

**Журнал основан ректором
Санкт-Петербургской Духовной Академии
архимандритом Григорием (Постниковым)
в 1821 г.**



**The Journal was founded in 1821
by Archimandrite Gregory (Postnikov),
Rector of Saint Petersburg Theological Academy**

SAINT PETERSBURG THEOLOGICAL ACADEMY

Khristianskoye Chteniye
[Christian Reading]

№ 4, 2021

Scientific Journal

Theology. Philosophy. History

Publishing House of Saint Petersburg
Theological Academy
2021

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

**ХРИСТИАНСКОЕ
ЧТЕНИЕ**

№ 4, 2021

Научный журнал

Теология. Философия. История

Санкт-Петербург
Издательство СПбДА
2021 год

UDC 281.93(051)

The Edition is recommended by the Publishing
Council of the Russian Orthodox Church
IS R21-118-0432

The journal is included in the list of periodical editions accepted by VAK
(Vysshaya Attestatsionnaya Komissiya) [Higher Attestation Commission] since 29 December, 2015

Specializations: 07.00.02 – Domestic History (Historical Sciences),
09.00.03 – History of Philosophy (Philosophical Sciences), 26.00.01 – Theology (Theology)

Chief editor

Bishop of Peterhof Siluan (Nikitin Sergey Sergeevich)
PhD in Theology, Rector of the St. Petersburg Theological Academy

Deputy Chief Editor

Archpriest Konstantin Alexandrovich Kostromin
PhD in Theology, PhD in History,
Vice-Rector for Scientific and Theological Work,
St. Petersburg Theological Academy

ISSN 1814-5574 (Print)
ISSN 2686-908X (Online)

© Article authors, 2021
© Saint Petersburg Theological Academy, 2021

УДК 281.93(051)
ББК 86.372.24я5
Х93

Рекомендовано к публикации
Издательским советом Русской Православной Церкви
ИС P21-118-0432

Журнал включен в перечень ВАК с 29.12.2015
(«Перечень рецензируемых научных изданий, в которых должны быть
опубликованы основные научные результаты на соискание ученой степени
кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук»)
по группам специальностей: 07.00.02 – Отечественная история (исторические науки),
09.00.03 – История философии (философские науки), 26.00.01 – Теология (теология)

Главный редактор
епископ Петергофский Силуан
(Никитин Сергей Сергеевич),
кандидат богословия,
ректор Санкт-Петербургской духовной академии

Заместитель главного редактора
протоиерей Константин Александрович Костромин,
кандидат богословия, кандидат исторических наук,
проректор по научно-богословской работе
Санкт-Петербургской духовной академии

Х93 Христианское чтение : научный журнал / Санкт-Петербургская духовная академия. — СПб. : Изд-во СПбДА, 1821–1917, 1991– .
№ 4 [сентябрь–октябрь] : Теология. Философия. История. — 2021. — 508 с.

УДК 281.93(051)
ББК 86.372.24я5

ISSN 1814-5574 (Print)
ISSN 2686-908X (Online)

© Авторы статей, 2021
© Санкт-Петербургская Духовная Академия, 2021

THE EDITORIAL COUNCIL

1. *Metropolitan Kliment of Kaluga and Borovsk (Kapalin German Mikhailovich)*, Doctor of Historical Sciences, Candidate of Theology, Kaluga Diocese (ruling bishop), Publishing Council of the Russian Orthodox Church (Chairman), Kaluga Theological Seminary (Rector);

2. *Bishop Seraphim of Istra (Amel'chenkov Vladimir Leonidovich)*, Candidate of Historical Sciences, Doctor of Theology;

3. *Archimandrite Sergius (Akimov Vitaly Viktorovich)*, Doctor of Theology, Plenipotentiary Representative of the Moscow Patriarchate for Negotiations with Higher Educational Institutions of Western Europe (Italy);

4. *A. A. Dorskaya*, Doctor of Juridical Sciences, Candidate of Historical Sciences, Professor, North-West Branch of the Russian State University of Justice;

5. *Priest Vačlav Ježek*, Doctor of Philosophy, Professor of Byzantine Theology and Philosophy at the Orthodox Theological Faculty of the University of Prešov, Slovakia;

6. *Archpriest Vladimir Khulap*, Doctor of Theology, Saint Petersburg Theological Academy;

7. *D. I. Makarov*, Doctor of Philosophical Sciences, Assistant Professor, Urals Mussorgsky State Conservatory;

8. *Priest Ermenegildo Manicardi*, Doctor of Theology, Rector of Capranica College, Professor at the Faculty of Theology of the Pontifical Gregorian University in Rome, Italy;

9. *Yu. V. Ospennikov*, Doctor of Juridical Sciences, Candidate of Historical Sciences, Korolev Samara State Aerospace University;

10. *I. P. Paert*, PhD, Senior Research Fellow, School of Theology and Religious Studies;

11. *A. V. Petrov*, Doctor of Historical Sciences, Professor, Saint Petersburg Theological Academy;

12. *Vladislav Puzović*, Doctor of Theology, Extraordinary Professor of the Orthodox Theological Faculty of the University of Belgrade (Serbia);

13. *M. V. Shkarovsky*, Doctor of Historical Sciences, Professor, Chief Archivist of the Central State Archives of St. Petersburg (TSGA);

14. *D. V. Shmonin*, Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Vice-Rector for Research of the SS Cyril and Methodius Institute of Post-Graduate Studies;

15. *V. K. Shokhin*, Doctor of Philosophy, Professor, Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences;

16. *R. V. Svetlov*, Doctor of Philosophy, Professor, Director of the Institute of Human Philosophy, A. I. Herzen Russian State Pedagogical University;

17. *Eleni Vlachopoulou*, Doctor of Archaeology, Professor of the University Ecclesiastical Academy in Thessaloniki, Greece;

18. *A. B. Yegorov*, Doctor of Historical Sciences, Professor, Saint Petersburg Theological Academy.

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

1. *Митрополит Калужский и Боровский Климент (Капалин Герман Михайлович)*, доктор исторических наук, кандидат богословия, Калужская епархия (правлящий архиерей), Издательский Совет Русской Православной Церкви (председатель), Калужская духовная семинария (ректор);
2. *Епископ Истринский Серафим (Амельченков Владимир Леонидович)*, кандидат богословия, доктор теологии, кандидат исторических наук;
3. *Архимандрит Сергей (Акимов Виталий Викторович)*, доктор богословия, полномочный представитель Московского Патриархата по взаимодействию с высшими учебными заведениями Западной Европы (Италия);
4. *Елени Влахопулу (Eleni Vlachopoulou)*, доктор археологии, профессор Высшей церковной академии г. Салоник (Греция);
5. *Александра Андреевна Дорская*, доктор юридических наук, кандидат исторических наук, профессор, Северо-Западный филиал Российского государственного университета правосудия;
6. *Алексей Борисович Егоров*, доктор исторических наук, профессор, Санкт-Петербургская Духовная Академия;
7. *Священник Вацлав Ежек (Václav Ježek)*, доктор философии, профессор византийского богословия и философии Православного богословского факультета в Университете г. Прешова (Словакия);
8. *Дмитрий Игоревич Макаров*, доктор философских наук, доцент, Уральская государственная консерватория им. М. П. Мусоргского;
9. *Священник Эрменеджильдо Маникарди (Ermenegildo Manicardi)*, доктор теологии, ректор колледжа Капраника, профессор богословского факультета Папского Григорианского университета г. Рима (Италия);
10. *Юрий Владимирович Оспенников*, доктор юридических наук, кандидат исторических наук, Самарский национальный исследовательский университет имени академика С. П. Королева;
11. *Алексей Владимирович Петров*, доктор исторических наук, профессор, Санкт-Петербургская Духовная Академия;
12. *Владислав Пузовић*, доктор богословских наук, экстраординарный профессор Православного богословского факультета Университета в Белграде (Сербия);
13. *Ирина Петровна Пярт*, PhD, старший научный сотрудник, Школа теологии и религиоведения, Тартуский университет;
14. *Роман Викторович Светлов*, доктор философских наук, профессор, Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена;
15. *Протоиерей Владимир Хулап*, доктор богословия, Санкт-Петербургская Духовная Академия;
16. *Михаил Витальевич Шкаровский*, доктор исторических наук, профессор, Санкт-Петербургская Духовная Академия;
17. *Дмитрий Викторович Шмонин*, доктор философских наук, профессор, Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия;
18. *Владимир Кириллович Шохин*, доктор философских наук, профессор, Институт философии Российской академии наук.

СОДЕРЖАНИЕ

К 200-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ ФЁДОРА МИХАЙЛОВИЧА ДОСТОЕВСКОГО

<i>Т. А. Касаткина.</i> Роман Ф. М. Достоевского «Идиот»: о высшей и низшей природе человека.....	14
<i>Священник Пётр Шитиков, Т. Ю. Никитина.</i> Евангельский концепт «жизнь вечная» в осмыслении Ф. М. Достоевского.....	31
<i>С. А. Исаев.</i> Достоевский и лютеранство.....	44

ТЕОЛОГИЯ

<i>Священник Димитрий Артёмкин.</i> Когда Писание и Предание стали священными? К истории терминологии отечественного богословия.....	50
<i>Иеромонах Мефодий (Зинковский).</i> Проблемы теодицеи и апокатастасиса и богословие ипостасной свободы.....	62
<i>А. В. Ситников, архимандрит Георгий (Бучма).</i> Николай Бердяев и проблемы православного учения о человеке (понятия «личность» и «индивидуальность»).....	76
<i>И. В. Головина.</i> Богословское осмысление основных категорий персонализма Густава Тейхмюллера.....	85
<i>С. В. Лапшин.</i> Проблема происхождения души в учении преподобного Анастасия Синаита в контексте византийской патрологии.....	97
<i>А. Р. Фокин.</i> Учение свт. Амвросия Медиоланского о Логосе как творческой Премудрости и Силе в контексте античной и патристической космологии.....	107
<i>Священник Даниил Горячев.</i> Богословская антиномия: теология или теоэстетика?.....	125
<i>Священник Михаил Легеев.</i> Типология исторического развития: персона, социум, универсум. Метод исследования.....	137
<i>Священник Константин Лазукин.</i> Светское право, правообразование в христианской биоэтике и ЭКО.....	162
<i>И. А. Кошелев.</i> Пролог Евангелия от Иоанна: Патрологическая аргументация в «Апологии» Эразма Роттердамского.....	175

Библиестика

<i>Священник Михаил Юров.</i> Библейская антропология: ветхозаветное учение о сотворении человека из праха земного (Быт 2:7). Истоки, значение, богословская рефлексия в христианской и иудейской традиции.....	186
---	-----

Церковное право

- А. Ю. Митрофанов.* Анна Комнина (1083–1153/54)
как защитница классического римского права. К вопросу
о превращении выборной монархии в наследственную..... 198

История церковного права Древней Руси

- С. Н. Артёмов, П. И. Гайдено.* К истории одного канонического памятника.
О возможных причинах появления «Канонических ответов»
митрополита Иоанна Продома 215
- Р. Ю. Почекаев.* Жития русских князей XIII в. как источник сведений
об ордынском судебном процессе 227

Научная жизнь. Poleмика

- Ю. В. Ерохина.* Рецензия на монографию Ю. В. Оспенникова, П. И. Гайдено
«Церковный суд на Руси XI–XIV веков. Исторический и правовой аспекты»
(СПб. : Изд-во СПбПДА, 2020. — 260 с.)..... 238

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

- И. С. Ионов.* Истоки философии избрания
и доктрины предопределения..... 249
- Д. И. Макаров.* Об использовании новейших модальных логик
для построения абстрактных моделей коммуникации
и о применении последних к философии Феодора Метохита (XIV в.) 258
- А. П. Соловьев.* Идеи П. А. Милославского в контексте
казанской духовно-академической философии:
от исторической апологетики к теоцентрическому позитивизму274

Научная жизнь. Poleмика

- Ю. Д. Смирнова, Р. Р. Фазлеева.*
Философия религии на пути к религиологии
(рецензия на монографию М. Н. Ерьсько «Язык религии:
смысл и символ (опыт онтосемантического анализа)» 286

ИСТОРИЧЕСКИЕ НАУКИ

- Митрополит Климент (Капалин).* Преподобный Герман Аляскинский
и правители Российско-американской компании..... 296
- Священник Илья Бурдуков.* Коллективный портрет
провинциального священнослужителя в период «хрущевской оттепели»
(по материалам Смоленской области) 305
- С. Р. Шигапов.* Блюститель правоверия: император Николай I
в жизни Русской Православной Церкви.....315

<i>Диакон Сергей Кульпинов. История обновленческого раскола в источниках личного происхождения, принадлежащих перу «архиепископа» Алексия Петровича Копытова.....</i>	327
<i>С. А. Маньков. Настоятель Царскосельской придворной церкви протоиерей Иоанн Спиридонович Цвинева (1823–1903)</i>	339
<i>М. В. Шкаровский. Петербургские старообрядцы, не имеющие священства, в 1941–2020 гг.</i>	355
<i>Протоиерей Александр Берташ. Первоначальные храмы и некрополь Пюхтицкого Успенского женского монастыря</i>	375
<i>Священник Александр Мазырин. Обновленческий раскол и собор обновленцев 1923 г. глазами православного епископата, близкого Патриарху Тихону</i>	392
<i>А. А. Манохин. Собор 1490 г. как основа конструирования «ереси жидовствующих»</i>	412
<i>И. В. Воронцова. Кооперативное Товарищество духовных писателей «Соборный разум» (1918) и его газетно-журнальная печать</i>	431
<i>С. А. Французов. Переписка митрополита Амидского Макария с архимандритом Порфирием (Успенским).....</i>	449
<i>И. Н. Смирнова. Судьба домовых храмов Петрограда в 1918–1922 гг. (по материалам документов ЦГАЛИ СПб)</i>	466
<i>И. К. Петрович. Законотворческая деятельность депутатов от либеральных политических партий по религиозному вопросу в Государственной думе Российской империи (1906–1917 гг.).....</i>	474
<i>Игумен Лука (Степанов). Крестьянские восстания 1918 г. и сельское духовенство (на материалах Рязанской губернии).....</i>	483

Научная жизнь. Poleмика

<i>Д. М. Володихин. К вопросу о вестернизации Константинопольской империи при Комнинах</i>	490
<i>И. В. Петров, А. С. Пученков. Из когорты последних: научная биография омского протоиерея Василия Инфантьева. Рецензия на книгу: Сушко А. В. Жизнь, служение и подвиг священника Василия Феофановича Инфантьева. Омск: Амфора, 2021. 440 с.....</i>	495

CONTENTS

FOR THE 200TH ANNIVERSARY OF THE BIRTH OF FYODOR MIKHAILOVICH DOSTOEVSKY

<i>Tatiana A. Kasatkina. Dostoevsky's Novel The Idiot: On the Higher and Lower Nature of Man</i>	14
<i>Priest Petr Shitikov, Tatyana Yu. Nikitina. The Biblical Concept of Eternal Life in the Interpretation of F. M. Dostoevsky</i>	31
<i>Sergei A. Isaev. Dostoyevsky and Lutheranism</i>	44

THEOLOGY

<i>Priest Dimitry Artemkin. When Did the Scriptures and Tradition become Sacred? On the History of the Terminology of the Russian Orthodox Theology</i>	50
<i>Hieromonk Methody (Zinkovskiy). Problems of Theodicy and Apocatastasis and the Theology of Hypostatic Freedom</i>	62
<i>Alexey V. Sitnikov, Archimandrite Georgy (Buchma). Nikolai Berdyaev and Problems of the Orthodox Christian Doctrine about Man (the Concepts of "Personality" and "Individuality")</i>	76
<i>Ilona V. Golovina. The Theological Understanding of the Main Categories of Gustav Teichmüller's Personalism</i>	85
<i>Sergey V. Lapshin. The Problem of the Origin of the Soul in the Teachings of St. Anastasius of Sinai in the Context of Byzantine Patrology</i>	97
<i>Alexey R. Fokin. The Doctrine of St. Ambrose of Milan on Logos as Creative Wisdom and Power in the Context of Ancient and Patristic Cosmology</i>	107
<i>Priest Daniil Goryachev. Theological Antinomy: Theologics or Theoesthetics?</i>	125
<i>Priest Mikhail Legeev. Typology of Historical Development: Persona, Society, Universe. Research Method</i>	137
<i>Priest Konstantin Lazukin. Secular Law, Lawmaking in Christian Bioethics and IVF</i>	162
<i>Igor A. Koshelev. The Prologue of the Gospel of John: Patristic Argumentation in Erasmus' "Apology"</i>	175

Biblical Studies

<i>Priest Mikhail Iurov. Biblical Anthropology: the Old Testament Teaching of Human Creation from the Dust of the Ground (Gen 2:7). Origins, meaning, and theological reflection in the Christian and Jewish traditions</i>	186
---	-----

Church Law

Andrey Yu. Mitrofanov. Anna Comnena (1083–1153 / 54)
as a Defender of Classical Roman Law. On the Question
of the Transformation of an Elective Monarchy into a Hereditary One..... 198

History of ecclesiastical law in Medieval Russia

Sergey N. Artyomov, Pavel I. Gaidenko. On the History of One Canonical Document.
Possible Reasons for the Appearance of the “Canonical Responses”
of Metropolitan John Prodromus..... 215

Roman Yu. Pochekaev. Hagiographic Biographies (Lives) of Russian Princes
of the 13th Century as a Source of Information on Judicial Proceedings
in the Golden Horde 227

The Scientific Life. Debate

Yulia V. Erokhina. Review of the Monograph by Y. V. Ospennikov, P. I. Gaydenko,
Ecclesiastical Court in Russia in the 11th–14th Centuries. Historical and Legal Aspects
(SPb.: Publishing House of SPbThA, 2020. – 260 p.)..... 238

PHILOSOPHICAL SCIENCES

Igor S. Ionov. The Origins of the Philosophy of Election
and the Doctrine of Predestination..... 249

Dmitry I. Makarov. On the Use of Contemporary Modal Logics
for Building Abstract Patterns of Communication and on the Applicability
of the Latter to Theodore Metochites’ (14th Century) Philosophy 258

Artem P. Solovyev. P. A. Miloslavsky’s Ideas in the Context
of Philosophy at Kazan Theological Academy:
from Historical Apologetics to Theocentric Positivism 274

The Scientific Life. Debate

Yulia D. Smirnova, Regina R. Fazleeva.
Philosophy of Religion on the Way to Religion Studies
(a Review of the Monograph by M. N. Eresko *Language of Religion:
Meaning and Symbol [Experience of Ontosemantic Analysis]*)..... 286

HISTORICAL SCIENCES

Metropolitan Kliment (Kapalin). St. Herman of Alaska
and the Leaders of the Russian-American Company 296

Priest Ilya Burdukov. A Collective Portrait
of a Provincial Clergyman during the “Khrushchev Thaw”
(Based on Materials from the Smolensk Region) 305

Saveliy R. Shigapov. The Guardian of Orthodoxy: Emperor Nicholas I
and the Russian Orthodox Church..... 315

<i>Deacon Sergiy Kulpinov. The History of the Renovationist Schism in Sources of Personal Origin</i> Belonging to the Pen of “archbishop” Alexy Petrovich Kopytov.....	327
<i>Sergei A. Mankov. Archpriest John Spiridonovich Tsvinev (1823-1903), Rector of the Tsarskoye Selo Court Church.....</i>	339
<i>Mikhail V. Shkarovsky. St. Petersburg Priestless Old Believers in 1941–2020.....</i>	355
<i>Archpriest Alexander Bertash. The Original Temples and Necropolis of the Pühtitsa Assumption Convent.....</i>	375
<i>Priest Alexander Mazyrin. The Renovationist Schism and the Council of Renovationists of 1923 through the Eyes of the Orthodox Episcopate Close to Patriarch Tikhon.....</i>	392
<i>Alexandr A. Manokhin. The Council of 1490 as the Basis of the Construction of the “Heresy of the Judaizers”.....</i>	412
<i>Irina V. Vorontsova. The Cooperative Association of Spiritual Writers “Soborny Razum” (1918) and Its Newspaper and Magazine Press.....</i>	431
<i>Serge A. Frantsouzoff. The Correspondence of Metropolitan Macarius of Amida with Archimandrite Porphyrius (Uspensky).....</i>	449
<i>Irina N. Smirnova. The Fate of the House Churches of Petrograd in 1918–1922 (Based on Documents from TSGALI SPb Archive).....</i>	466
<i>Igor K. Petrovich. Legislative Activity of Deputies from Liberal Political Parties on Religious Issues in the State Duma of the Russian Empire (1906–1917).....</i>	474
<i>Abbot Luke (Stepanov). Peasant Uprisings in 1918 and Rural Cergy (Based on the Materials of the Ryazan Province).....</i>	483

The Scientific Life. Debate

<i>Dmitry M. Volodikhine. On the Westernization of the Constantinople Empire under the Comnenians.....</i>	490
<i>Ivan V. Petrov, Alexander S. Puchenkov. A Biography of the Omsk Archpriest Vasily Infantiev. Book Review: A. V. Sushko. Life, Ministry and Struggle of Priest Vasily Feofanovich Infantiev. Omsk, Amphora, 2021. 440 p.....</i>	495

Т. А. Касаткина

Роман Ф. М. Достоевского «Идиот»: о высшей и низшей природе человека

УДК 82+821.161.1+2-18

DOI 10.47132/1814-5574_2021_4_14

Аннотация: Статья посвящена роману Ф. М. Достоевского «Идиот» как произведению, исследующему две природы человека. Первая — его иллюзорная автономная уединенная природа, характеризующаяся границами, совпадающими с границами отдельного человеческого тела. Эту природу человечество на определенном этапе развития видит как единственную реальную, и она, по Достоевскому, есть единственное место, где может вполне развиться человеческая личность, способная войти в полноту истинной своей природы. Внутри этой природы смерть неизбежна. Вторая — истинная природа человека, видящая как *себя* и *свое* всё человечество и всё мироздание до границ вселенной. Ее Достоевский прямо описывает в записи для себя «Маша лежит на столе...». Эта природа стирает между индивидуумами границу, которая останавливает передачу ощущения и переживания, но сохраняет при этом личностный центр, обеспечивающий различие видения и восприятия между собой и другим, соединяющееся затем в едином понимании, охватывающем все аспекты восприятия. Эта природа бессмертна. Суть второй природы в ментальном кругозоре первой природы выражается в способности «любить другого как себя».

