настоящею христианскою» (старообрядцы Верхнетуринского завода и его окрестностей) // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2026. № 54. С. 158–173.

Литература

Белобородов С. А. К истории бытования сочинений Н. Г. Спафария на Урале и в Сибири // Книга в культуре Урала XVI–XIX вв. Свердловск, 1991. С. 44–51.

Белобородов С. А. Деятельность Н. Г. Спафария-Милеску в России (1678–1707 гг.) // Ежегодник НИИ РК УрГУ. 1995–1996. Екатеринбург, 1997. С. 4–27.

Белобородов С. А. Православный дорожник по Сибирскому тракту (Свердловская область). Екатеринбург, 2026.

Покровский Н. Н. Анатолий Тимофеевич Шашков — историк, источниковед, археограф // Шашков А. Т. Избранные труды / отв. ред. И. В. Починская. Екатеринбург, 2013. С. 6–10.

References

Beloborodov S. A. On the History of the Circulation of N. G. Spafarii's Works in the Urals and Siberia. *The Book in the Culture of the Urals, 16th – 19th Centuries.* Sverdlovsk, 1991, pp. 44–51. (In Russ.)

Beloborodov S. A. et al. The Activity of N. G. Spafary-Milescu in Russia (1678–1707). *Yearbook of the Research Institute for Regional Culture, Ural State University, 1995–1996*. Ekaterinburg, 1997, pp. 14–27. (In Russ.)

Beloborodov S. A. *An Orthodox Guidebook along the Siberian Route (Sverdlovsk Oblast).* Ekaterinburg, 2026. (In Russ.)

Pokrovsky N. N. Anatoly Timofeevich Shashkov — Historian, Source Reseacher, and Archaeographer. *Shashkov A. T. Selected Works.* Ed. I. V. Pochinskaya Ekaterinburg, 2013, pp. 6–10. (In Russ.)

Вестник Екатеринбургской духовной семинарии
2026. № 55

Над выпуском работали

Перевод аннотаций на англ. язык: *С. В. Жданова*
Дизайн и верстка: *игумен Аркадий (Логинов)*
Технические редакторы: *С. Ю. Акишин, С. И. Аллерборн*
Корректор: *Е. Ю. Алексеева*

Оригинал-макет подготовлен издательским отделом ЕДС

Мнение авторов может не совпадать с мнением редакции

16+

ПИ № ФС77–42826 от 01 декабря 2010 г.
Дата подписания в печать: 30.09.2026
Дата выхода в свет: 23.10.2026. Формат 70×100/16
Бумага офсетная. Вставка ил. на мелованной бумаге
Гарнитура Minion Pro
Печать офсетная. Усл. печ. л. 25,8
Тираж 500 экз. Заказ № 8519
Цена свободная

Отпечатано в типографии ООО «Издательство ИваПресс»
620049, г. Екатеринбург, ул. Сыромолотова, д. 24, оф. 198
Тел.: (343) 362-91-16

ISSN 2224-5391