Ключевые слова: богословие, функция литературы, картина мира, поведенческие паттерны, Достоевский, «Идиот» как роман о смерти и бессмертии, две природы человека, история орядовом Колпакове, «Парфен, не верю!», «сцена соперниц».

Об авторе: **Татьяна Александровна Касаткина**

Доктор филологических наук, главный научный сотрудник, зав. научно-исследовательским центром «Ф. М. Достоевский и мировая культура» Института мировой литературы им. А. М. Горького Российской академии наук, главный редактор журнала «Достоевский и мировая культура. Филологический журнал».

E-mail: t-kasatkina@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0875-067X>

Ссылка на статью: Касаткина Т. А. Роман Ф. М. Достоевского «Идиот»: о высшей и низшей природе человека // Христианское чтение. 2021. № 4. С. 14–30.

Финансирование: Исследование выполнено в Институте мировой литературы им. А. М. Горького РАН за счет гранта Российского научного фонда (РНФ, проект № 17-18-01432-П).

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 4

2021

Tatiana A. Kasatkina

**Dostoevsky's Novel *The Idiot*:
On the Higher and Lower Nature of Man**

UDC 82+821.161.1+2-18

DOI 10.47132/1814-5574_2021_4_14

Abstract: The article discusses Dostoevsky's novel *The Idiot* as a work that explores the two natures of man. The first one is the illusory autonomous solitary nature, characterized by the boundaries that coincide with the boundaries of the separate human body. At a certain stage of development, humanity looks at this nature as the only real one, and according to Dostoevsky here is the only place where the human personality can fully develop in order to enter the fullness of his true nature. Within this first nature, death is inevitable. The second is the true nature of man, who sees as *himself* and *as his own* all of humanity and all of creation to the utmost boundaries of the universe. Dostoevsky describes this nature in his record "Masha is lying on the table...". This second nature erases the barrier between individuals that stops the transmission of sensations and experiences but retains the personal center that provides the distinction of vision and perception between the self and others and unites these distinctions in a single understanding that encompasses all aspects of perception. This nature is immortal. The essence of the second nature in the mental horizon of the first nature is expressed in the ability *to love the other as oneself*.

Keywords: theology, the function of literature, the image of the world, behavioral patterns, Dostoevsky, *The Idiot* as a novel about death and immortality, two natures of man, the story of Private Kolpakov, "Parfen! I won't believe it", the scene of the rivals.

About the author: **Tatiana Aleksandrovna Kasatkina**

D.Sc. in Philology, Head Researcher, Head of the Research Center "F. M. Dostoevsky and World Culture", Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences. Editor-in-Chief of *Dostoevsky and World Culture. Philological Journal*.

E-mail: t-kasatkina@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0875-067X>

Article link: Kasatkina T. A. Dostoevsky's Novel *The Idiot*: On the Higher and Lower Nature of Man. *Khristianskoye Chteniye*, 2021, no. 4, pp. 14–30.

Financing: This research was carried out at the A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences with the financial support of the Russian Science Foundation (RSF), Project 17-18-01432-II.

О функции литературы

Довольно часто в последнее время в интернете, в статьях, посвященных преподаванию литературы и выбору литературных произведений для изучения в школе, прежде всего, тех статей, авторами которых являются не филологи, а психологи — или, например, журналисты, работающие в школе учителями литературы¹, звучит некая претензия. Состоит она в том, что русская литература не дает нам годных для жизни — особенно для хорошей, продуктивной, счастливой жизни — поведенческих паттернов. При этом то, что главная задача литературы состоит в снабжении нас поведенческими паттернами — или, на худой конец, примерами, годными для психологических разборов поведенческих стратегий персонажей, предъявляющими такую претензию даже не ставится под сомнение.

Совершенно понятно, что на романе Достоевского «Идиот», если его рассмотреть с точки зрения «предложенных в нем поведенческих паттернов», нужно ставить гриф «Не пытайтесь повторить в домашних условиях». Как, впрочем, и на других романах величайшего русского писателя, под воздействием которого оказалась вся, и не только русская, литература и философия XX и XXI вв.

Что же делает писатель, если он не предлагает нам приемлемых, работающих, стратегически «выигрышных» образцов поведения? С чем, с каким уровнем он работает в читателе? И зачем читателю то, что он делает?

Присмотримся к слову «паттерн». Действительно, литература часто — во всяком случае, повторю, разросшееся ныне племя психологов настойчиво пытается свести ее к этой задаче — воспринимается как тренировочный зал, где мы прорабатываем какие-то жизненные ситуации и переживаем эмоции, вызванные ими, и учимся справляться с ситуациями и эмоциями и, в конце концов, управлять ими, а не управляться ими; учимся поступать в соответствии со своим истинным желанием, а не в соответствии со своим реактивным порывом, — словом, откуда мы выносим что-то несомненно нужное для жизни. И это вполне законное использование литературы, потому что литература и есть концентрированный зафиксированный общий опыт, который может пережить и присвоить в безопасных условиях читатель, такого опыта не имеющий. Литература — это своего рода «флэшка» с записанным на ней кумулятивным человеческим опытом в форме, максимально пригодной для усвоения, по крайней мере, частью читателей (для других читателей найдутся другие «флэшки»). Это способ передачи в человечестве опыта любого уровня в отсутствие непосредственной связи, возможности прямого подключения — то есть через время, пространство и границы индивидуума.

И, однако, в существе своем это опыт принципиально другого качества, иного уровня, чем тот, что попадает обычно в поле рассмотрения психологов. Во всяком случае — если мы говорим о литературе первого ряда, переживающей века и множество сменяющих друг друга конкретных поведенческих схем, которые можно взять и использовать, которые поколениями можно воспроизводить автоматически и бездумно.

Литература первого ряда касается тех наших базовых установок, которые и формируют потом все поведенческие паттерны, — ибо эти установки проявляют и позволяют нам увидеть наши истинные глубинные жизнеопределяющие желания. Великая литература работает не со способами нашего поведения в мире (как на своем уровне с ними работает, например, волшебная сказка, обучающая нас вежливости и умению сдерживать свои сиюминутные желания, поступать с ними для другого — потому что мы никогда не знаем, кто и как нам может в будущем пригодиться, и потому что мы никогда не знаем, каковы истинный облик и могущество того, кто обращается к нам из безобидной, слабой, зависимой от нас формы, — и, заметим, эти принципы волшебной сказки абсолютно рабочие и для совсем неволшебного мира), но с теми

¹ См., напр., статью: [Новиченков].

принципами, из которых это поведение, как и все остальное, включая принимаемую нами картину мира и пути человека в мире, проистекает.

В частности, Достоевский, предлагая нам, казалось бы, совершенно не подходящую ни для какого утилитарного использования картину мира и людей, которых многие читатели воспринимают как находящихся на грани сумасшествия, на самом деле сдвигает в нас некоторые прочно усвоенные нами принципы, для того чтобы что-то с нами сделать, что-то открыть нам в нас самих, чего мы сами в себе и о себе не знаем. О том, что именно хочет сделать с нами и открыть нам Достоевский, и пойдет далее речь.

Герой романа

Попробуем посмотреть на некоторые места романа «Идиот», чтобы понять, откуда и куда Достоевский пытается сместить те основания, на которых мы выстраиваем свою картину мира, основы нашей жизни и жизнедеятельности.

Всем, кто хоть сколько-нибудь интересовался биографией Достоевского, известно, что роман «Идиот» писался в условиях невыносимых, в ситуации постоянного запаздывания, писался «на почтовых», так, что писатель вынужден был отправлять написанные главы не просто до завершения романа, но и до завершения *плана* романа, до того, как определился и установился его событийный ряд². И в этой ситуации особенно удивительной становится композиционная выверенность романа³, способность композиции максимально точно выразить заложенную в роман идею, свести в удивительном единстве начало и конец произведения.

Все большие романы Достоевского начинаются с представления героя. Причем везде этот герой — единственный. В «Преступлении и наказании» молодой человек, Раскольников, в первых строках выходит из каморки и спускается по лестнице. «Бесы» начинаются с представления Степана Трофимовича Верховенского, который и является главным героем этого романа⁴. Роман «Подросток» начинается со слов и представления самого подростка, Аркадия, который является рассказчиком и главным героем романа Достоевского, и — одновременно — с представления Аркадием главного героя уже своих записок, Версилова (так внутри одного текста нам уже в самом начале романа открываются два текста двух авторов — каждый со своим главным героем). И, наконец, «Братья Карамазовы», название которых хотя и указывает вроде бы на то, что героями являются все братья, начинаются с настойчивой рекомендации Достоевского читателю принять во внимание, что главный герой у романа *один*, и это Алеша; и даже если большинство читателей будет далее по этому поводу недоумевать и с автором не соглашаться — Достоевский свое авторское заявление сделал, и понять смысл романа мы сможем, только если отнесемся к сказанному со всем доверием и серьезностью.

Теперь посмотрим, как начинается роман «Идиот».

Я опускаю удивительные строки, рисующие летящий словно в туннеле из желтого тумана поезд (словно ракета совсем из другого мира, приближающаяся к земле: поезд этот явно переходит на наших глазах границу между одним бытием и другим — и это объясняется реалистически особым способом дорожного бытия, предполагающего быстрое и глубокое сближение пассажиров на время поездки, снимающее разделение и границы любого рода), и перехожу к представлению героя, появляющегося, опять-таки, уже во втором абзаце текста.

«В одном из вагонов третьего класса, с рассвета, очутились *друг против друга*, у самого окна, *два* пассажира — *оба* люди молодые, *оба* почти налегке, *оба*

² См. о том, какие выводы, исходя из такой жизненной ситуации и полагая именно ее в основу анализа текста, обычно делают о структуре и целостности романа: [Morson, 1997].

³ Об этой целостности, отвечая Морсону, говорит Сара Янг: [Янг, 2001, 28–29].

⁴ См. об этом: [Касаткина, 2004, 239–247].

не щегольски одетые, **оба** с довольно замечательными физиономиями и **оба** пожелавшие, наконец, войти друг с другом в разговор» [Достоевский, 1972–1990, т. 8, 5]⁵.

Итак, в «Идиоте», в отличие от всех других романов великого пятикнижия Достоевского, вместо одного героя у нас вдруг появляются **оба**. И это «оба» там повторено много раз, так что миновать и не заметить его читателю невозможно.

Перейдем теперь к последней сцене «Идиота», до эпилога. Роман заканчивается тем, что князь Мышкин и Рогожин **оба** лежат рядом на подушках, которые они специально стащили на пол, чтобы устроить себе ложе около Настасьи Филипповны и лечь на нем непременно **обоим**. «Постой же, я пока нам постель постелю, и пусть уж ты ляжешь... и я с тобой...» — говорит Рогожин [Достоевский, 1972–1990, т. 8, 505]. И далее мы видим, как слезы князя Мышкина текут по щекам Рогожина [Достоевский, 1972–1990, т. 8, 507], являя читателю зримое соединение героев, которые, впрочем, уже в самом начале появляются вместе со словом «оба». В последней сцене неоднократно появляется и само слово «оба»: «**оба**, во всё время, у кровати ничего не выговорили» [Достоевский, 1972–1990, т. 8, 503]; «Дверь затворили, и **оба** опять улеглись» [Достоевский, 1972–1990, т. 8, 506]. «Оба» — это двойственное число, не перечисляющее разъединенные единицы, но соединяющее и предъявляющее их как новое единство.

Таким образом, мы видим, что роман уникально в рамках творчества самого Достоевского структурирован. Он начинается с явления **двойственного** героя, который есть «оба», и с некоей задачи, которая перед этим героем обозначается, — и заканчивается окончательным соединением этого героя. Мало того, в самом начале Рогожин рассказывает князю Мышкину о третьем лице, для которого, для соединения с которым, им и нужно собраться в эту совокупность, которое, собственно, и есть их общая задача. Это лицо — Настасья Филипповна.

Вспомним, как Рогожин заканчивает первую встречу с князем Мышкиным и какими словами он с ним прощается:

Князь, неизвестно мне, за что я тебя полюбил. Может, оттого, что в эту минуту встретил, да вот ведь и его встретил (он указал на Лебедева), а ведь не полюбил же его. Приходи ко мне, князь. Мы эти штиблетишки-то с тебя снимаем, одену тебя в кунью шубу в первейшую, фрак тебе сошью первейший, жилетку белую али какую хошь, денег полны карманы набью, и... поедем к Настасье Филипповне! Придешь али нет? [Достоевский, 1972–1990, т. 8, 13].

Что мы здесь видим? «Фрак сошью первейший, кунью шубу первейшую, жилетку белую...» Совершенно очевидно, что перед нами одевание, обряжение, снаряжение жениха. Все первейшее, новейшее, богатейшее, и денег полны карманы — это стандартный народный образ жениха («купца»; классическое начало сватания: «у вас товар, у нас купец») на свадьбе. Оказывается, Рогожин с самого начала видит в качестве жениха Настасьи Филипповны не себя, но — «обоих». Заметим попутно, что когда Достоевский, отослав первую часть романа издателю, пишет о ней Майкову, он говорит, что **целое** у него выходит в виде **героя**, но при этом кроме одного главного героя оказалась еще и главная героиня, а всего главных героев — четыре. За этой фразой из письма стоят две авторские мысли: 1) один герой собирает все и всех в романе в целое; 2) целый герой — это четыре героя [Достоевский, 1972–1990, т. 282, 241].

«Идиот» как роман о воскресении

Осуществление брака (только **другого** брака, соединением не нарушающего, а восстанавливающего целомудрие, что показано посредством сложного образа: из тела Настасьи Филипповны вытекает кровь — и так удостоверяется девственность невесты

⁵ Здесь и далее курсив+полужирный шрифт в цитатах — выделено мной, полужирный шрифт — выделено цитируемым автором.

на брачном ложе, чем преобразается столь измучившая героиню история ее растления; но кровь вытекает из сердца — и ее вытекает *ложка*, что довольно отчетливо отсылает к православной форме Причастия, где Кровь и Плоть Христовы подаются причащаемую жлицей) с очевидностью и совершается героями в последней сцене, когда оба ложатся около того одра, на котором лежит теперь Настасья Филипповна.

О романе «Идиот» часто говорят, что он мрачный и тяжелый, что там все погибает без воскресения, начиная с гольбейновского Христа⁶. Но как минимум одно воскресение там представлено с очевидностью и происходит на глазах читателя. И это предстоящее воскресение нам предсказано буквально в первых строках романа, поскольку оно заключено в имени героини «Настасья», «Анастасия»: ἀνάστασις (греч.) — для христиан наиболее очевидно значит «воскресение»; однако исходные значения слова — «изгнание», «переселение» (и Настасья Филипповна — существо, изгоняемое с этой земли, вытесняемое из этого мира грехом другого, преступлением против нее); а еще и — «вставание с места», «отшествие», что особенно наглядно реализуется в последней сцене. Посмотрим, однако, на саму сцену осуществления воскресения, рассматривая ее с конца, — так будет легче заметить и оценить происходящее:

Князь <...> тихо дотрогивался до его головы, до его волос, гладил их и гладил его щеки... больше он ничего не мог сделать! Он сам опять начал дрожать, и опять как бы вдруг отнялись его ноги. Какое-то совсем новое ощущение томило его сердце бесконечною тоской. Между тем совсем рассвело; наконец он прилег на подушку, как бы совсем уже в бессилии и в отчаянии, и прижался своим лицом к бледному и неподвижному лицу Рогожина; слезы текли из его глаз на щеки Рогожина, но, может быть, он уж и не слышал тогда своих собственных слез и уже не знал ничего о них...

По крайней мере, когда, уже после многих часов, отворилась дверь и вошли люди, то они застали убийцу в полном беспамятстве и горячке. Князь сидел подле него неподвижно на подстилке и тихо, каждый раз при взрывах крика или бреда больного, спешил провесьть дрожащею рукой по его волосам и щекам, как бы лаская и унимая его. Но он уже ничего не понимал, о чем его спрашивали, и не узнавал вошедших и окруживших его людей. И если бы сам Шнейдер явился теперь из Швейцарии взглянуть на своего бывшего ученика и пациента, то и он, припомнив то состояние, в котором бывал иногда князь в первый год лечения своего в Швейцарии, махнул бы теперь рукой и сказал бы, как тогда: «Идиот!» [Достоевский, 1972–1990, т. 8, 507].

Вот и все, что сказано. Для читателя очевидно, что рядом с героями должен лежать труп и вошедшие люди не могли его миновать. Тем не менее, о нем не сказано ни слова. Ни слова не сказано ни о похоронах Настасьи Филипповны, ни о следственных действиях с телом, и все дело в суде словно основано исключительно на «прямых, точных и совершенно удовлетворительных показаниях» Рогожина [Достоевский, 1972–1990, т. 8, 507].

При этом в середине сцены у постели Настасьи Филипповны звучит следующий диалог. Сначала Рогожин все время боится, что «дух пойдет», что читатель может отнести на счет запаха тления. Но потом он вдруг говорит:

- Стой, слышишь? — быстро перебил вдруг Рогожин и испуганно присел на подстилке, — слышишь?
- Нет! — так же быстро и испуганно выговорил князь, смотря на Рогожина.
- Ходит! Слышишь? В зале...
- Оба стали слушать.

⁶ О картине Ганса Гольбейна младшего «Мертвый Христос в могиле» и о содержащемся в ней потенциале воскресения см.: [Касаткина, 2015, 67; 109–110; 249–269].

- Слышу, — твердо прошептал князь.
- Ходит?
- Ходит.
- Затворить али нет дверь?
- Затворить...

Дверь затворили, и оба опять улеглись [Достоевский, 1972–1990, т. 8, 506].

Вот момент, в который оба они только и остались в алькове. Тот, кто начал ходить, ушел (унеся, видимо, с собой и способность ходить князя, у которого сначала отнялись ноги, а потом и вовсе дух, однажды вошедший в него на рыночной площади под крик осла, ушел, оставив за собой клинического идиота). Ушла с брачной постели воскресшая Анастасия, которую порознь ее женихи могли лишь убить, но соединившись, оказались способны воскресить в совсем иную жизнь.

Еще чуть раньше есть «неясные слова» Рогожина, в которых он объясняет князю, зачем его привел и что они должны тут вместе делать: «— Постой же, я пока нам постель постелю, и пусть уж ты ляжешь... и я с тобой... и будем слушать... потому я, парень, еще не знаю... я, парень, еще всего не знаю теперь, так и тебе заранее говорю, чтобы ты всё про это заранее знал...» [Достоевский, 1972–1990, т. 8, 505]. Понятно, что в следующих далее, приведенных мной выше словах они услышали то, что собирались услышать, и узнали то, чего еще не знали.

Можно возразить, что в сцене отчетливо прописано предельное отчаяние Мышкина перед безнадежно мертвой Настасьей Филипповной. Но это отчаяние связывает эту сцену с другой — где отчаяние испытывают, по словам Ипполита, все, кто окружал Христа, и недаром Ипполит называет его в этой сцене Учителем, ибо Он — учитель Воскресения, прошедшего через этап безнадежной смерти.

Таким образом, Достоевский ничего не скрывает и все нам отчетливо показывает, если только мы оказываемся способны не закрывать сами себе глаза словом «невозможно». И тогда конец становится отчетливо связан еще и с в высшей степени «непонятно зачем» присутствующей в самом начале романа историей, рассказанной генералом Иволгиным об отце князя и рядовом Колпакове, который воскрес. Историей, именно после которой среднестатистический читатель начинает считать генерала Иволгина лжецом, в то время как такую же историю воскресения собираются нам рассказать и сам Достоевский.

Воскресение рядового Колпакова и отец князя

Но Достоевский прекрасно понимает, что пишет для современников, которые, даже веря в евангельскую историю, отнесенную в «абсолютное прошлое», решительно не могут допустить ее присутствия в полноте в своей собственной жизни и в жизни вокруг них. Достоевский не может, оставаясь в пределах реализма, прямо сказать о воскресении героини, убитой разъединением и воскрешенной соединением своих женихов в Жениха (где двое или трое собраны во Имя Мое (можно сказать: там, где уже не два, а *оба*), там Я). И поэтому почти в начале романа он предлагает нам странный рассказ. Рассказ, присутствие которого в тексте можно *реалистически* оправдать только тем, что его рассказывает человек, который по природе лжец. Интересно, однако, то, что в момент, когда генерал Иволгин рассказывает эту историю, читатели еще не знают, что он по природе лжец. Читатели начинают быть уверены в том, что генерал Иволгин лжец, именно после этого рассказа. Это рассказ о воскресении рядового Колпакова.

Напомним обстоятельства рассказа. Князь Мышкин входит в семейство Гани Иволгина в первый день своего пребывания в Петербурге и потихонечку знакомится с семейством. Генерал Иволгин — это позор семьи, он пьяница, он вышел в отставку не по своей воле, и семья в тяжелом положении именно из-за него. Князь Мышкин практически ничего не знает о своих родителях, потому что мать его умерла давно,

отец тоже умер — и ему известно, что он умер под судом. Но ему неизвестно, по какому поводу был суд. Все это мы узнаем еще в квартире Епанчиных. И вдруг первое, что говорит ему генерал Иволгин при встрече, — «я вас на руках носил, вы сын моего лучшего друга». Потом-то нам расскажут, что генерал со всеми впервые встреченными молодыми людьми так начинает разговор, правда, расскажут нам об этом в очень интересной ситуации, а именно — когда генерал скажет Аглае, что он ее на руках носил, и генеральша Епанчина возмутится тем, что он по обыкновению лжет, — и тут неожиданно сестрами и Аглаей будет подтверждено, что он ее и правда на руках носил. Таким образом выяснится, что генералу иногда удастся сказать правду, хотя, может быть, он ее сам не помнит и не ожидает обнаружить в своих речах — в силу чего мы никогда не сможем с абсолютной уверенностью сказать, что он лжет⁷. Но при этом после истории об отце князя и о рядовом Колпакове абсолютное большинство читателей остается в полной и совершенной уверенности в том, что генерал — необходимый лжец.

Взявшись объяснить, почему отец князя Мышкина оказался под судом, Иволгин рассказывает, что, замещая своего умершего ротного командира, князь Мышкин-отец временно получает командование ротой. «Хорошо». Рядовой Колпаков пропивает сапожный товар, украденный у товарища. «Хорошо». Князь грозит ему розгами. «Очень хорошо». Рядовой Колпаков ложится и умирает. «Прекрасно, но случай неожиданный, почти невозможный». «Колпакова хоронят; князь рапортует, и затем Колпакова исключают из списков. Кажется, чего бы лучше?» А дальше выясняется, что вдруг через полгода рядовой Колпаков обнаруживается в Новоземлянском полку того же самого батальона [Достоевский, 1972–1990, т. 8, 82–83]. И вот за это, собственно, отец князя и попадает под суд. Вдумаемся: он попадает под суд не за то, что рядовой Колпаков умер (это «прекрасно» и «ничего лучше» представить нельзя), — а за то, что он внезапно воскрес. И хотя это, несомненно, то самое неожиданное и непредставимое «лучше» — отец князя оказывается за него под судом, хотя суд и расходитя, ничего не решив, и так под судом и умирает, словно оплачивая своей жизнью воскресение рядового Колпакова.

При этом название полка, в котором обнаружился воскресший Колпаков, «Новоземлянский», однозначно отсылает нас к *новой земле*. Той самой новой земле, о которой говорит книга пророка Исаи (Ис 65:17; причем глава о новой земле начинается словами: «Я открылся не вопрошавшим обо Мне; Меня нашли не искавшие Меня»: Ис 65:1) и потом Откровение Иоанна Богослова: «И увидел я новое небо и новую землю, ибо прежнее небо и прежняя земля миновали, и моря уже нет» (Откр 21:1), которая есть земля воскресения.

Но вот реакция слушателей на рассказ генерала:

— Как! — вскричал князь вне себя от удивления.

— Это не так, это ошибка! — обратилась к нему вдруг Нина Александровна, почти с тоской смотря на него. — *Mon mari se trompe* [Достоевский, 1972–1990, т. 8, 83].

Вот каков тот якобы христианский мир, в который попадает новый Христос. Это мир, в котором то, что является единственной основой христианской веры — свидетельство о воскресении, самым мягким образом может быть обозначено как ошибка. Когда Лев Николаевич Толстой (эти два имени — Лев Николаевич Мышкин и Лев Николаевич Толстой — совершенно неслучайно оказываются сопряжены у Достоевского, хотя «Идиот» написан задолго до того, как Толстой начнет провозглашать все то, на что ему уже отвечено в романе) будет специально очищать Евангелие от всяких чудес, потому что это заведомо «ложь», и составлять свое Евангелие, где все «правда», — это будет просто наглядным проявлением ментального состояния

⁷ О том, что генерал и в своих «исторических» экскурсах говорит гораздо больше правды, чем можно было бы ожидать, пишет и Николай Подосокорский [Подосокорский, 2009].

мира, в котором живут читатели романа «Идиот» и большинство его персонажей. Это мир, который полностью редуцирован к принципам земной природы человека. К тем принципам, существование внутри которых вызывает у человека ощущение тоски, которое призывает его выйти за эти пределы и идти отыскивать новый город, новую жизнь и новую землю, о чем неоднократно в разных формах будут свидетельствовать все герои романа «Идиот».

Генерал Иволгин уходит, бормоча, что случай «психологический». И этот рассказ, действительно, представляет собой психологический тест для читателя: мы говорим, что живем в христианском мире, но самое очевидное для нас свидетельство ошибки или лживости человека — это рассказанная им история о воскресении.

Другая природа человека

Достоевский в романе рассказывает историю о совершенно другом состоянии человека, отличном от привычного нам, и о другом принципе человеческого бытия.

В пару и разъяснение к появлению героя, маркированного словом *оба*, нам нужно вспомнить письма Настасьи Филипповны, которые она пишет к Аглае. Письма эти зачастую совсем исчезают из сознания читателей, увлеченных «любовной и сопернической» интригой, они настолько выпадают из строя мыслей и чувств, возбуждаемых исключительной (то есть — исключаящей из себя всех, кроме одного) любовью и соперничеством, настолько не вяжутся с ними, что такой провал восприятия невозможно счесть случайным. Между тем Достоевский очень тщательно выделяет эти письма из общего текста романа (и тем самым специально и настойчиво привлекает к ним внимание читателя), подчеркивая их невозможность в смысле таких адресата и адресанта, подчеркивая, что князь никак не решается приступить к их чтению.

Предваряя отрывки из писем, автор описывает ощущения от них героя: эти письма были полный бред и безумие, но одновременно в них было что-то до того истинное, что потом невозможно было выпустить их из сердца, в которое они однажды запали. Что же столь потрясающего, безумного — и одновременно опознаваемого, как откровение истины, неведомой, но близкой сердцу более, чем все до того ему известное, было в этих письмах? Только одно: острое чувство Настасьи Филипповны, что она и Аглая — *одно*, и что Аглая (или, вернее, — она и Аглая вместе) — это «лучшая она». «Я вас люблю», «вы теперь уже моя, я буду всю жизнь около вас», — это пишет та, которую мы воспринимаем как соперницу, своей «сопернице» [Достоевский, 1972–1990, т. 8, 380].

Очевидно, Достоевский и здесь рассказывает нам не об одном персонаже, а о том, который есть *оба*, который как бы заключает в себе сразу двух человек. Эта история тоже начнется с объединения князем героинь в *единое*: единственное определенное, что скажет «разгадывающий лица» Епанчиных князь об Аглае, — «почти как Настасья Филипповна, хотя лицо совсем другое!...» [Достоевский, 1972–1990, т. 8, 66], а закончится встречей князя с Евгением Павловичем — высшим и лучшим воплощением природы земной:

Они расстались. Евгений Павлович ушел с убеждениями странными: и, по его мнению, выходило, что князь несколько не в своем уме. И что такое значит это лицо, которого он боится и которое так любит! И в то же время ведь он действительно, может быть, умрет без Аглаи, так что, может быть, Аглая никогда и не узнает, что он ее до такой степени любит! Ха-ха! И как это любить *двух*? Двумя разными любовью какими-нибудь? Это интересно... бедный идиот! И что с ним будет теперь? [Достоевский, 1972–1990, т. 8, 485].

Заметим, что о двух говорит Евгений Павлович, оставшись один, а вот вопрос князю, на который тот готовно отвечает согласием, видя в нем глубинное понимание

своего стремления, он задает, используя (случайно для себя, но намеренно со стороны автора) другое слово:

— Что же вы над собой делаете? — в испуге вскричал Евгений Павлович. — Стало быть, вы женитесь с какого-то страху? Тут понять ничего нельзя... Даже и не любя, может быть? — О, нет, я люблю ее всей душой! Ведь это... дитя; теперь она дитя, совсем дитя! О, вы ничего не знаете! — И в то же время уверяли в своей любви Аглаю Ивановну? — О, да, да! — Как же? Стало быть, *обеих* хотите любить? — О, да, да! — Помилуйте, князь, что вы говорите, опомнитесь! [Достоевский, 1972–1990, т. 8, 484].

Вернемся к первой сцене и посмотрим, как Достоевский описывает сидящих друг напротив друга в поезде «частей» этого первого «оба».

Обладатель плаща с капюшоном был молодой человек, тоже лет двадцати шести или двадцати семи, роста немного повыше среднего, очень белокур, густоволос, со *впалыми* щеками и с легонькою, востренькою, почти совершенно белою бордочкой. Глаза его были большие, голубые и пристальные; во взгляде их было что-то тихое, но тяжелое, что-то полное того странного выражения, по которому некоторые угадывают с первого взгляда в субъекте падучую болезнь. Лицо молодого человека было, впрочем, приятное, тонкое и сухое, но бесцветное, а теперь даже досиня избыбшее. В руках его болтался тощий узелок из старого, полинялого фуляра, заключавший, кажется, всё его дорожное достояние. На ногах его были толстоподошвенные башмаки с штиблетами, — всё не по-русски. Черноволосый сосед в крытом тулупе всё это разглядел, частью от нечего делать, и наконец спросил с тою неделикатною усмешкой, в которой так бесцеремонно и небрежно выражается иногда людское удовольствие при неудачах ближнего: — Зябко? [Достоевский, 1972–1990, т. 8, 6].

Этот черноволосый сосед описан следующим образом чуть раньше (ибо Достоевский совершенно логично начинает описание с «плоти» своего двойственного героя):

Один из них был небольшого роста, лет двадцати семи, курчавый и почти черноволосый, с серыми маленькими, но огненными глазами. Нос его был широк и сплюснут, лицо скулистое; тонкие губы непрерывно складывались в какую-то наглую, насмешливую и даже злую улыбку; но лоб его был высок и хорошо сформирован и скрывал неблагоприятно развитую нижнюю часть лица. Особенно приметна была в этом лице его мертвая бледность, придававшая всей физиономии молодого человека изможденный вид, несмотря на довольно крепкое сложение, и вместе с тем что-то страстное, до страдания, не гармонизировавшее с нахальной и грубою улыбкой и с резким, самодовольным его взглядом [Достоевский, 1972–1990, т. 8, 5].

При поверхностном взгляде может показаться, что Достоевский описывает две противоположности⁸. Но это впечатление возникает оттого, что он описывает черты одного существа, разделенного странным образом на две части: где одному не хватает, там у другого есть (и это дополнительно подчеркнуто тем, что один замерз из-за неподходящей «иностранной» одежды, а другому тепло). Принцип распределения черт и качеств здесь — не противопоставление, а компенсаторность. У одного горящие глаза, у другого глаза бледные и задумчивые. Рогожин весь — огонь жизни, которого явно не хватает в Мышкине, а одновременно в Рогожине не хватает оформленности, усмирности, благообразия, эмпатии, — автором демонстрируются читателю свойства,

⁸ Это часто утверждается в литературе о романе. См., напр.: [Барсотти, 1999, 55].

которые должны соединиться, чтобы перестать быть односторонностью и, следовательно, незавершенностью, взрезающей собой мир. Мы видим «обоих», и «оба» могут составить цельного человека. Единственная общая черта, отмеченная для обоих, — это бледность Рогожина и бледность даже до синевы князя. То есть — они в этом состоянии разделенности оказываются как бы неживыми. Если мы всмотримся в описание Мышкина, эта «неживость» будет довольно очевидна, эта «бледность до синевы» почти соотносит героя с описанием мертвого Христа Гольбеяна, с Его покрытым синяками лицом; бледность же Рогожина прямо названа «мертвой»: внутри него горит огонь, которому словно нечего согреть и именно поэтому он сжигает. Рогожин назван «черномазым» — а это то же самое слово, что станет заглавным в последнем романе Достоевского «Братья Карамазовы», где оно раскрывает свое значение, отсылая к черной земле, к почве; черным от земли пальцем в «Дневнике писателя» будет прикасаться к губам барчонка мужик Марей, тоже этим жестом укореняя дух в почве. Князь «бесцветен», и тяжел в нем только дух во взгляде — дух, который почти нечему «нести» в его исчезающей плоти.

Перед нами словно две природы человека, которые должны соединиться, чтобы человек *восполнился*: природа *природная* и природа *иноприродная*.

Природа природная — Рогожин, природа природная и Аглая. Вспомним, как при первом появлении описывается Аглая: она одна из трех сестер, «лучшая», острее укорененного рода (в ее пользу предполагаются «пожертвования» для составления колоссального приданого от двух других сестер), торжество изобильной сильной плоти. Три девицы Епанчины изображаются как три грации: мощные плечи, высокие груди, мощь тела, которая прямо напирает на читателя; они очень «любят покусать» (это нам сообщают в преддверии «завтрака, который очень похож на обед», и тут присутствует явная и открытая отсылка к гоголевской стилистике), богатство плоти и материальности — и занятия разными искусствами (кстати, и имя одной из трех граций было — Аглая)⁹. Рогожин тоже человек из крепкого рода. А вот Настасья Филипповна описывается как единственная оставшаяся из словно сдуваемого с земли, сжигаемого в огне, болезни или безумии семейства, без рода — и практически бесплотная, как и последний в роде почти бесплотный князь Мышкин: «Эта ослепляющая красота была даже невыносима, красота бледного лица, чуть не *впалых* щек и горевших глаз; странная красота!» [Достоевский, 1972–1990, т. 8, 68].

Достоевский рисует природную природу как либо находящуюся в плотной связи с родом — либо отъединяющуюся от рода в попытке создать еще одно семейство, еще одну новую родовую структуру, отвергающую «лишних» и «внешних», — и показывает, как природный человек пытается вплести в эту структуру иноприродных существ, к которым его неудержимо влечет именно из-за их иноприродности, но присвоить он хочет их таким образом, чтобы они начали действовать *против* своей природы, в соответствии с его собственными природными принципами и установками. Так, почти в конце, в «сцене соперниц», из Аглаи и Настасьи Филипповны могла бы «собраться» целая Невеста, и целый Жених — из Мышкина и Рогожина (Настасья Филипповна в письмах Аглае подчеркнет: «Ваша свадьба и моя свадьба — вместе: так мы с ним назначили» [Достоевский, 1972–1990, т. 8, 380]), но они так и не собираются в это целое, разделенные природной идеей соперничества и исключительности, и на наших глазах взрывообразно разрушается сама мысль о возможности такого соединения. И все, что происходит дальше, происходит в результате того, что они так и не смогли соединиться, но и не могут просто продолжать жить в привычном мире в «одиоchnой» человеческой конфигурации, будучи однажды почти сложеными в другую в том мире, где сама мысль, что можно «любить двоих», итогом имеет признание Мышкина «бедным идиотом» [Достоевский, 1972–1990, т. 8, 485].

Чтобы увидеть существо того, что здесь хочет выразить Достоевский, нужно вспомнить центральную для понимания философии и богословия Достоевского

⁹ См. об этом подробнее: [Достоевский, 2003–2004, 654–655].

черновую запись «Маша лежит на столе...», которая написана как противопоставление иной и истинной природе здешней природной природы, не позволяющей выполнить заповедь «люби другого, как самого себя», в которой человеку свойственно пребывать на земле и которая явлена нам здесь не только в формах принудительного единства рода или одиночества вырвавшегося из рода «я» (это Достоевский опишет в «Социализме и христианстве»), — но и как уединение пары.

В записи «Маша лежит на столе...» писатель определяет сверхприродную, иную природу человека следующим образом: «Мы будем лица, не переставая сливаться со всем, **не посягая и не жениясь**» [Достоевский, 1972-1990, т. 20, 174], что значит: мы входим в целое, сохраняя свое лицо, сохраняя уникальный способ восприятия — то есть личностный центр, но не свои границы, которые только и позволяют «скрывать свои чувства», и значит — лгать¹⁰, только и позволяют что-либо **присваивать** (в том числе — свой собственный чувственный опыт) — и тем самым разрушать, потому что присвоение — это вырывание вещи или лица из единого мира и его сплошных связей, из общего кровотока вселенной. Присвоенная вещь или лицо увядает стремительно, как сорванный цветок в тургеневском источнике эпитафия к «Белым ночам»¹¹, или рассыпается, рвется, как луковка злой бабы в «Братьях Карамазовых»¹², — и именно поэтому присвоение лишь разжигает жажду и голод присваивающего, а не утоляет их. Иначе, конкретизируя этот тезис для романа «Идиот», можно сказать, что в истинной природе все — я, и никто не «мой» в объективирующем смысле, в смысле исключительной принадлежности, побуждающей меня захватить его в свои изолирующие объятия, отгонять от него других. Каждый — «мой», в том смысле, что я готов все ему отдать и отдаю непрерывно (как позже скажет об этом в «Подростке» Макар Долгорукий), я готов принять его видение и восприятие, но не в том смысле, что я готов хоть как-то его присвоить (именно этой неготовности к присвоению, отказа от присвоения не понимают окружающие в отношении Мышкина не только к Настасье Филипповне, но и к Аглае). Достоевский пишет об этом, подходя к своей окончательной формуле иной природы человека: «<...> женитьба и посягновение на женщину есть как бы величайшее оттолкновение от гуманизма — совершенное обособление пары от **всех** (мало остается для всех). Семейство, то есть закон природы, но все таки **ненормальное, эгоистическое в полном смысле** состояние от человека. Семейство — это величайшая святыня человека на земле, ибо посредством этого закона природы человек достигает развития (то есть сменой поколений) цели. Но в то же время человек по закону же природы, во имя окончательного идеала своей цели должен беспрерывно отрицать его (двойственность)» [Достоевский, 1972-1990, т. 20, 173].

Итак, пара — это еще более радикальная отделенность, обособленность, чем единица, потому что в результате уединения пары человек способен ощутить свою «достроенность» и завершенность, чего почти никогда не удается отъединенному я. Пара — это максимально устойчивая структура природной природы, которая наиболее успешно способна отстаивать свою отдельность. Аглая отчаянно желает встретиться с Настасьей Филипповной, чтобы сказать ей: «Зачем вы к нам мешаетесь?» Зачем вы пытаетесь вмешиваться в наши отношения? Уйдите, освободите пространство и дайте состояться земной здешней паре. И Рогожин тоже, со своей постоянной ревностью, как бы хочет выхватить в свое владение ту, о которой он же сам в самом начале понимал, что к ней нельзя явиться без князя, тоже одетого как жених. Получается, что любовная история, рассказанная нам в романе «Идиот», — это история об одолевшей земной природе, самой разрушающейся от своей победы, и о природе иноприродной, попытавшейся жить здесь так, как здесь жить почти невозможно. «Почему-нибудь да нельзя же», — скажет Аделаида про способность жить, не теряя

¹⁰ Именно со лжи начинается изменение истинной природы на природу отъединенную в «Сне смешного человека».

¹¹ См. об этом: [Тихомиров, 2013].

¹² См.: [Касаткина, 2015, 336–341].

ни минуты, «счетом». «— Да, почему-нибудь да нельзя же, — повторит князь, — мне самому это казалось... А все-таки как-то не верится...» [Достоевский, 1972–1990, т. 8, 53]. В «Подростке» Макар Иванович Долгорукий не загадочно, как в «Идиоте», а прямо скажет, что это за способность «жить счетом», которую хочет реализовать князь, считая, что в этом случае он «умнее всех проживет» [Достоевский, 1972–1990, т. 8, 53]:

Ныне без сытости собираем и с безумием расточаем, а тогда не будет ни сирот, ни нищих, ибо все мои, все родные, **всех приобрел**, всех до единого купил! Ныне не в редкость, что и самый богатый и знатный к числу дней своих равнодушен, и сам уж не знает, какую забаву выдумать; **тогда же дни и часы твои умножатся как бы в тысячу раз, ибо ни единой минутки потерять не захочешь, а каждую в веселии сердца ощутишь**. Тогда и премудрость приобретешь не из единых книг токмо, а будешь с самим Богом лицом к лицу; и воссияет земля паче солнца, и не будет ни печали, ни вздыхания, а лишь единый бесценный рай... [Достоевский, 1972–1990, т. 13, 311].

«Жизнь счетом» оказывается прямо связана с возможностью рая, на который, по словам князя Щ., рассчитывает Мышкин [Достоевский, 1972–1990, т. 8, 282], а рай есть соединение со всеми как с самим собой, обеспечивающее возможность видеть Бога лицом к Лицу, ибо Его Лицо соразмерно лишь всем лицам соединенного человечества и может быть воспринято в Своей целостности лишь из такого соединения, уходя за пределы восприятия, как только человек начинает видеть и выбирать себя в качестве изолированного существа и полагаться лишь на свой локальный чувственный опыт. «Жизнь счетом» — это умножение минут своей жизни за счет помогающего сочувственного вхождения в жизнь каждого другого (то, что из области здешней природы часто ощущается как «трата» времени), что и пытается реализовать князь Мышкин на протяжении всего романа, сочувственно входя в истории не только его героев, но и в многочисленные там истории исторических лиц (полагаю, именно поэтому с романом «Идиот» по насыщенности историческими аллюзиями не может сравниться никакой другой роман Достоевского).

Вот что я имею в виду, когда говорю, что Достоевский перестраивает наше сознание в его основаниях. Мы, в большинстве, привыкли жить и чувствовать, как Рогожин и Аглая, мы собственники, мы заперты внутри своих оболочек и пытаемся внутрь этой оболочки затащить все, что нам дорого. И вдруг для нас, для нашего сознания открывается совсем другая возможность, совсем другая способность человека¹³, способность, которая внутри романа для всех заканчивается катастрофически, — и именно поэтому я говорю о том, что этого нельзя пытаться повторить в качестве годной и опробованной линии поведения, рассчитывая на гарантированный результат, — это можно повторять только как личный и осмысленный подвиг.

Эта другая способность своим самым очевидным выражением имеет то, что князь никогда не оказывается **на стороне, не принимает сторону**. Наиболее очевидно эта способность не принять чью-то сторону выражена в его встрече с «сыном Павлищева» — за счет яркого возмущения происходящим генеральши Епанчиной. Глядя на Антона Бурдовского, князь видит не соучастника в мошенничестве, не агрессора и противника, но такого же, как он, другого себя самого, и потому, на взгляд всех

¹³ Думаю, здесь уместно привести слова Романо Гуардини, чтобы показать, что читатель Достоевского не может не чувствовать этого радикального смещения основ, изменения самых фундаментальных законов человеческой природы: «быть может, самое загадочное — это его способность реализовать нечеловеческое существование, будь оно под-, или вне-, или надчеловеческим, в человеческом бытии. Но не так, чтобы при этом возникали такие фантастические существа, как у многих романтиков; напротив, перед нами — человек во всем своеобразии его реально существующей структуры, человек со своею жизнью, своими поступками, своей судьбой — и все же из всего этого проступает картина такого бытия, которое само по себе уже не может считаться человеческим» [Гуардини, 1994, 264–265].

участников сцены, преувеличивает его невинность и беспомощность (отчего одни оскорбляются, а другие негодуют): «Я сам тоже был в таком положении до отъезда в Швейцарию, также лепетал бессвязные слова, — хочешь выразиться и не можешь... Я это понимаю; я могу очень сочувствовать, потому что я сам почти такой же, мне позволительно говорить!» [Достоевский, 1972–1990, т. 8, 229]. И он собирается, вопреки угрозе Лизаветы Прокофьевны разорвать с ним отношения, ехать и просить прощения у Бурдовского на следующий день, просить его принять деньги. Наше читательское возмущение оказывается на стороне Лизаветы Прокофьевны, прекрасно описывающей эту ситуацию:

Чего вы давеча задравши головы-то вошли? «Не смейте подступаться»: мы идем. «Нам все права подавай, а ты и заикнуться пред нами не смей. Нам все почтения отдавай, каких и не бывает-то даже, а тебя мы хуже чем последнего лакея тренировать будем!» Истины ищут, на праве стоят, а сами как басурмане его в статье расклеветали. «Требуем, а не просим, и никакой благодарности от нас не услышите, потому что вы для удовлетворения своей собственной совести делаете!» Экая мораль: да ведь коли от тебя никакой благодарности не будет, так ведь и князь может сказать тебе в ответ, что он к Павлицеву не чувствует никакой благодарности, потому что и Павлицев делал добро для удовлетворения собственной совести. А ведь ты только на эту благодарность его к Павлицеву и рассчитывал: ведь не у тебя же он займы деньги брал, не тебе он должен, на что же ты рассчитывал как не на благодарность? Как же сам-то от нее отказываешься? [Достоевский, 1972–1990, т. 8, 238],

— и мы не понимаем, что делает князь, который, по крайней мере в этой сцене, ни на миг не выходит из состояния прозревания себя в другом. Он неизменно видит перед собой не кого-то, кто ему противостоит, не кого-то, кто пытается на него надавить, не кого-то, кто враждебно к нему настроен и кто его только что оболгал в дикой статье, — он видит себя. И поэтому он оказывается не на стороне *другого*, что как раз происходит статистически довольно часто, особенно если человек воспитан в «требовательной» семье, развившей в нем привычку во всем винить себя. Но он оказывается и не на *своей* стороне, которую сейчас предлагают занять все продвинутые психологические школы. Он оказывается на стороне «обоих», точнее сказать, оказывается способным стать над противопоставлением и противостоянием сторон. И он это делает сквозь весь роман. Мы наблюдаем уникальную ситуацию: князь не борется с борющимися с ним, принимая их с их борьбой. Эту ситуацию, понятаю как принцип Божественного бытия в сотворенном мире, Достоевский опишет в «Братьях Карамазовых» фразой о красоте: «Здесь дьявол с Богом борется, а поле битвы сердца людей» [Достоевский, 1972–1990, т. 14, 100].

Это объясняет и неудачу князя с генералом Иволгиным. Генерал обижается на него за то, что он слишком «соучаствует» в его рассказах о личном знакомстве с Наполеоном, и пишет ему, что «даже и от него не примет „знаков сострадания, унижающих достоинство и без того уже несчастного человека“» [Достоевский, 1972–1990, т. 8, 418]. Генерал рассчитывает на привычный барьер недоверия, который его раздражает — но и обеспечивает ему опору и ориентацию в действительности, а князь Мышкин целиком входит вместе с ним в его приключение сознания, не оставаясь ему внешним, полностью соучаствуя в его, пусть придуманной, жизни. И это то, что пытается осуществить (или, вернее, «естественно осуществляет» — только в соответствии с другим естеством, с иной природой) князь по отношению к каждому человеку. Именно эта потребность и способность сочувствуя и соучаствуя входить в жизнь другого делает самого князя Мышкина хриstopодобным образом, делает его Христом, как Он только и может присутствовать в истории, продолжающейся за пределами истории евангельской. Достоевский видит Христа, участвующего в истории, как Христа, входящего в глубины всякой

человеческой жизни. Христос, как пытается показать Достоевский в этом романе (это он, впрочем, показывал и в «Преступлении и наказании», но иным образом), с каждым идет в глубину его жизни, до самого конца, до самых последних болей, до самых последних ужасов, до самых последних преступлений, но в последнем случае — не как действующий, а как претерпевающий, претерпевающий до полной самоотдачи *догла*, что мы видим в финале романа. Мы по всем нашим путям ведем с собой Христа, Который *тихо* присутствует в истории, входя во все наши жизни в качестве второго — того, кто поддерживает и помогает реализоваться каждому из нас в качестве протагониста собственной жизни.

«Встревоженное молитвенное слитие с самым высшим синтезом жизни»

В романе «Идиот» Достоевский пробует изобразить не только структуру, но и действие в рамках иноприродной природы, в которой личностные центры впервые набирают свою истинную мощь от слияния со *всем*, где обособленные прежде способности восприятия и действия объединяются в единое тело — в силу чего соединенный со *всем* личностный центр оказывается способен «перехватить управление» общим телом у другого личностного центра, если тот теряет волю к истинному действию и под влиянием природной природы, спорадически восстанавливающей границы индивидуальности, отдается действию ложному. Это происходит в третьей из сцен романа, также маркированной словом *оба*: в длинной сцене встречи Мышкина и Рогожина в Петербурге в начале второй части, приведшей к покушению Рогожина на князя. Именно поэтому в середине этой сцены, отчетливо переживая ощущения следящего за ним и все более ненавидящего его Рогожина и не желая их обдумывать, не желая усилить своим включением их интенсивность, вдруг, без малейшей внешней побудительной причины — и даже как бы вопреки поступающим извне и настоятельно требующим реакции импульсам, князь задумывается «между прочим» о состоянии, открывающемся ему перед припадком, которым его здешняя природа платит за существование по законам иной природы.

Он задумался, между прочим, о том, что в эпилептическом состоянии его была одна степень почти пред самым припадком (если только припадок приходил наяву), когда вдруг, среди грусти, душевного мрака, давления, мгновениями как бы воспламенялся его мозг и с необыкновенным порывом напрягались разом все жизненные силы его. Ощущение жизни, самосознания почти удесятерилось в эти мгновения, продолжавшиеся как молния. Ум, сердце озарялись необыкновенным светом; все волнения, все сомнения его, все беспокойства как бы умиротворялись разом, разрешались в какое-то высшее спокойствие, полное ясной, гармоничной радости и надежды, полное разума и окончательной причины. Но эти моменты, эти проблески были еще только предчувствием той окончательной секунды (никогда не более секунды), с которой начинался самый припадок. Эта секунда была, конечно, невыносима.

Раздумывая об этом мгновении впоследствии, уже в здоровом состоянии, он часто говорил сам себе: что ведь все эти молнии и проблески высшего самоощущения и самосознания, а стало быть и «высшего бытия», не что иное, как болезнь, как нарушение нормального состояния, а если так, то это вовсе не высшее бытие, а, напротив, должно быть причислено к самому низшему. И, однако же, он все-таки дошел наконец до чрезвычайно парадоксального вывода: «Что же в том, что это болезнь? — решил он наконец. — Какое до того дело, что это напряжение ненормальное, если самый результат, если минута ощущения, припоминаемая и рассматриваемая уже в здоровом состоянии, оказывается в высшей степени гармонией, красотой, дает неслыханное и негаданное доголе чувство полноты, меры,

примирения и **восторженного** молитвенного слития с самым высшим синтезом жизни?» [Достоевский, 1972–1990, т. 8, 187–188].

К сожалению, этот абзац до самого последнего времени¹⁴ публиковался во всех изданиях романа, начиная с Полного собрания сочинений в 30 томах, за исключением подготовленного мной Собрания сочинений в 9 томах [Достоевский, 2003–2004], в искаженном виде с невозможным, на мой взгляд, пояснением: «Опечатка во всех источниках» [Достоевский, 1972–1990, т. 9, 335]. Я при публикации романа сочла необходимым сохранить текст Достоевского, а не его советских публикаторов, хотя в момент публикации еще не могла объяснить, почему Достоевский употребляет здесь до такой степени смутившее остальных публикаторов слово: «**встревоженного** молитвенного слития с самым высшим синтезом жизни». В свете сказанного выше выбранное Достоевским слово становится совершенно понятным.

Доходя до истинного состояния иной природы и активируясь как ведущий для общего тела, личностный центр оказывается именно **встревоженным**, или, как сейчас говорят, **алертным** (фр. *alerte* — тревога), возбужденным: не испытывающим непонятный «восторг» соединения, а напрягающимся и перехватывающим ведущую функцию. Именно на это и указывает Достоевский: поднимаясь к слиянию со **всем**, выходя из горизонтального паритетного взаимодействия с Рогожиным, в котором князь все больше поддается его способу видеть их двоих как врагов, а не как **обоих** (что описывается в романе как действие демона на князя), Мышкин оказывается способен в последний момент перехватить управление (что маркируется восклицанием: «Парфен, не верю!») — и останавливает практически уже свершенное убийство.

Таким образом, роман «Идиот» оказался столь непонятным и вызывающим столько споров именно потому, что Достоевский попытался создать произведение, исследующее две природы человека и возможности их соединения, взаимоперехода и трансформации. Между дополняющими друг друга героями были поделены хорошо знакомая читателям иллюзорная автономная уединенная природа, характеризующаяся границами, совпадающими с границами отдельного человеческого тела; та природа, которую человечество на определенном этапе развития видит как единственную реальную и которая, по Достоевскому, есть единственное место, своего рода «яйцо», где может вполне развиться человеческая личность, способная войти в полноту истинной своей природы (недаром Аглая будет говорить о себе как о «закупоренной в бутылке»¹⁵ — этот образ идеально воссоздает стены **я, индивида**): природа, делающая смерть неизбежной — и совсем почти неведомая читателям, но спящая, по Достоевскому, в глубине всякого сердца и сознания истинная природа человека, видящая как себя и свое все человечество и все мироздание до границ вселенной, природа, стирающая границу, которая останавливает передачу ощущения и переживания, но сохраняющая при этом личностный центр, обеспечивающий различие видения и восприятия между собой и другим, которое воссоединяется затем в едином понимании, охватывающем все аспекты восприятия: природа бессмертная.

¹⁴ К счастью, сотрудники нового ПСС Достоевского изменили текстологическое решение своих предшественников, и в вышедшем в 2019 году томе, содержащем роман «Идиот», напечатан подлинный текст Достоевского [Достоевский, 2013–2020, т. 8, 208].

¹⁵ «Никогда и никуда не ходила; всё дома сидела, закупоренная как в бутылке, и из бутылки прямо замуж пойду; что вы опять усмехаетесь?» — отвечает она на вопрос Мышкина о школе или институте — то есть о выходе из границ семьи и рода [Достоевский, 1972–1990, т. 8, 358].

Источники и литература

1. Барсотти (1999) — *Барсотти Д.* Достоевский. Христос — страсть жизни. М.: Паолине, 1999. 249 с.
2. Гуардини (1994) — *Гуардини Р.* Человек и вера. Брюссель: Жизнь с Богом, 1994. 331 с.
3. Достоевский (1972–1990) — *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: в 30 т. Л.: Наука, 1972–1990.
4. Достоевский (2003–2004) — *Достоевский Ф.М.* Собрание сочинений: в 9 т. / Подгот. текстов, сост., примеч., вступит. ст., комм. председателя Комиссии по изучению творчества Ф.М. Достоевского ИМЛИ им. А.М. Горького РАН, д. филол. н. Т.А. Касаткиной. М.: Астрель· АСТ, 2003–2004.
5. Достоевский (2013–2020) — *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: в 35 т. / Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН. СПб.: Наука, 2013–2020. Т. 1–9. (Изд. продолжается).
6. Касаткина (2004) — *Касаткина Т.* О творящей природе слова. Онтологичность слова в творчестве Ф.М. Достоевского как основа «реализма в высшем смысле». М.: ИМЛИ РАН, 2004. 480 с.
7. Касаткина (2015) — *Касаткина Т.* Священное в повседневном: двусоставный образ в произведениях Ф.М. Достоевского. М.: ИМЛИ РАН, 2015. 528 с.
8. Новиченков — *Новиченков А.* «Сексизм, лицемерие, нелюбовь: что не так с преподаванием литературы в школе». URL: <https://daily.afisha.ru/relationship/4797-seksizm-licemerie-nelyubov-что-не-так-s-prepodavaniem-literatury-v-shkole/> (дата обращения: 07.09.2021).
9. Подосокорский (2009) — *Подосокорский Н.Н.* Наполеоновский миф в романе Ф.М. Достоевского «Идиот»: биография генерала Иволгина // Русская литература. 2009. № 1. С. 145–153.
10. Тихомиров (2013) — *Тихомиров Б.Н.* Два слова об эпиграфе к повести Достоевского «Белые ночи» // Достоевский и мировая культура. Альманах № 30 (2). СПб.: Серебряный век, 2013. С. 161–172.
11. Янг (2001) — *Янг С.* Картина Гольбейна «Христос в могиле» в структуре романа «Идиот» // Роман Ф.М. Достоевского «Идиот»: современное состояние изучения. Сборник работ отечественных и зарубежных ученых под редакцией Т.А. Касаткиной. М., 2001. С. 28–41.
12. Morson (1997) — *Morson G.S.* Tempics and The Idiot // Celebrating Creativity: Essays in Honor of Jostein Bortnes / Ed. by Knut Andreas Grimstad & Ingunn Lunde. Bergen: University of Bergen Press, 1997. P. 108–134.

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви

№ 4

2021

Священник Пётр Шитиков, Т. Ю. Никитина

Евангельский концепт «жизнь вечная» в осмыслении Ф. М. Достоевского

УДК 81'3:27-246

DOI 10.47132/1814-5574_2021_4_31

Аннотация: В данной статье представлен результат междисциплинарного исследования, основанного на принципах когнитивного анализа концептов. Авторы рассматривают концепт «жизнь вечная», как он представлен в библейских текстах. С помощью корпусных инструментов выделяются ключевые слова, представляющие данный концепт в Библии. В качестве основного материала было принято Евангелие от Иоанна, в тексте которого была выявлена максимальная частотность выявленных репрезентантов. Первый раздел статьи посвящен описанию номинативного поля концепта, его когнитивной интерпретации. Второй раздел посвящен анализу рефлексии изучаемого концепта в творчестве Ф. М. Достоевского. Авторы приходят к выводу, что при кардинальном отличии стилистических средств, используемых авторами Библии и Ф. М. Достоевским, когнитивное содержание концепта «жизнь вечная», в целом, идентично.

Ключевые слова: Евангелие, концепт, смысл жизни, жизнь вечная.

Об авторах:

Священник Пётр Михайлович Шитиков

Кандидат филологических наук, кандидат богословия, заместитель директора по образовательной деятельности Тюменского государственного университета.

E-mail: petrkifa@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4789-0149>

Татьяна Юрьевна Никитина

Кандидат филологических наук, заведующая кафедрой филологического образования Тюменского государственного университета.

E-mail: t.y.nikitina@utmn.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6655-6237>

Ссылка на статью: Шитиков П., свящ., Никитина Т. Ю. Евангельский концепт «жизнь вечная» в осмыслении Ф. М. Достоевского // Христианское чтение. 2021. № 4. С. 31–43.

Финансирование: Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научно-го проекта № 21-011-44157.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 4

2021

Priest Petr Shitikov, Tatyana Yu. Nikitina

The Biblical Concept of Eternal Life
in the Interpretation of F. M. Dostoevsky

UDC 81'3:27-246

DOI 10.47132/1814-5574_2021_4_31

Abstract: This article presents the result of interdisciplinary research based on the principles of cognitive analysis of concepts. The authors consider the concept of “eternal life” as it is presented in the biblical texts. With the help of corpus tools, keywords are highlighted that represent a given concept in the Bible. The Gospel of John was taken as the main material, in the text of which the maximum frequency of the identified representatives was revealed. The first section of the article is devoted to the description of the concept’s nominative field, its cognitive interpretation. The second section is devoted to the analysis of the reflection of the studied concept in the works of F. M. Dostoevsky. The authors come to the conclusion that while the stylistic means used by the authors of the Bible and F. M. Dostoevsky are fundamentally different, the cognitive content of the concept “eternal life” is, on the whole, identical.

Keywords: Gospel, concept, meaning of life, eternal life.

About authors:

Priest Petr Mikhailovich Shitikov

Candidate of Philological Sciences, Candidate of Theology, Deputy Director of the Department of Education at the State University of Tyumen.

E-mail: petrkifa@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4789-0149>

Tatyana Yurievna Nikitina

Candidate of Philological Sciences, Head of the Department of Philological Education at the State University of Tyumen.

E-mail: t.y.nikitina@utmn.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6655-6237>

Article link: Shitikov P., priest, Nikitina T. Yu. The Biblical Concept of Eternal Life in the Interpretation of F. M. Dostoevsky. *Khristianskoye Chteniye*, 2021, no. 4, pp. 31–43.

Financing: The reported study was funded by RFBR, project number 21-011-44157.

Введение

В данной статье предлагается соотнести содержание концепта «жизнь вечная» в библейской литературе и в творчестве Ф. М. Достоевского. Творчество Ф. М. Достоевского в рефлексии отечественной культуры тесно связывается с христианской идеологией, часто трактуется как художественное осмысление универсальных христианских идей и образов в связи с национальным менталитетом и с судьбами христианства в России, значением Христа для русского человека, находящегося, подобно «карамазовскому» человеку, меж двух бездн — бездной духа и бездной падения. Главные романы Федора Михайловича часто называют «Пятикнижием Достоевского», проводя параллель со Священным Писанием христианства — Пятикнижием Торы — и подчеркивая единство мотивов и художественных конфликтов.

Выбор концепта «жизнь вечная» обусловлен его многозначностью. Будучи семантически связан с концептуальной метафорой «жизнь — это путь», описанной в классических работах авторов-когнитивистов, концепт «жизнь вечная» является основой для целого ряда метафор, реализуемых в евангельских текстах. Основным материалом при описании евангельского концепта стало Евангелие от Иоанна, поскольку именно у данного автора наиболее полно раскрываются основное содержание концепта.

Методы исследования

Авторы методологически опираются на понятие концепта как элемента сознания. Ю. С. Степанов описывает концепт как «сгусток культуры в сознании человека... то, посредством чего человек... сам входит в культуру» [Степанов, 1997, 40]. Очевидно, что изучение концепта — процесс трудоемкий и требует междисциплинарного подхода, в связи с чем к исследованию привлекаются различные методы анализа.

В качестве алгоритма для анализа выбрана ставшая классической схема И. Стернина и З. Поповой [Стернин, Попова, 2007]:

1. Построение номинативного поля концепта;
2. Анализ и описание семантики языковых средств, входящих в номинативное поле концепта;
3. Когнитивная интерпретация результатов описания семантики языковых средств — выявление когнитивных признаков, формирующих исследуемый концепт как ментальную единицу;
4. Верификация полученного когнитивного описания у носителей языка.

Для построения номинативного поля концепта и описания семантики языковых средств были применены методы корпусных исследований. Корпусные методы позволяют оперировать значительными объемами текстов в автоматическом режиме. Основные функции компьютеризованного анализа — это создание списка частотности лексических единиц; определение ключевых слов; создание конкорданса для ключевых слов, то есть изучение их в контексте. Анализ библейских текстов для целей данной работы осуществлялся посредством программы *BibleWorks*, базы которой включают оригинальные тексты на древнееврейском и древнегреческом языках, большинство существующих переводов на национальные языки, наборы лексиконов, справочников и лингвистических комментариев. Модули программы позволяют провести основные этапы корпусного анализа текста.

Выявление когнитивных признаков концепта осуществлено посредством методики G. Steen'a, которая подразумевает переход от слова к концепту в пять этапов при последовательном определении фокуса, идеи, сравнения, аналогии и доменов каждого высказывания. При помощи мультиконкорда — модуля, позволяющего сопоставить разноязычные варианты употребления репрезентантов в контексте, — возможна верификация значения концепта в исходном тексте и его переводных версиях.

Последний этап анализа — верификация описанного концепта носителями языка — вынесен в отдельный раздел статьи. Для нескольких поколений русских

читателей, лишенных возможности прикоснуться к библейской мудрости, Достоевский стал учителем христианства. В этом контексте изучение рефлексии концепта «жизнь вечная» великим русским мыслителем Ф. М. Достоевским позволяет понять, как трансформируется евангельское учение в народном сознании.

Концепт «жизнь вечная» в библейском осмыслении

Первым этапом анализа концепта является построение номинативного поля. Для этого необходимо определить ключевое слово, которое наиболее полно номинирует исследуемый концепт. И. Стернин и З. Попова указывают, что «при изучении концептов... выбор ключевого слова может быть сделан по частотности его употребления в соответствующих текстах» [Стернин, Попова, 2007, 124]. Прямым репрезентантом концепта «жизнь вечная» в библейских текстах является словосочетание ζωή αἰώνιον (жизнь вечная). При этом наиболее часто данное словосочетание встречается в евангельской литературе, а именно в сочинениях Иоанна Богослова.

Словосочетание ζωή αἰώνιος (жизнь вечная) встречается в ветхозаветных текстах лишь однажды: в пассаже Дан 12:2 («И многие из спящих в прахе земли пробудятся, одни для жизни вечной, другие на вечное поругание и посрамление»), где ему соответствует еврейское חַיִּים עֹלָם (hayé élam), что означает «жизнь будущего века после восстания от смерти». Базовое значение лексической единицы חַיִּים / ζωή (жизнь) — «благое существование на земле». Значения «бессмертие» или «жизнь после смерти» не характерны для Ветхого Завета. Однако благая жизнь на земле однозначно рассматривается как дар Божий, поэтому наслаждаться жизнью здесь означает наслаждаться дарами Божиими, которые заключаются в продолжительности жизни (Пс 91:6), благословении в семье (Еккл 9:9), процветании (Втор 28:1), защите (Втор 8:1) и в особой близости к Богу (Пс 16:11; Втор 8:3; Иер 2:13). В итоге осознание того, что жизнь — это особые отношения с Богом и она полна постоянного Божественного вмешательства, приводит к тому, что даже смерть не является прекращением этих отношений, и, таким образом, жизнь с Богом способствует преодолению смерти (Пс 16:9–11). Соответственно, идея воскресения тела и жизни в грядущем веке вполне логична для древнееврейских пророков (Ис 26:19; Дан 12:1–2).

В межзаветный период для иудаизма характерно понимание смерти как перехода от жизни в Шеол — места, где мертвые ожидают своего воскресения. В псевдоэпиграфе книги Ездры неоднократно повторяется идея о двух периодах жизни — нынешнем и будущем веках (4 Езд 7:12–13), однако словосочетание ζωή αἰώνιος (жизнь вечная) не встречается ни разу.

В евангельских текстах данное словосочетание нередко выступает в качестве синонима понятия «спасение». У синоптиков лексическая единица ζωή (жизнь) встречается всего 16 раз, при этом в сочетании ζωή αἰώνιον (жизнь вечная) — семь раз (три у Матфея, два у Марка, два у Луки). В тексте Евангелия от Иоанна слово ζωή (жизнь) употребляется 36 раз. В текстах Соборных посланий и книги Откровений лексическая единица ζωή встречается еще 30 раз. Для Евангелия и Соборных посланий характерно частое употребление данной единицы в словосочетании ζωή αἰώνιον (жизнь вечная): 15 раз — в Евангелии, 13 раз — в Посланиях. Профессор Ван дер Ватт, изучив все случаи использования лексической единицы «жизнь» (ζωή) с аргументом «вечная» (αἰώνιος) и без него, пришел к выводу, что для текста Евангелия первичным является словосочетание «ζωή αἰώνιος». Данное выражение является иллюстрацией базового концепта «жизнь вечная». В тех случаях, когда лексема ζωή употребляется без аргумента αἰώνιος, она также сохраняет смысловую связь с указанным концептом и является его сокращенным выражением [Van Der Vatt, 1989, 227].

Второй этап анализа подразумевает анализ семантики языковых средств. При построении конкорданса обращает на себя внимание разнообразие стилистики высказываний, включающих выбранное ключевое слово. Очевидно, что словосочетание «жизнь вечная» приобретает особое значение для евангелиста Иоанна. В классических работах

исследователи называют его «визитной карточкой» св. Иоанна [Lyons, 1938; Dodd, 1954; Filson, 1964; Hill, 1967; Davis, 1984; Thompson, 1989; Van Der Watt, 1989]. При этом концепт «жизнь вечная», репрезентантом которого является данное словосочетание, признается определяющим для образной системы Евангелия и Соборных посланий. Все случаи употребления слова ζωή в корпусе евангелиста Иоанна могут быть маркированы как метафорические, поскольку контекст не подразумевает денотативного значения.

Третий этап — когнитивный анализ содержания концепта. В Евангелии Иоанна тема вечной жизни представлена в многочисленных высказываниях и проповедях Иисуса Христа. Первое, на что обращают внимание исследователи Евангелия от Иоанна, это реальность представления о воскресении: «Я есмь воскресение и жизнь; верующий в Меня, если и умрет, оживет» (Ин 11:25–26). Профессор Н. Т. Райт, рассматривая данный пассаж, подчеркивает, что «тем, кто верит, дается реальная новая идентичность сегодня, жизнь, которая уже никогда не умрет; иными словами, верующий отныне уже наделен дарованной Богом бессмертной жизнью» [Райт, 2011, 484]. Значение для автора Евангелия концепта «жизнь вечная» очевидно, исходя из наличия множества семантических связей.

Концепт непосредственно связан с метафорой «жизнь — это путь» и должен рассматриваться как ее часть. В трактовке Дж. Лакоффа метафора «жизнь — это путь» имеет основание в концептуальной имидж-схеме «источник — путь — цель». Логика этой схемы заключается в следовании выбранному пути: «Если вы двигаетесь из источника к месту назначения по пути, то вы должны пройти через каждый пункт пути. Цели понимаются в терминах места назначения, и достижение цели понимается как движение по пути от исходного пункта в конечный пункт» [Лакофф, 2004, 358].

Конечным пунктом жизненного пути является спасение, по-другому выражаемое концептом «жизнь вечная». Именно так Христос поясняет цель Своей миссии: «дабы всякий верующий не погиб, но имел жизнь вечную» (Ин 3:16). Тема спасения в Евангелии последовательно раскрывается в ряде образов, поэтому концепт «жизнь вечная» является связующим звеном для целой сети метафор:

1. Условием достижения жизни вечной, то есть конечного пункта жизненного пути, является познание и вера в Бога-Отца и Посланного Им Сына:

верующий в Пославшего Меня имеет жизнь вечную (Ин 5:24),

Сия же есть жизнь вечная, да знают Тебя, единого истинного Бога (Ин 17:3);

2. Средством достижения цели жизни вечной является мистическая связь со Христом в Евхаристии. Связь концептов «жизнь» и «хлеб» основана на непосредственном опыте. На уровне физического хлеб дает жизнь. На уровне сакрального хлеб сопоставлен с личностью Христа в контексте вечной жизни:

Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь имеет жизнь вечную, и Я воскрешу его в последний день (Ин 6:54),

Старайтесь не о пище тленной, но о пище, пребывающей в жизнь вечную (Ин 6:27);

3. Участники жизненного пути метафорически представлены в образе овец, которых ведет Христос-Пастырь. Конечной целью также является жизнь вечная:

Овцы Мои слушаются голоса Моего, и Я знаю их; и они идут за Мною. И Я даю им жизнь вечную, и не погибнут вовек (Ин 10:27–28).

Очевидно, что концепт «жизнь вечная» систематизирует значительную часть метафорической системы Евангелия от Иоанна. Семантические связи, порожденные данным концептом, сохраняются на протяжении всего текста, в сочетании с различными метафорическими и необразными высказываниями.

Для Посланий евангелиста Иоанна в целом характерно то же метафорическое видение концепта «жизнь вечная». В Первом послании Иоанна последовательно раскрываются основные элементы метафоры:

– жизнь вечная обещана Богом:

Обетование же, которое Он обещал нам, есть жизнь вечная (1 Ин 2:25);

– жизнь вечная дана Богом в Сыне:

Бог даровал нам жизнь вечную, и сия жизнь — в Сыне Его (1 Ин 5:11);

– иметь *жизнь вечную* значит иметь *Сына* и верить в *Него*:

Имеющий Сына имеет жизнь (1 Ин 5:12),

веруя в Сына Божия, имеете жизнь вечную (1 Ин 5:13);

– *Христос (Сын)* и есть *жизнь вечная*:

Сей есть истинный Бог и жизнь вечная (1 Ин 5:20).

Таким образом, даже краткий обзор текстов обнаруживает принципиальное значение концепта «жизнь вечная» для формирования мироощущения автора Евангелия и Соборных посланий в целом. Концепт «**жизнь вечная**», многократно реализуемый в соответствующих высказываниях, семантически связан с важными метафорическими концептами, и, соответственно, круг репрезентантов, задействованных при его отображении в тексте, достаточно широк: «жизнь», «смерть», «царство Божие», «воскресение», «суд», «истина», «отец», «сын», «слово», «хлеб», «плоть», «пища», «ветвь», «вода», «плод» и многие другие. Можно утверждать, что именно данный концепт является базовым для автора, отражает его концептуальную картину мира и формирует его метафорическое словоупотребление.

Концепт «жизнь вечная» в рефлексии Ф. М. Достоевского

Главная особенность отражения концепта «**жизнь вечная**» в творчестве Ф. М. Достоевского заключается в том, что истинность, «правильность» *жизни вечной* у Достоевского дается по принципу «от противоположного», и в этом плане герои-парадоксалисты Достоевского предлагают, философски обосновывают свое понимание *жизни вечной*, основанное на сугубо человеческом понимании жизни и смерти, страдания и счастья, на отрицании бессмертия души и Христа.

Впервые у Достоевского эта идея воплощается в мечте о «бесконечной жизни», которая возникает накануне казни в сознании преступника, приговоренного к смерти, о чем рассказывает слушателям князь Мышкин в романе «Идиот»:

Неизвестность и отвращение от этого нового, которое будет и сейчас настанет, были ужасны; но он говорит, что ничего не было для него в это время тяжелее, как непрерывная мысль: «Что если бы не умирать! Что если бы воротить жизнь, — какая бесконечность! И все это было бы мое! Я бы тогда каждую минуту в целый век обратил, ничего бы не потерял, каждую бы минуту счетом отсчитывал, уж ничего бы даром не истратил!» Он говорил, что эта мысль у него, наконец, в такую злобу переродилась, что ему уж хотелось, чтобы его поскорей застрелили («Идиот»: [Достоевский, 1982е, 66]).

Все парадоксальные идеи в художественном мире Ф. М. Достоевского — это идеи «подпольные», зародившиеся в ситуации отрицания Бога, бессмертия души и жизни вечной в их традиционном христианском понимании. Гипертрофированность сознания приводит к появлению теорий, претендующих на онтологическое обоснование мира и смысла человеческой жизни, при этом христианские идеи, христианский идеал, пусть отрицаемый, находится в основе многих из таких парадоксальных теорий. Так, *жизнь вечная* утрачивает присущий ей высший духовный смысл и помещается на уровень земной жизни человека, получает практическое естественнонаучное обоснование: утверждается своего рода эволюция — биологический процесс преобразования мира и человека физически:

— Вы стали веровать в будущую вечную жизнь?

— Нет, не в будущую вечную, а в здешнюю вечную. Есть минуты, вы доходите до минут, и время вдруг останавливается и будет вечно («Бесы»: [Достоевский, 1982а, 230]);

Люди совокупаются, чтобы взять от жизни все, что она может дать, но непременно для счастья и радости в одном только здешнем мире. Человек возвеличится духом

божеской, титанической гордости и явится человеко-бог. Ежечасно побеждая уже без границ природу, волею своею и наукой, человек тем самым ежечасно будет ощущать наслаждение столь высокое, что оно заменит ему все прежние упования наслаждений небесных. Всякий узнает, что он смертен весь, без воскресения, и примет смерть гордо и спокойно, как бог. Он из гордости поймет, что ему нечего роптать за то, что жизнь есть мгновение, и возлюбит брата своего уже безо всякой мзды («Братья Карамазовы»: [Достоевский, 1982d, 164]).

При этом человек в его настоящем, действительном обличье и статусе понимается как не соответствующий *жизни вечной*. Его реальность — реальность боли, страха, отчаяния и греха, тогда как *жизнь вечная* вообще и «здешняя вечная жизнь» представляет собой мир радости и счастья. Счастье и радость — ценности, которые в системе понятий Достоевского всегда соотносятся с Божественным, поэтому герои-парадоксалисты, оспаривая Божественный христианский идеал, тем не менее вводят основные его черты (наличие счастья и радости) в свое понимание будущего земного идеала вечной жизни. Можно сказать, что для героев-парадоксалистов Ф. М. Достоевского поиски *жизни вечной* всегда соотносены с неким неопределенным будущим и прежде всего связаны с поисками счастья, которого человек не может обрести в настоящем. На этом уровне осмысления жизни герои-идеологи Достоевского прежде всего обращают внимание на как раз отсутствие счастья и радости и на засилье, как говорит Кириллов, боли и страха:

Жизнь есть боль, жизнь есть страх, и человек несчастен. Теперь все боль и страх. Теперь человек жизнь любит, потому что боль и страх любит. И так сделали («Бесы»: [Достоевский, 1982a, 113]).

Отсюда идея о неискупленном человеческом страдании, знаменитой «слезиночке ребенка», итогом которой становится принципиальное неприятие *жизни вечной* в ее традиционном христианском значении. В ситуации Ивана Карамазова, главного героя-парадоксалиста Достоевского, соединяющего в себе все парадоксальные теории предшествующих романов писателя, звучит сознательный отказ от небесной гармонии, даже если она существует, — она неприемлема для героя с точки зрения этики:

Не хочу гармонии, из-за любви к человечеству не хочу. Я хочу оставаться лучше со страданиями неотомщенными. Лучше уж я останусь при неотомщенном страдании моем и неутоленном негодовании моем, хотя бы я был и неправ. Да и слишком дорого оценили гармонию, не по карману нашему вовсе столько платить за вход. А потому свой билет на вход спешу возвратить обратно («Братья Карамазовы»: [Достоевский, 1982b, 288–289]).

Наиболее ярко это изображается Достоевским в романе «Идиот», в образе Ипполита, юноши, умирающего от чахотки. «Исповедь» Ипполита — трагический вопрос о смысле жизни человека в мире, лишенном идеала. Близость и неотвратимость смерти ставит Ипполита в ситуацию близкого перехода в *жизнь вечную*. Но Ипполит исполнен ужаса и отвращения и перед жизнью земной, и перед *жизнью вечной* (которая, возможно, существует). Его выбор — самоубийство как акт отказа от жизни как таковой во всех ее проявлениях. Ипполит ощущает себя изгнанным с праздника жизни, лишним:

Для чего мне ваша природа, ваш Павловский парк, ваши восходы и закаты солнца, ваше голубое небо и ваши вседовольные лица, когда весь этот пир, которому нет конца, начал с того, что одного меня счел за лишнего? Что мне во всей этой красоте, когда я каждую минуту, каждую секунду должен и принужден теперь знать, что вот даже эта крошечная мушка, которая жужжит теперь около меня

в солнечном луче, и та даже во всем этом пире и хоре участница, место знает свое, любит его и счастлива, а я один выкидыш, и только по малодушью моему до сих пор не хотел понять это! («Идиот»: [Достоевский, 1982g, 100]).

Сопричастность будущей высшей гармонии в сознании Ипполита отсутствует, сама *жизнь вечная* предстает как нечто недоступное пониманию, чуждое, но в ней ожидаются все те же бесчеловечные законы природы, таким образом, отчаяние и безысходность понимаются как универсальные качества жизни человека:

Вечную жизнь я допускаю и, может быть, всегда допускал. Пусть зажжено сознание волею высшей силы, пусть оно оглянулось на мир и сказало: «я есмь!», и пусть ему вдруг предписано этою высшей силой уничтожиться, потому что там так для чего-то, — и даже без объяснения для чего, — это надо, пусть, я все это допускаю, но, опять-таки вечный вопрос: для чего при этом понадобилось смирение мое? Неужто нельзя меня просто съесть, не требуя от меня похвал тому, что меня съело? <...> Я согласен, что иначе, то есть без непрерывного поедения друг друга, устроить мир было никак невозможно; я даже согласен допустить, что ничего не понимаю в этом устройстве; но зато вот что я знаю наверно: если уже раз мне дали сознать, что «я есмь», то какое мне дело до того, что мир устроен с ошибками и что иначе он не может стоять? Кто же и за что меня после этого будет судить? Как хотите, все это невозможно и несправедливо («Братья Карамазовы»: [Достоевский, 1982g, 101]).

Как видим, в этих высказываниях Ипполита начинает формироваться бунт Ивана Карамазова.

Показательно, что отвращение Ипполита к миру, к законам природы сопровождается оплакиванием невоскресшего Христа, которого «одолели» законы природы, обретающие обличье отвратительного тарантула, горестным осознанием невозможности счастья и гармонии, что в итоге приводит Ипполита к обоснованию необходимости самоубийства:

Окончательному решению способствовала, стало быть, не логика, не логическое убеждение, а отвращение. Нельзя оставаться в жизни, принимающей такие странные, обижающие меня формы. Это привидение меня унизило. Я не в силах подчиняться темной силе, принимающей вид тарантула («Братья Карамазовы»: [Достоевский, 1982g, 98]).

При всем том подсознательно Ипполит ищет все тех же счастья и радости, и вся его «Исповедь» с последующим за ней неудавшимся самоубийством — поиск благословения, что пронизательно отмечает князь Мышкин: «ему хотелось тогда... всех вас благословить и от вас благословение получить, вот все...» («Братья Карамазовы»: [Достоевский 1982g, 22]). Но все, что остается такому герою, — ложный стыд, самоистязание, тоска и все те же ужас и отвращение.

Таким образом, перенесение таких качеств, как боль и страх, в разряд универсальных, характеризующих все уровни бытия, в том числе и высшие (*жизнь вечную*), а также замкнутость сознания на только земной реальности как на единственной существующей порождает абсолютное отрицание жизни как таковой, становится причиной отчаяния и отвращения к жизни. Интересно, что о неизбежности возникновения ненависти к жизни в результате утраты человеком чувства сопричастности «иным мирам» говорит в романе «Братья Карамазовы» старец Зосима:

Многое на земле от нас скрыто, но взамен того даровано нам тайное сокровенное ощущение живой связи нашей с миром иным, с миром горним и высшим, да и корни наших мыслей и чувств не здесь, а в мирах иных. Вот почему

и говорят философы, что сущности вещей нельзя постичь на земле. Бог взял семена из миров иных и посеял на сей земле и взрастил сад свой, и взошло все, что могло взойти, но возвращенное живет и живо лишь чувством соприкосновения своего таинственным миром иным, если ослабевает или уничтожается в тебе сие чувство, то умирает и возвращенное в тебе. Тогда станешь к жизни равнодушен и даже возненавидишь ее («Братья Карамазовы»: [Достоевский, 1982с, 378]).

Как видим, в художественном мире Ф. М. Достоевского обязательные качества *жизни вечной* — счастье и радость, недостижимые для человека, погруженного в боль и страх, ужас и отвращение. Безрадостное и угнетенное состояние человека на земле становится причиной бунта против Бога, основой атеистических убеждений. Но уже в настоящей земной реальности способность быть счастливым и ощущать радость является признаком Божественности или претензией на Божественность. И здесь мы можем наблюдать позитивный, истинный пример — это прежде всего князь Мышкин в романе «Идиот», «положительно прекрасный» идеал, и пример парадоксалистский — это инженер Кириллов («Бесы») и — отчасти — Иван Карамазов («Братья Карамазовы»). При этом инженер Кириллов абсолютно отдается своей теории о Человекобоге и в каком-то смысле действительно преодолевает человеческую природу, а Иван Карамазов сохраняет склонность к сомнению, характеризующую его в принципе. Так, Иван, говоря о своей любви к жизни, основывается на «силе низости карамазовской» и кладет себе срок в 30 лет — после этого уже невозможно будет обманывать себя:

Разуверься я в дорогой женщине, разуверься в порядке вещей, убедись даже, что все, напротив, беспорядочный, проклятый и, может быть, бесовский хаос, порази меня хоть все ужасы человеческого разочарования — а я все-таки захочу жить и уж как припал к этому кубку, то не оторвусь от него, пока весь не осилю! Впрочем, к тридцати годам, наверно, брошу кубок, хоть и не допью всего и отойду... не знаю куда. Но до тридцати моих лет, знаю это твердо, все победит моя молодость — всякое разочарование, всякое отвращение к жизни («Братья Карамазовы»: [Достоевский, 1982с, 270]).

В рамках нашего исследования представляет интерес апелляция героев-парадоксалистов Достоевского ко Христу как воплощению *жизни вечной* (Ин 11:25–26). Идеи Ипполита о невозможности воскресения Христа в романе «Бесы» становятся основой философской концепции Человекобога. Интересно, что, как и в традиционном христианском понимании концепта «жизнь вечная», новое состояние мира также соотносено с образом Христа. В «Бесах» получает развитие ужас от произошедшей смерти Христа, не повлекшей за собой воскресения, что замыкает человека только в обыденной реальности боли и страха. Кириллов повторяет призыв к самоубийству, выраженный Ипполитом в «Идиоте»:

Слушай большую идею: был на земле один день, и в середине земли стояли три креста. Один на кресте до того веровал, что сказал другому: «Будешь сегодня со мною в раю». Кончился день, оба померли, пошли и не нашли ни рая, ни воскресения. Не оправдывалось сказанное. Слушай: этот человек был высший на всей земле, составлял то, для чего ей жить. Вся планета, со всем, что на ней, без этого человека — одно сумасшествие. Не было ни прежде, ни после Ему такого же, и никогда, даже до чуда. В том и чудо, что не было и не будет такого же никогда. А если так, если законы природы не пожалели и Этого, даже чудо свое же не пожалели, а заставили и Его жить среди лжи и умереть за ложь, то, стало быть, вся планета есть ложь и стоит на лжи и глупой насмешке. Стало быть, самые законы планеты есть ложь и диаволов водевил. Для чего же жить, отвечай, если ты человек? («Идиот»: [Достоевский, 1982b, 157]).

Но в концепции Кириллова смерть Христа приводит к обоснованию необходимости нового «спасителя», который должен начать новую «здешнюю вечную жизнь» ценой принесенной жертвы — самоубийства первого Человекобога:

Кто победит боль и страх, тот сам станет бог. Тогда новая жизнь, тогда новый человек, все новое... («Бесы»: [Достоевский, 1982а, 113]);

- Кто научит, что все хороши, тот мир закончит.
- Кто учил, того распяли.
- Он придет, и имя ему Человекобог.
- Богочеловек?
- Человекобог, в этом разница («Бесы»: [Достоевский 1982а, 232]);

Я начну, и кончу, и дверь отворю. И спасу. Только одно это спасет людей и в следующем же поколении переродит физически; ибо в теперешнем физическом виде, сколько я думал, нельзя быть человеку без прежнего бога никак. Я три года искал атрибут божества моего и нашел: атрибут божества моего — Своеволие! Это все, чем я могу в главном пункте показать непокорность и новую страшную свободу мою. Ибо она очень страшна («Бесы»: [Достоевский 1982b, 158]).

Интересно, что Кириллов, принимающий на себя роль нового «спасителя», обретает общие черты с образом князя Мышкина, главным прототипом которого был Христос. Божественная природа Христа оказывается несовместимой с человеческой природой князя Мышкина. И за возможность созерцать, осознавать Божественную гармонию мира он расплачивается страшными припадками болезни, которые понижаются как ответная реакция человеческого тела на сверхчеловеческое, Божественное. Накануне припадков в доме Епанчиных, в момент проживания этого невыносимого блаженства, он говорит о любви к миру, о счастье и радости:

О, я только не умею высказать... а сколько вещей на каждом шагу таких прекрасных, которые даже самый потерявшийся человек находит прекрасными? Посмотрите на ребенка, посмотрите на божью зарю, посмотрите на травку, как она растет, посмотрите в глаза, которые на вас смотрят и вас любят... («Идиот»: [Достоевский, 1982f, 247]).

О том же говорит и Кириллов (интересно, что в ответ на эти слова Шатов замечает, что таким образом именно начинается «падучая» — эпилепсия):

Есть секунды, их всего за раз приходит пять или шесть, и вы вдруг чувствуете присутствие вечной гармонии, совершенно достигнутой. Это не земное; я не про то, что оно небесное, а про то, что человек в земном виде не может перенести. Надо перемениться физически или умереть. Это чувство ясное и неоспоримое. Как будто вдруг ощущаете всю природу и вдруг говорите: да, это правда. Бог, когда мир создавал, то в конце каждого дня создания говорил: «Да, это правда, это хорошо». Это... это не умиление, а только так, радость. Вы не прощаете ничего, потому что прощать уже нечего. Вы не то что любите, о — тут выше любви! Всего страшнее, что так ужасно ярко и такая радость. Если более пяти секунд — то душа не выдержит и должна исчезнуть» («Бесы»: [Достоевский, 1982b, 130]).

Так же, как и князь Мышкин, Кириллов говорит о любви к жизни, о том, что он счастлив:

- Вы любите детей?
- Люблю, — отозвался Кириллов довольно, впрочем, равнодушно.

- Стало быть, и жизнь любите?
- Да, люблю и жизнь, а что?
- Если решились застрелиться.
- Что же? Почему вместе? Жизнь особо, а то особо. Жизнь есть, а смерти нет совсем («Бесы»: [Достоевский, 1982а, 230];

- Вы, кажется, очень счастливы, Кириллов?
- Да, очень счастлив, — ответил тот, как бы давая самый обыкновенный ответ. <...> Человек несчастлив потому, что не знает, что он счастлив; только поэтому. Это всё, всё! Кто узнает, тотчас сейчас станет счастлив, сию минуту («Бесы»: [Достоевский, 1982а, 231].

Но даже в этих случаях идеал радости и счастья оказывается недостижимым, князь Мышкин оказывается не в состоянии воплотить свою миссию «спасителя», а самоубийство Кириллова, знаменующее собой начало новой эры, в которой человек победит боль и страх и обретет радость и счастье, в действительности оборачивается ужасом, отвращением и гибелью, опровергающими изначальную великую цель. Интересно, что Ф. М. Достоевский в «Записной тетради 1875–1876 гг.» отмечает: «*Отрицание земли нужно, чтобы быть бесконечным. Христос, высочайший положительный идеал человека, нес в Себе отрицание земли, ибо повторение его оказалось невозможным*» [Достоевский, 1982е, 112]. Таким образом, по Достоевскому, являются бессмысленными, неосуществимыми все попытки достижения «здешней вечной жизни», «рая на земле» в рамках только лишь данной реальности, более того, цель и смысл существования человека, а значит, и его мечты о радости и счастье связаны с выходом человека за пределы человеческого мира: «Достоевский все время говорит о том, что истинный идеал человечества, истинный идеал христианства радикально внеположен земному человеческому существованию» [Касаткина, 2018, 135].

Показательно, что именно к такому осознанию реальности и места человека в ней приходят герои, нашедшие истинный путь. *Жизнь вечная* как залог радости и счастья проникает в реальную жизнь и преобразует представление о ней человека. По сути, такой итог духовных поисков представляет собой отказ от ловушек парадоксалистского сознания, «подпольных» теорий и популистских идей и является принятием Бога, веры и идеи *жизни вечной*. Подобный выбор героев связан с покаянием и с обретением счастья и радости в духовном бытии, осознанном как единственно возможный истинный путь человека, в бессмертии, осознаваемом уже на земле:

Мое бессмертие уже потому необходимо, что бог не захочет сказать неправды и погасить совсем огонь раз возгоревшейся к нему любви в моем сердце. И что дороже любви? Любовь выше бытия, любовь венец бытия, и как же возможно, чтобы бытие было ей неподклонно? Если я полюбил его и обрадовался любви моей — возможно ли, чтоб он погасил и меня и радость мою и обратил нас в нуль? Если есть бог, то и я бессмертен! <...> Одна уже всегдашняя мысль о том, что существует нечто безмерно справедливейшее и счастливейшее, чем я, уже наполняет и меня всего безмерным умилением и — славой, — о, кто бы я ни был, что бы ни сделал! Человеку гораздо необходимее собственного счастья знать и каждое мгновение верить в то, что есть где-то уже совершенное и спокойное счастье, для всех и для всего... Весь закон бытия человеческого лишь в том, чтобы человек всегда мог преклониться перед безмерно великим. Если лишит людей безмерно великого, то не станут они жить и умрут в отчаянии. Безмерное и бесконечное так же необходимо человеку, как и та малая планета, на которой он обитает... («Бесы»: [Достоевский, 1982b, 201–202]);

О да, мы будем в цепях, и не будет воли, но тогда, в великом горе нашем, мы вновь воскреснем в радость, без которой человеку жить невозможно, а Богу

быть, ибо Бог дает радость, это его привилегия, великая... («Братья Карамазовы»: [Достоевский, 1982d, 95]).

Таким образом, в романах Ф. М. Достоевского мы видим данное от противного доказательство *жизни вечной*, бессмертия души и сопричастности человека Христу и всем прочим иным мирам. Существующая связь между человеком и его бессмертием в *жизни вечной* становится основанием для счастья и радости и в земном, и в духовном бытии.

Заключение

В целом библейский концепт «**жизнь вечная**» в творчестве Ф. М. Достоевского выстраивается в традиционном ключе, как некая цель пути человека, определяющая смысл его жизни и дающая осознание счастья, гармонии, полноты бытия. Можно сказать, что в символическом ключе наиболее ярко данная мысль представлена в романе «Братья Карамазовы», где определяющей становится идея поиска Бога, смысла жизни, которая осмысливается через проживание личной мировоззренческой катастрофы, завершающейся либо открытием для себя счастья *жизни вечной*, воплощенной в покаянии и любви (Дмитрий, Алеша), либо отчаянием гибели, отрицанием и безумием (Иван).

Особенностью подхода Достоевского становится сам принцип личного открытия истины, реализующийся в пути, который проходит герой и одновременно с ним читатель. Соотнесение величайшего духовного смысла с, казалось бы, вполне практической потребностью человека в счастье и радости обнаруживает глубинное родство и даже единство этих ценностей, а введение проблемы поиска Бога, смысла жизни, счастья и радости в контекст последних по времени научных изысканий доказывает вечность и неизменность решения проблемы *жизни вечной* и бессмертия для человека, в какую эпоху бы он ни жил.

Следует отметить, что как для евангелиста Иоанна, так и для Ф. М. Достоевского концепт «жизнь вечная» является основанием для разностороннего осмысления смысла человеческой жизни, средств достижения блаженства и конечной цели жизненного пути — жизни со Христом. Очевидно, что парадоксалистский подход Достоевского в корне отличается от стилистики библейских повествований, однако результат размышлений, к которому он приводит читателя, в сумме равен евангельским идеям.

Источники и литература

1. Библия (1989) — Библия: Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Брюссель: Жизнь с Богом, 1989.
2. Достоевский (1982a) — Достоевский Ф. М. Бесы // Достоевский Ф. М. Собрание сочинений: в 12 т. М.: Правда, 1982. Т. 8.
3. Достоевский (1982b) — Достоевский Ф. М. Бесы // Достоевский Ф. М. Собрание сочинений: в 12 т. М.: Правда, 1982. Т. 9.
4. Достоевский (1982c) — Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы // Достоевский Ф. М. Собрание сочинений: в 12 т. М.: Правда, 1982. Т. 11.
5. Достоевский (1982d) — Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы // Достоевский Ф. М. Собрание сочинений: в 12 т. М.: Правда, 1982. Т. 12.
6. Достоевский (1982e) — Достоевский Ф. М. Записная тетрадь 1875–1876 гг. // Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений: в 30 т. Л.: Наука., 1982. Т. 24. С. 66–187.
7. Достоевский (1982f) — Достоевский Ф. М. Идиот // Достоевский Ф. М. Собрание сочинений: в 12 т. М.: Правда, 1982. Т. 6.

8. Достоевский (1982g) — *Достоевский Ф. М. Идиот // Достоевский Ф. М. Собрание сочинений: в 12 т. М.: Правда, 1982. Т. 7.*
9. Касаткина (2018) — *Касаткина Т. А. «Записки из подполья» и «Маша лежит на столе...»: опыт медленного чтения в ближайшем контексте // Достоевский и мировая культура. Филологический журнал. 2018. № 1. С. 121–147.*
10. Лакофф (2004) — *Лакофф Дж. Женщины, огонь и опасные вещи: Что категории языка говорят нам о мышлении. М.: Языки славянской культуры, 2004.*
11. Попова, Стернин (2007) — *Попова З. Д., Стернин И. А. Когнитивная лингвистика. М.: АСТ. 2007.*
12. Райт (2011) — *Райт Н. Т. Воскресение Сына Божия. М.: ББИ им. Св. апостола Андрея, 2011.*
13. Степанов (2014) — *Степанов Ю. С. Константы: Словарь русской культуры. М.: Академический проект, 2004.*
14. Davis (1984) — *Davis J. C. The Johannine Concept of Eternal Life as a Present Possession // Restoration quarterly. 1984. No. 27. P. 161–169.*
15. Dodd (1953) — *Dodd C. H. The Interpretation of the Fourth Gospel. Cambridge University Press, 1953.*
16. Filson (1962) — *Filson F. V. The Gospel of Life // Current Issues in NT Interpretation. 1962. P. 111–123.*
17. Hill (1962) — *Hill D. Greek Words and Hebrew Meanings. Cambridge University Press, 1967.*
18. Lyons (1938) — *Lyons D. B. The Concept of Eternal Life in the Gospel to St. John. The Catholic University of America, 1938.*
19. Thompson (1989) — *Thompson M. M. Eternal Life in the Gospel of John // Ex Auditu. 1989. No. 5. P. 35–55.*
20. Van Der Watt (1989) — *Van Der Watt J. G. The use of aionios in the Concept zoe aionios in John's Gospel // Novum Testamentum. 1989. No. 31. P. 217–228.*

С. А. Исаев

Достоевский и лютеранство

УДК 821.161.1+274.5+94(430)
DOI 10.47132/1814-5574_2021_4_44

Аннотация: Ф. М. Достоевский никогда не изучал лютеранское богословие и судил о лютеранстве главным образом по опыту общения с немцами-лютеранами в Санкт-Петербурге и Германии. Суждения Достоевского о лютеранстве логически связаны с его геополитическими воззрениями и потому рассматриваются в их контексте. Во время русско-турецкой войны 1876–1878 гг. он предполагал близкое начало борьбы за мировое господство между тремя силами: римским католичеством (Францией), пангерманизмом и славянским миром во главе с Россией. Лютеранство он рассматривал как первый шаг к атеизму и как ингредиент пангерманизма. С другой стороны, в одном малоизвестном высказывании Достоевский утверждал, что всякий русский, искренне верующий в Бога, придерживается «исповедания православно-лютеранского». Следовательно, фактически под именем лютеранства Ф. М. Достоевский критиковал только либеральную теологию. Конфессиональное (консервативное) лютеранство, представленное в его время такими именами, как Август Неандер, Вильгельм Лёэ, Чарльз Портерфилд Краут, его критика не затрагивает.

Ключевые слова: Отто Бисмарк, Германская империя 1871 г., Ф. М. Достоевский, либеральная теология, лютеранство, пангерманизм, православие, протестантизм, Реформация, римское католичество, славяне.

Об авторе: **Сергей Александрович Исаев**

Кандидат исторических наук, Master of Arts in Theology, исполняющий обязанности заведующего Отделом всеобщей истории Санкт-Петербургского Института истории Российской Академии наук, доцент кафедры церковной истории СПбДА.

E-mail: isayevsviir@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9491-3510>

Ссылка на статью: Исаев С. А. Достоевский и лютеранство // Христианское чтение. 2021. № 4. С. 44–49.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 4

2021

Sergei A. Isaev

Dostoyevsky and Lutheranism

UDC 821.161.1+274.5+94(430)
DOI 10.47132/1814-5574_2021_4_44

Abstract: Dostoyevsky never studied Lutheran theology. His judgements on Lutheranism were based mainly on his experience of communication with German Lutherans in St. Petersburg and Germany. Those judgments were logically connected with his views of world politic; so, they must be considered in its context. During the war between Russia and Turkey in 1876–1878, he was sure that it was the threshold of the struggle for the domination in the world between three forces: Roman Catholicism (promoted by France), Pan-Germanism, and united Slavs headed by Russian Empire. Lutheranism in his view was the first step from Roman Catholicism to atheism, and, in his time, a necessary ingredient of Pan-Germanism. Nevertheless, in one little-known note Dostoyevsky wrote that that time every Russian who had true faith in God actually belonged to the confession in which Greek Orthodoxy was combined with Lutheranism. It looks like under the nickname of Lutheranism Dostoyevsky criticized liberal theology. The confessional / conservative Lutheranism, represented by persons like August Neander, Wilhelm Löhe, Charles Porterfield Krauth, was not touched by his criticism.

Keywords: Bismarck, Dostoyevsky, German Empire of 1871, Greek Orthodoxy, liberal theology, Lutheranism, Pan-Germanism, Protestantism, Reformation, Roman Catholicism, Slavs.

About the author: **Sergei Alexandrovich Isaev**

Candidate of History, Master of Arts in Theology, Acting Chief of Department of General History, St. Petersburg Institute of History, Russian Academy of Sciences; Assistant Professor of the Department of Church History, St. Petersburg Theological Academy.

E-mail: isayevsviir@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9491-3510>

Article link: Isaev S. A. Dostoyevsky and Lutheranism. *Khristianskoye Chteniye*, 2021, no. 4, pp. 44–49.

Фёдор Михайлович Достоевский лютеранства не любил. Проходя лечение в Эмсе в 1874 г., он жаловался в письме от 16/28 июня, что музыка в саду начинается «с скучнейшего лютеранского гимна к Богу: ничего не знаю приторнее и выделаннее» (Достоевский, ХХІХ(1), 331). Адресованы были эти слова Анне Григорьевне Сниткиной — его третьей, последней и самой любимой жене. Анна Григорьевна была православная, однако ее мать Анна Николаевна Милтопеус (Miltoraeus, 1812–1893) — лютеранка шведского происхождения, праправнучка Мартина Мильтопеуса (1631–1679) — профессора и ректора Лютеранской духовной академии в Або. Это был очень известный в Финляндии и Швеции человек: его могила сохранилась в кафедральном соборе Турку.

Достоевский не был знаком с классическими текстами лютеранского богословия: ни с Аугсбургским исповеданием 1530 г., ни даже с Кратким катехизисом Лютера. Но он явно изучал историю Реформации по добротным учебникам, что позволило ему однажды написать о Реформации следующую иллюстративную притчу («Дневник писателя. 1877, январь. Глава первая. II. Миражи. Штунда и редстокисты»):

Произошло то, что всегда происходило в таких случаях. Несут сосуд с драгоценною жидкостью, все целуют и обожают сосуд, заключающий эту драгоценную, живящую всех влагу, и вот вдруг встают люди и начинают кричать: «Слепцы! чего вы сосуд целуете: дорогá лишь живительная влага, в нём заключающаяся, дóрого содержимое, а не содержащее, а вы целуете стекло, простое стекло, обожаете сосуд и стеклу приписываете всю святость, так что забываете про драгоценное его содержимое! Идолопоклонники! Бросьте сосуд, разбейте его, обожайте лишь живящую влагу, а не стекло!» И вот разбивается сосуд, и живящая влага, драгоценное содержимое, разливается по земле и исчезает в земле, разумеется. Сосуд разбили и влагу потеряли. Но пока ещё влага не ушла в землю, подымается суматоха: чтобы что-нибудь спасти, что уцелело в разбитых черепках, начинают кричать, что надо скорее новый сосуд, начинают спорить, как и из чего его сделать. Спор начинают уже с самого начала; и тотчас же, с самых первых двух слов, спор уходит в букву. Этой букве они готовы поклониться ещё больше, чем прежней, только бы поскорее добыть новый сосуд; но спор ожесточается, люди распадаются на враждебные между собою кучки, и каждая кучка уносит для себя по нескольку капель остающейся драгоценной влаги в своих особенных разнокалиберных, отовсюду набранных чашках и уже не сообщается впредь с другими кучками. Каждый своею чашкой хочет спастись, и в каждой отдельной кучке начинаются опять новые споры. Идолопоклонство усиливается во столько раз, на сколько черепков разбилась сосуд. История вечная, старая-престарая, начавшаяся гораздо раньше Мартына Ивановича Лютера, но по неизменным историческим законам почти точь-в-точь та же история и в нашей штунде (Достоевский, ХХV, 11)¹.

Лютера Достоевский назвал «Ивановичем», очевидно, полагая, будто отца знаменитого реформатора звали Иоганн, а не Ганс.

Ф. М. Достоевский много общался с лютеранами-немцами как в самой Германии, так и в России: об этом свидетельствуют целые страницы в «Униженных и оскорбленных» и десятки кратких упоминаний в письмах. Достоевский жил в Германии в бурные годы объединения страны (1867–1871). Политическое размежевание проходило тогда в Германии по линии религиозного раскола: протестанты выступали на стороне Бисмарка, а католики составляли оппозицию. Достоевский наблюдал там лютеранство предельно политизированное.

Наиболее развернутые и критичные по отношению к лютеранству высказывания Достоевского содержатся в «Дневнике писателя» за январь 1877 г. На Балканах шла русско-турецкая война. Она сопровождалась повышенной дипломатической активностью в Европе. Достоевский был уверен, что впереди большие перемены. «Видно,

¹ Ссылки на произведения Ф. М. Достоевского даются с указанием номера тома Полного собрания сочинений в 30 т. (Л., 1972–1990), с последующим указанием страницы в томе.

подошли сроки уж чему-то вековечному, тысячелетнему, тому, что приготавливалось в мире с самого начала его цивилизации» (Достоевский, XXV, 6). — «Тут нечто всеобщее и окончательное, и хоть вовсе не решающее все судьбы человеческие, но, без сомнения, несущее с собою начало конца всей прежней истории европейского человечества» (Достоевский, XXV, 9). Писатель полагал (Дневник писателя. 1877, январь. I. Три идеи), что в Европе и мире уже начался и будет далее разворачиваться грандиозный конфликт между тремя великими геополитическими силами, за каждой из которых стоит специфическое понимание христианства и многовековая культура. Это римское католичество, представленное Францией; пангерманизм, т. е. идея господства протестантской Германии над всем миром; славянство, связанное с православием и Россией.

Уточним. Достоевский описывает явление, которое *позже* получило название «пангерманизм». В 1877 г. его еще так не называли. Дело в том, что Бисмарк в 1864–1871 гг. реализовал «малогерманский» проект объединения Германии: вокруг Пруссии, при гарантированном преобладании в создаваемой империи протестантов над католиками. Слово «пангерманизм» тогда вызывало ассоциации скорее с «великогерманским» проектом объединения вокруг Австрии, который был окончательно отвергнут в 1867 г., после того как Пруссия разгромила Австрию в ходе краткой войны.

Специалисты по творчеству Достоевского считают, что Фёдор Михайлович наполнил злободневным содержанием представления, которые знаменитый славянофил Алексей Степанович Хомяков сформулировал еще в 1853 г.: римское католичество во имя единства Церкви подавляет свободу; протестантизм во имя свободы разрывает единство Церкви; православие же, вполне верное духу христианства, гармонически сочетает единство Церкви и свободу в ней (Достоевский, XXV, 359).

Думаю, бесполезно даже пытаться понять, каким образом Ф. М. Достоевский мог поверить, будто современная ему Франция «и в революционных Конвентах, и в атеистах своих, и в социалистах своих, и в теперешних коммунарах своих — все еще в высшей степени есть и продолжает быть нацией католической вполне и всецело» (Достоевский, XXV, 7). Лучше посмотрим, что он писал о лютеранстве в связи с пангерманизмом.

Достоевский утверждал, что современная ему Германия и немцы воплощают

старый протестантизм, протестующий против Рима вот уже девятнадцать веков, против Рима и идеи его, древней языческой и обновленной католической, против мировой его мысли владеть человеком на всей земле, и нравственно, и матерьяльно, против цивилизации его, — протестующий еще со времен Арминия и Тевтобургских лесов. Это — германец, верящий слепо, что в нем лишь обновление человечества, а не в цивилизации католической. Во всю историю свою он только и грезил, только и жаждал объединения своего для провозглашения своей гордой идеи, — сильно формулировавшейся и объединившейся еще в Лютерову ересь; а теперь, с разгромом Франции, передовой, главнейшей и христианнейшей католической нации, пять лет тому назад, — германец уверен уже в своем торжестве всецело и в том, что никто не может стать вместо него в главе мира и его возрождения. Верит он этому гордо и неуклонно; верит, что выше германского духа и слова нет иного в мире и что Германия лишь одна может изречь его (Достоевский, XXV, 7).

Более подробно эти мысли Достоевский развивает в «Дневнике писателя» за май-июнь 1877 г., гл. 3, I (Достоевский, XXV, 151–153).

Ф. М. Достоевский считал эти претензии немцев-протестантов несостоятельными. Аргумент его, однако, более чем своеобразен:

...Во все девятнадцать веков своего существования Германия, только и делавшая, что протестовавшая, сама своего нового слова совсем еще не произнесла, а жила лишь все время одним отрицанием и протестом против врага своего так, что, например, весьма и весьма может случиться такое странное обстоятельство, что когда

Германия уже одержит победу окончательно и разрушит то, против чего девятнадцать веков протестовала, то вдруг и ей придется умереть духовно самой, вслед за врагом своим, ибо не для чего будет ей жить, не будет против чего протестовать. Пусть это покамест моя химера, но зато Лютеров протестантизм уже факт: вера эта есть протестующая и лишь отрицательная, и чуть исчезнет с земли католичество, исчезнет за ним вслед и протестанство, наверно, потому что не против чего будет протестовать, обратится в прямой атеизм и тем кончится (Достоевский, XXV, 8).

«Химерой» Достоевский называет здесь свой негативный прогноз на будущее, но кое-что дурное, несовместимое с христианством, он видел в лютеранстве уже своего времени. Он констатировал (Подготовительные материалы к «Бесам». Фантастическая страница [датирована 23 июня 1870 г.]): есть лютеране, которые считают Христа «только простым человеком, благотворным философом» (Достоевский, XI, 179). Интеллектуалы империи Бисмарка — «гордые умы, представители силы и интеллигенции — люди науки, богословы, атеисты, христианские священники, гласно не признающие божественности Иисуса Христа и оправданные в этом правительством» — пытаются навязать такие взгляды всем немцам. В «Дневнике писателя» (Иностранные события. 15 октября 1873) Достоевский даже высказывал опасение, что такая пропаганда косвенным образом может сыграть на руку католикам: простые немцы, ужаснувшись явному отступничеству протестантских теологов от Христа, могут вернуться в лоно римского католичества (Достоевский, XXI, 207).

В сознании Ф. М. Достоевского явно присутствовал алгоритм, описывающий распад сложной системы, существование которой находится в критической зависимости от поддержки людей. Достоевский представлял такой процесс как лавинообразный: сначала падает один-единственный камешек, который сдвигает с места несколько других, те приводят в движение десятки и сотни, и через несколько секунд обрушивается вся лавина. Превращение лютеранства в атеизм Ф. М. Достоевский представлял как именно такой процесс: стоит оспорить авторитет Папы как викария Христа на земле — и вслед за этим в среде людей христианского Запада не сразу, но неизбежно последует полный отказ от всего, что составляет христианство.

Наличие такого алгоритма в истории Достоевский считал фактом настолько несомненным и очевидным, что он приписывал понимание этого факта даже своему антагонисту Сергею Геннадиевичу Нечаеву! В подготовительных заметках к «Бесам» есть отрывок «У Виргиниевич», датированный 13 мая 1871 г. Это тот самый отрывок, где Достоевский формулирует мрачно знаменитые «принципы Нечаева», в соответствии с которыми радикальные революционеры намерены были преобразовать российское общество. Первый принцип нового общественного устройства — равенство. Ради торжества принципа равенства «первым делом надо понизить уровень образования, наук и талантов... Цицерону отрезывается язык, Копернику выкалываются глаза, Шекспир выбиваются камнями». И именно в этих записях Достоевского не названный по имени умеренный революционер возражает Нечаеву, что ведь в романе «Что делать?» таких ужасов насилия и одичания нет: напротив, предсказан расцвет культуры, в частности «концерты, перед которыми Бетховен — букашка». В ответ Нечаев упрекает Чернышевского в непоследовательности: «Сочинитель еще не дошел до главной точки. Если б сам пожил (в воображаемой коммуне. — С. И.), то кончил бы тем, что дошел, и не было бы концертов. Лютер отверг авторитет и основал церковь свободную. Но он, конечно, не предполагал, что его религия, развиваясь органически, придет к самоотрицанию, т. е. к отрицанию всякой религии. Так точно и тут» (Достоевский, XI, 271).

Во всех приведенных высказываниях заметно, что Ф. М. Достоевский предпочитал изображать лютеранство не в статике, а в динамике: не что оно собою представляет здесь и сейчас, — в Германии или России, — а в каком направлении развивается и куда в перспективе или «в конечном счете» приведет.

Но есть у Достоевского одно совершенно необычное высказывание о лютеранстве. Его никогда не цитируют, потому что содержится оно не в каноническом тексте

художественного или публицистического произведения, а лишь в тетради для записей (<Записи литературно-критического и публицистического характера из записных тетрадей 1872–1875 гг.>), и найти его можно только в академическом Полном собрании сочинений. Вот это высказывание:

Исповедания же был православно-лютеранского, как и все русские нашего времени, еще продолжающие верить в Бога (Достоевский, XXI, 263).

Непонятно, над каким сочинением работал Фёдор Михайлович, когда написал это. Непонятно, о каком литературном герое идет речь. В записной книжке Достоевского приведенная заметка располагается несколькими строками ниже записи, датированной 7 августа 1875 г. Из нее очевидно: по убеждению Ф. М. Достоевского, в вере русского человека его времени в Бога, если эта вера была искренней, обязательно присутствовали, наряду с православными, также и какие-то лютеранские представления.

Что Фёдор Михайлович мог иметь в виду? Его собственных разъяснений, на которые можно было бы положиться, нет. Можно лишь строить предположения, а в связи с ними придется напомнить кое-какие малоизвестные факты о лютеранстве.

Во времена Достоевского, как и в наше время, лютеранство было чрезвычайно неоднородно. Преобладала либеральная теология Тюбингенской школы Фердинанда Кристиана Баура (Baur, 1792–1860). Однако либеральным теологам противостояли конфессионально настроенные богословы, историки, пастыри консервативного меньшинства: Август Неандер (Neander, 1789–1850), Вильгельм Лёэ (Löhe, 1808–1872), Чарльз Портерфилд Краут (Krauth, 1823–1883). Они продолжали традицию лютеранской ортодоксии XVII в. А самый поздний из видных лютеранских ортодоксов — Давид Голлац (Hollaz, 1648–1713) — был автором учебных пособий, использовавшихся в православных духовных школах Российской империи во второй половине XVIII и даже в начале XIX в. [Флоровский, 1983, 104–105, 166–167]. Лютеранских авторов в России ценили за умение ясно сформулировать, во что верят христиане. При жизни Достоевского, особенно в годы его молодости, память об этом была еще достаточно свежа.

Подведем итоги. В высказываниях Ф. М. Достоевского о лютеранстве явной и несомненной нелепостью следует считать заявление, будто лютеранство существует лишь назло католицизму. Так и хочется спросить Фёдора Михайловича: неужели Иоганн Себастьян Бах писал свои прелюдии, фуги и токкаты только для того, чтобы досадить ими католикам? А если в музыкальных шедеврах Баха есть духовный смысл, то неужели этот смысл Бах создал в одиночку, тогда как вся прочая лютеранская традиция не имела иного смысла, кроме отрицания римского католицизма? Остальная же критика Достоевским лютеранства фактически обращена исключительно против либеральной теологии и против геополитики пангерманизма.

Но наряду с либеральными лютеранами, были и есть лютеране консервативные, или конфессиональные. Они не считают лютеранство средством финской, немецкой, эстонской, латышской или иной национальной самоидентификации. Они не видят первый долг лютеранина в том, чтобы во всем и как можно сильнее отличаться от православных, от католиков, от баптистов и т. д. Они видят в Господе Иисусе Христе Бога, Искупителя и Спасителя, а не только великого Человека, учителя нравственности. Таким лютеранам обижаться на критику лютеранства со стороны Ф. М. Достоевского нет никаких оснований.

Источники и литература

Источники

1. Достоевский (I–XXX(2)) — *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений: в 30 т. Л., 1972–1990.

Литература

2. Флоровский (1983) — *Флоровский Г. В.* Пути русского богословия. Париж, 1983.

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви

№ 4

2021

Священник Димитрий Артёмкин

Когда Писание и Предание стали священными? К истории терминологии отечественного богословия

УДК 271.2-284:2-23

DOI 10.47132/1814-5574_2021_4_50

Аннотация: В статье рассматривается история становления терминов «Священное Писание» и «Священное Предание» в богословской традиции Русской Церкви. В результате предпринятого обзора источников установлена периодизация истории рассматриваемых терминов, а также показана их зависимость от тенденций в изложении учения об источниках Откровения в русском академическом богословии.

Ключевые слова: источники Откровения, принцип sola Scriptura, Священное Писание, sacra Scriptura, Божественные писания, Священное Предание, предание Церкви.

Об авторе: **Священник Дмитрий Николаевич Артёмкин**

Клирик храма свт. Николая Мирликийского в Старом Ваганькове (Москва), преподаватель кафедры богословия Московской духовной академии (Сергиев Посад), старший научный редактор ЦНЦ «Православная энциклопедия» (Москва).

E-mail: artemkindm@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9546-4120>

Ссылка на статью: Артёмкин Д., *свящ.* Когда Писание и Предание стали священными? К истории терминологии отечественного богословия // Христианское чтение. 2021. № 4. С. 50–61.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 4

2021

Priest Dimitry Artemkin

When Did the Scriptures and Tradition become Sacred?
On the History of the Terminology
of the Russian Orthodox Theology

UDC 271.2-284:2-23

DOI 10.47132/1814-5574_2021_4_50

Abstract: The article examines the history of the formation of the terms “Holy Scripture” and “Sacred Tradition” in the theological tradition of the Russian Orthodox Church. As a result of the review of sources, the periodization of the history of the terms under consideration is established, and their dependence on trends in the presentation of the doctrine of the sources of Revelation in Russian academic theology is shown.

Keywords: Sacra Scriptura, Holy Scripture, sources of the Revelation, Sola Scriptura, Holy Tradition, Church tradition.

About the author: **Priest Dmitry Nikolaevich Artemkin**

Church of St. Nicholas the Wonderworker in Staroye Vagankovo (Moscow); Moscow Theological Academy, Department of Theology (Sergiev Posad), Lecturer; Church Research Center “Orthodox Encyclopedia” (Moscow), Senior Editor.

E-mail: artemkindm@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9546-4120>

Article link: Artemkin D., priest. When Did the Scriptures and Tradition become Sacred? On the History of the Terminology of the Russian Orthodox Theology. *Khristianskoye Chteniye*, 2021, no. 4, pp. 50–61.

Введение

Словосочетания «Священное Писание» и «Священное Предание» привычны для всякого, кто хоть в малой мере приобщен богословскому знанию. В катехизисах, учебниках по догматике и, шире, в литературе богословского содержания они регулярно используются как технические термины. Несмотря на всю привычность и кажущуюся самоочевидность этой терминологической пары, она имеет свою историю, которая обусловлена зависимостью отечественного богословия в своих исторических путях от византийской, а позже от западнохристианских (католической и протестантской) традиций в формулировании учения об источниках Откровения. Во втором случае православные богословы оказались в непростом положении, пытаются сохранить самоидентичность между католическим и протестантским полюсами притяжения. Широко известен протестантский принцип *sola Scriptura*, которым, по видимости, решительно отменялась всякая идея церковного Предания. Ответом на этот вызов стала католическая доктрина о двух источниках вероучения (Писание и Предание). Усвоив новую парадигму формального определения источников Откровения, православное богословие было ограничено в выборе: либо примкнуть к католической или протестантской модели, либо предложить третий, «свой» вариант. История показала, что все три возможности были апробированы в русском академическом богословии. Обозначив вехи этой истории, мы проследим историю становления терминов «Священное Писание» и «Священное Предание».

1) Период до XVIII в.: преобладание византийской традиции

В начале лишь кратко отметим тот факт, что в Священном Писании выражение «Священное Писание» не употребляется, равно как и «Священное Предание». Лишь в одном месте ап. Павел упоминает *ἱερά γραφικάτα* (2 Тим 3:15), что можно перевести как «священные писания». В грекоязычном святоотеческом лексиконе помимо универсального обобщающего слова «Писание» (*γραφή*) для обозначения священных книг, наиболее употребимы были выражения «святое Писание» (*ἁγία γραφή*), «Божественное Писание» (*θεία γραφή*) как в единственном, так и во множественном числе. Для Предания (*παράδοσις*) — «предания» (чаще во мн. ч.), отеческие предания, предания отцов и т. п. (в различных формах выражения этой идеи), церковные предания, Божественное Предание, апостольское Предание и др. В качестве типичного примера можно указать на словоупотребление прп. Иоанна Дамаскина. В «Точном изложении православной веры» в главе «О Писании (Περὶ γραφῆς)» он пишет так: «исследовать божественные Писания (*θείας γραφάς*) — дело прекраснейшее и душеполезнейшее. Ибо как дерево, посаженное при потоках вод (Пс 1:3), так и душа, орошаемая Божественным Писанием (*θεία ἀρδευομένη γραφή*), утучняется и дает зрелый плод — православную веру, и украшается вечно цветущими листьями, то есть богоугодными деяниями. Ибо и к добродетельному деянию, и к незамутненному созерцанию нас направляют святые Писания (*ἁγίων γραφῶν*)» (Ioannes Damascenus, 90). Примечательно, что на нескольких строках сочинения используется четыре варианта написания: просто «Писание», «Божественные Писания» во множественном числе и «Божественное Писание» в единственном числе и «святые Писания» во множественном числе. Предание Церкви для святого обладает огромным значением: «Ибо кто не верует согласно с преданием кафолической Церкви или кто через постыдные дела имеет общение с диаволом, тот неверен» (Ioannes Damascenus, 83). Св. Иоанн ссылается как на предания церковной древности относительно обрядов и обычаев, так и на богооткровенное предание веры: «Посему, как знающий все и промышляющий для каждого полезное, Он открыл то, что узнать нам было полезно; а о том, что мы не смогли бы вместить, умолчал. Да удовольствуемся этим и да пребудем на том, не прелагая предел вечных и не преступая божественного предания (*θεῖαν παράδοσιν*)» (Ioannes

Damascenus, 1). В отношении слова «предание» (παράδοσις) наблюдается большая свобода в выборе форм и словоупотребления.

В трудах поздневизантийских авторов мы наблюдаем это же словоупотребление. В качестве примеров, приближающих нас хронологически к славянским книжникам, можно привести несколько имен. Так, Евфимий Зигабен (XII в.) говорит об апостольском предании (Euthymius Zigabenus, Col. 792), церковном предании, предании отцов (Euthymius Zigabenus, Col. 489), Божественном предании (Euthymius Zigabenus, Col. 188), довольно часто ссылается на неписанные предания церковной древности. В отношении Писания нормативными наименованиями для него являются «Писание» (Euthymius Zigabenus, Col. 333, 341, 381 и мн. др.) и «Божественное Писание» (Euthymius Zigabenus, Col. 120, 152, 182 и мн. др.). Свт. Григорий Палама (†1359) в равной степени употребляет и просто «Писание» (Gregorius Palamas, I 3. 6, 39 и др.), и «бог вдохновенное Писание» (Gregorius Palamas, II 1. 21 и др.), и «Божественное Писание» (Gregorius Palamas, I 1. 4, 23; I 3. 49; II 1. 5 и др.), и «священное Писание» (Gregorius Palamas, I 3. Praef., 5; II 1. 11 и др.). Примером может послужить следующая цитата из его «Триад»: «если Священное Писание (ιερά Γραφή) предлагает только символы этого знания, а к их не вещественным первообразам нас возводят, как считает философ, опять-таки философские учения, то они и будут в нас высшим знанием, которое настолько же выше Божественного Писания (θείας Γραφής), насколько истина первообразов выше истины символов» (Gregorius Palamas, II 1. 10). У автора XV в. свт. Симеона Солунского (†1429) мы видим все то же словоупотребление: «святыя Писания» (ἀγίων γραφῶν) (Symeon Thessalonicensis, Col. 36, 45), «Божественныя Писания» (θείας γραφαίς) (Symeon Thessalonicensis, Col. 57) и т. д.

Славянские книжники унаследовали терминологию византийских авторов. На протяжении многих веков, вплоть до XVIII в., Писание и Предание именовались в рамках византийской традиции. Проследим это на примере некоторых наиболее заметных непереводных трудов отечественной книжности.

Так, прп. Нил Сорский (1433–1508) в своем уставе многократно ссылается на авторитет «Божественного Писания» (Нил Сорский, 1912, 2) и отеческих преданий. «Божественныя Писания» или «святыя Писания», во множественном числе, — это стандартная форма названия Священного Писания для прп. Нила. Исповедует он также и верность переданной вере, «преданиям святых», традиции монашества, а «лжеименное предание» проклинаят (Нил Сорский, 1912, 3). В отношении Предания терминологическая устойчивость не наблюдается при фактической всецелой ориентированности мысли прп. Нила на традицию и верность Преданию Церкви в великом и в малом.

В главном литературном труде современника прп. Нила, прп. Иосифа Волоцкого (1440–1515), в книге «Просветитель» (до 1504), содержится большое число отсылок на «Божественныя Писания» (Иосиф Волоцкий, 1896, 55, 80, 81, 94, 95 и мн. др.) во множественном числе¹. Эта форма является нормативной и употребляется в заглавиях к разделам сочинения и в тексте. Также в тексте употребляются формы и единственного числа: «Писание» и «Божественное Писание» (Иосиф Волоцкий, 1896, 82, 86). К Преданию Церкви прп. Иосиф обращается неизменно, например: «божественнии апостоли сие предаша Церкви и еже некому держати закон моисеов... мы же апостольским верующе преданием и пророческих послушающе писании и видим, яко закон моисеов упразднися» (Иосиф Волоцкий, 1896, 122–123). В объемной книге «Просветитель» слово «предание» фигурирует по существу только в 11-м Слове. Здесь преподобный говорит о «человеческих преданиях», которых «по измышлению и самонаучению» стали придерживаться еретики вместо того, чтобы следовать Божественным Писаниям. Многократно упоминаемые «человеческие предания» противопоставляются здесь Божественным преданиям, иноческим преданиям, апостольскому преданию, ангельскому преданию, церковным преданиям, древнему преданию.

¹ Примечательно, что в русском переводе «Просветителя» (М., 1993) выражение «Божественныя Писания» регулярно переводится как «Священное Писание» в ед. числе.

Досифей Топорков († после 1547) в «Изложении о вере», предпосланном к его «Хронографу», пишет: «Первое убо подобает истинному христианину... испытати Писание, якоже рече в Евангелии Господь... Се же есть живот вечный, еже праве разумети о Бозе и веровати, якоже предаша святии апостоли и божественнии отцы исповедание веры» (Досифей Топорков, 1911, 14). Словосочетание «Божественное Писание» использует устойчиво, слово «предание» не употребляется ни разу, при этом неоднократно употребляются глагольные формы от «передать». Значимость Предания для Досифея очевидна, поскольку он неоднократно ссылается авторитет Соборов, отцов, признает значимость «писанных и неписанных» постановлений Церкви, вольно пересказывает определение VII Вселенского Собора относительно церковных преданий.

В сочинениях прп. Максима Грека (1470–1556) содержатся многочисленные отсылки к Писанию и Преданию. В сочинении «Исповедание православной веры», написанном в заточении, он исповедует полную приверженность вере Вселенских Соборов, а также «и церковным преданиям», которые они установили (Максим Грек, 1910, ч. 2, 5–6). В сочинении «Против лживого сочинения Николая немчина, о соединении православных христиан с латинянами» говорит о «священных преданиях» (Максим Грек, 1910, ч. 3, 176), в этом же сочинении упомянуты «апостольские предания», «отеческие предания», «церковные предания» как во множественном, так и в единственном числе. В сочинении «Ответ Николаю латинянину», осуждая практику служения на опресноках, прп. Максим противопоставляет исконное предание обычаям латинян: «достовернее и более истинным следует признать доказательство, удостоверяемое многими, содержащими предание изначала, нежели недавно изобретенный одними латинянами обычай» (Максим Грек, 1910, ч. 2, 319). Соотношение Писания и Предания в устах прп. Максима звучит также традиционно: «следует нам стараться быть мудрыми в Божественном Писании, по преданию святых апостолов и вселенских учителей, а не ради стыда пред иноземцами, как ты говоришь, искать обучения вредным наукам» (Максим Грек, 1910, ч. 2, 220).

Прп. Зиновий Отенский (†1571/72) начинает свое сочинение «Истины показание к вопросившим о новом учении» (1565/66 гг.) с наставления почитать «писания священная», при этом поясняет, что он имеет в виду в данном случае «Божественное Евангелие и отеческая словеса» (Зиновий Отенский, 1863, 12). Священные писания — это совокупность Писания и святоотеческого наследия, это не Священное Писание в привычном современному читателю значении. О Писании же он говорит словами «книги», «писания», «книга свята», «богодухновенное писание», «святые книги», «святое писание». При разнообразии употребляемых слов Зиновий более часто использует «книги» и «писания». Вопрос о церковных преданиях — один из центральных в сочинении, вся первая глава посвящена теме непрерывности Предания Церкви, в котором нет места «новым учениям» вроде ереси Феодосия Косого, но содержится только вера, преподанная Христом через апостолов в Церкви. Примечательно, что прп. Зиновий, весьма подробно излагая этот вопрос, вовсе не использует термин «предание» и обходится повествовательными конструкциями для растолкования своей главной мысли.

«Большой катехизис» (1627) Лаврентия Зизания в отношении терминологии идентичен трактату прп. Зиновия. В предисловии Лаврентий пишет, что его книга «избрана от Божественных писаний: евангельския проповеди и апостольских учений и святых богоносных отцов» (Лаврентий Зизаний, 1878, л. 1). Здесь также «Божественные писания» — это собирательный эпитет для православной книжности, наделенной вероучительным авторитетом. В главе «О вере» Лаврентий пишет об условиях стояния в истине: «Познати бо имут истинное учение о вере от Церкви Христовы и от учителей церковных, аще последуют преданию святых отец, вселенских седми Соборов; и евангельскую проповедь и апостольская учения право скажут без прилогов еретических и латинских обычаев» (Лаврентий Зизаний, 1878, л. 18 об.). Православную веру Лаврентий определяет как «правый и истинный закон, от святых отец преданный, в словеси Божии утвержденный, кровию мученическою и исповеданием святых

и богоносных отец свидетельствованный» (Лаврентий Зизаний, 1878, л. 20 об.). Ереси же «по преданиях льстивых еретиков шествуют» (Лаврентий Зизаний, 1878, л. 21).

С именем митр. Петра (Могила; 1596–1647) связано основание Киево-Могилянской коллегии (1631–1701), переименованной впоследствии в Академию. Труд митр. Петра «Православное исповедание...» (1638) оказал заметное влияние на православное богословие его времени и на последующих авторов. Важно обратить внимание на это сочинение. Известно, что митр. Петр испытал заметное влияние католических авторов, в том числе в учении об источниках Откровения. Однако терминология его осталась традиционно византийской. В первой опубликованной церковнославянской редакции «Православного исповедания» 1696 г. нормативным наименованием Писания является «святое Писание». Издание 1696 г. было переводом версии катехизиса, утвержденного на Константинопольском соборе 1643 г. и изданного впервые по-гречески в Амстердаме в 1667 г. В греческом тексте «святому Писанию» соответствует *ἅγια γράφη*. В переводе на русский язык, который был осуществлен в 1837 г. с греческого, «святое Писание» систематично переведено как «Священное Писание»². В своем объемистом «Исповедании» митр. Петр крайне редко употребляет слово «предание», а в тех немногих случаях, когда употребляет, именует его «церковным преданием» (Петр Могила, 1900, 125), «преданием Церкви» (Петр Могила, 1900, 155).

Эту же традицию видим у других авторов. В предисловии к «Кирилловой книге», полемическому сборнику 1644 г., предлагается читателю научиться заграждать уста еретиков «Божественным Писанием» (Кириллова книга, 1644, л. 6). Говорится о верности учительству святых отцов. Примечательно, что «предание» встречается и в негативном смысле. Так, протестанты «вседушно уповают на проклятое еретическое предание» (Кириллова книга, 1644, л. 8 об.) и «самомышлением Божественное писание развратиша» (Кириллова книга, 1644, л. 10). В главе, посвященной «лютеровой ереси», говорится, что протестанты отвергли «апостольское предание и отеческое учение». Впрочем, эта тема далее не раскрывается. Автор сборника обращается к пространным обсуждениям тех обычаев и традиций, от которых отказались или которые исказили протестанты, теоретического же обсуждения проблемы Предания здесь нет вовсе. Упоминаются здесь и «священные Писания», извращенно толкуемые лютеранами (Кириллова книга, 1644, л. 263 об.). В послесловии к книге подводится итог труду. Здесь также упоминается «Божественное Писание», про предание же говорится описательно: «преданный закон христианский» (Кириллова книга, 1644, л. 559).

Другое анонимное сочинение антилатинской направленности «Книга о вере единой истинной православной» (1648) оказало существенное влияние на последующих авторов, особенно из среды старообрядчества [Савельева, 2014]. Здесь в 1-й главе, о происхождении «учения истинной веры», говорится в первую очередь о «Божественном Писании» как наставнике всякой правды (Книга о вере, 1912, л. 10), причем чаще всего употребляется именно форма единственного числа (Книга о вере, 1912, л. 14 об., 16 об., 20, 48 об., 83 и мн. др.). Упоминаются также «бог вдохновенное Писание» (Книга о вере, 1912, л. 16), «святое Писание» (Книга о вере, 1912, л. 17), просто «Писание» (Книга о вере, 1912, л. 22), «Божественные Писания» (Книга о вере, 1912, л. 25 об.) во множественном числе. Общее настроение сочинения таково, что автор желает излагать поучение «от Божественного писания, а не от своего растленного ума» (Книга о вере, 1912, л. 83). Это, конечно, установка, свойственная всем древнерусским книжникам. Терминология относительно Предания не разработана. Часты отглагольные формы вроде «преданная апостолами отцами вера». Слово «предание» встречается редко, причем ожидаемо — в ссылках на Писание и на определения VII Вселенского Собора, где отсылки к Преданию наиболее часты. Из словосочетаний изредка встречаются «церковные предания», «предания святых отцов». Так, например, автор пишет, что Восточная Церковь, шествуя царским путем истины, соблюдает

² Ср. в изданиях: (Петр Могила, 1696; Петр Могила, 1900; 'Ορθόδοξος ὁμολογία τῆς πίστεως... [1699]. URL: https://play.google.com/books/reader?id=HO1IAAAAcAAJ&printsec=frontcover&output=r_eader&hl=en_US&pg=GBS.PT5 (дата обращения 30.08.2021).

все «Божественные писания», установления Спасителя и Его апостолов, «святых отец предания», уставы семи Вселенских Соборов, не прибавляя и не убавляя (Книга о вере, 1912, л. 27 об.–28).

Наконец, можно сказать о книге «Мечец духовный» (1690) братьев Лихудов. Здесь все так же употребляются формы «святые Писания» (Лихуды, 1866, 21), «Божественное Писание» (Лихуды, 1866, 77, 126). Упоминаются «древние Божественные предания» (Лихуды, 1866, 24, 65), «предание Господне» (Лихуды, 1866, С. 71), «предания святых отцов» (Лихуды, 1866, 85, 88–89), «церковное предание» (Лихуды, 1866, 100).

2) XVIII — нач. XIX в.: влияние западных богословских систем

Перемены произошли в XVIII в. В этот период произошла фиксация термина «Священное Писание». Это словосочетание употреблялось и ранее, но именно с XVIII в. оно стало использоваться как специальный термин. Связаны перемены были с западным влиянием, а именно с восприятием западной парадигмы изложения учения об источниках Откровения. Византийские авторы и древнерусские книжники не формализовали вопрос об источниках Откровения, это было сделано в рамках западной схоластики. Вопрос «сколько источников Откровения?» был совершенно чужд древнецерковной мысли. Церковь является хранительницей Благой вести, Откровения, в самых разнообразных формах. Эту идею лучше всего выражает приведенное еще сщмч. Иринеем Лионским сравнение Церкви с драгоценным сосудом, в котором сохраняется в лучшем виде все то, что оставил Спаситель как наследие всем последующим поколениям верующих.

На протяжении XVIII в. в русских сочинениях по богословию можно увидеть два направления в изложении учения об источниках Откровения, заданных, с одной стороны, митр. Стефаном (Яворским), а с другой — архиеп. Феофаном (Прокоповичем)³. Митр. Стефан (Яворский) занимал в этом вопросе прокатолическую позицию, архиеп. Феофан (Прокопович) — протестантскую.

Митр. Стефан (1658–1722) ясно высказывает учение о двух источниках богооткровения по лекалам Тридентского собора Католической Церкви. В качестве «камня преткновения», т. е. утверждения, которое невозможно обойти или умолчать в противоположностной полемике, высказывает тезис о недостаточности Священного Писания как источника Откровения. Устойчиво употребляет выражение «Священное Писание». Предание священным не называет, но определяет его как источник вероучения, равный Священному Писанию: «кроме слова Божия писанного, всяко потребно есть к вере и предание». В параграфе «Что есть предание?» он пишет: «Предание zde нарицается учение некое, в священных писаниях, рекше в Библиях неписаное» (Стефан Яворский, 1729, 692). Разделяет Предание на «Божественные предания», «апостольские предания» и «церковные предания», которые разделяются по содержанию и степени авторитетности и обязательности для верующих.

Архиеп. Феофан (Прокопович; 1681–1736) посвятил вопросу об источнике Откровения весь 1-й том своего курса «*Christiana Orthodoxa theologia*», читанного в Киевской академии в годы его преподавания там (1704–1716). «Первым принципом» богословия архиеп. Феофан объявляет принцип *sola Scriptura* и последовательно обсуждает такие вопросы, как авторитет Священного Писания, его «необходимость», «ясность», «совершенство», легитимность толкований Писания и др. Вслед за этим, последняя глава (из 13) посвящена Соборам и их авторитету, а также церковным преданиям. По объему эта глава занимает около 10% всего объема книги, что в целом наглядно демонстрирует, на чем сконцентрировано внимание автора. Также архиеп. Феофан говорит о трех видах преданий, как и митр. Стефан (Feofan Prokopic, 1773, 405–408). Относительно авторитета как церковных Соборов, так и преданий общая идея архиеп. Феофана состоит в том, что они не должны противоречить Писанию, и если это так,

³ Обзор этой тенденции см. в: [Филевский, 1902, XLII–XLVII; Тареев, 1918, 56–59].

то в силу этого они обладают авторитетом. В данном вопросе архиеп. Феофан ищет компромисс и, явно симпатизируя протестантскому представлению о едином истинном Откровении, все же не настаивает на том, что не должно признаваться за достоверное то, о чем прямо не говорится в Писании. В частности, он пишет небиблейских терминах «Троица» и «единосущие», которые хоть и не содержатся в Писании, однако же учение, которое стоит за ними, не противоречит Писанию (Feofan Prokopic, 1773, 397). Терминологически регулярно использует выражение «*sacra Scriptura*», т. е. «священное Писание». Употребляет его как технический термин, в единственном числе. «Предание» же, напротив, употребляет охотней во множественном числе и, конечно, без приставки «священное».

Среди авторов Догматик в XVIII в. только архим. Иакинф (Карпинский; 1723–1798) последовал митр. Стефану, остальные были последователями архиеп. Феофана. Например, еп. Феофилакт (Горский; †1788) в книге «Догматы христианския православныя веры в богословском учении» (1773) пишет, что единый источник сверхъестественного Откровения — это Священное Писание (Феофилакт Горский, 1773, 7–8).

Для митр. Платона (Левшина; 1737–1812) Откровение равняется Священному Писанию, в котором записано то, что было вдохновлено Богом святым мужем: пророкам и апостолам (Платон Левшин, 1765, 18–21). В катехизических публичных чтениях (1757/58) будущий митрополит озвучивал эту идею, разбирая вопрос, «чему следует веровать»: «Всему тому, что нам в слове Божиим открыто, потому что о Божеских вещах, не по определению человеческого ума, но от Святого Писания, которое от Бога произошло, рассуждать должно» (Платон Левшин, 1781, 121). На следующий вопрос, «Что ж должно разуметь о церковных преданиях?», он уточняет, что в Церкви принимаются только такие предания, «которые бы на Святом Писании неотменно имели утверждение, хотя чрез правильное, как говорится, заключение» (Платон Левшин, 1781, 122). Употребляет систематически выражение «священное Писание». «Предание» как технический термин не употребляет вовсе. Изредка говорит только о «церковных преданиях».

Этот же подход и особенности терминологии мы находим у архиеп. Сильвестра (Лебединского; 1754–1808), также и у иером. Ювеналия (Медведского; 1767–1809), который последовательно придерживается линии архиеп. Феофана (Прокоповича) и в своей книге «Христианская богословия» (1806) пишет: «так когда все знаки Божественного откровения находятся в Священном Писании, одно токмо оно и есть по справедливости Божественное откровение» (Ювеналий Медведский, 1806, 59–60). Также можно назвать архим. Макария (Петровича; 1734–1766) и еп. Иринея (Фальковского; 1762–1823). «Компендиум христианского православного догматико-полюмического богословия» (1802) последнего пользовался большой популярностью как учебное пособие. Компендиум задумывался и был реализован как сокращение курса архиеп. Феофана (Прокоповича). Владыка Иринея полностью повторяет концепцию архиеп. Феофана относительно источника Откровения и прямо заявляет о принципе *sola Scriptura* как руководящем методе богословия (Иринея Фальковский, 1802, 36). Терминология такая же: *sacra Scriptura* и *traditiones* во множественном числе. В сохранившемся рукописном конспекте курса лекций еп. Иринея, читанного в 1821 г. в КДА, содержится точно такой же взгляд, что и в книге 1802 г. (Арсений Троепольский, 1821).

3) XIX в.: завершение формирования терминологической пары

В 30-х гг. XIX в. произошла фиксация и термина «Священное Предание». С этого времени он стал повсеместно употребляться в русской богословской литературе. На водоразделе находится свт. Филарет (Дроздов; 1782–1867). Разрыв терминологической традиции, установившейся в XVIII в., очень наглядно виден в истории публикации его знаменитого «Пространного катехизиса». В первой публикации Катехизиса в 1823 г., кратко упоминая вопрос об источниках Откровения во введении, святитель пишет, следуя за митр. Платоном (Левшиным) и всей традицией XVIII в.,

«На чем основывается христианство? На слове Самого Бога, или иначе, на Откровении Божиим... Где теперь можно найти сие Откровение? В Священном Писании» (Филарет Дроздов, 1824, 11–12). После издания Катехизиса свт. Филарету были предъявлены обвинения, главное из которых состояло в употреблении в тексте не церковнославянского языка при цитировании Писания и Символа веры, а русского. Свт. Филарет изменил текст, новый вариант был издан в 1828 г. Правка коснулась и фрагмента об Откровении. Однако по существу изменений не требовалось вносить, из приведенного пассажа убрали лишь слово «теперь» [Корсунский, 1883, 79–80]. Т. е. по существу претензий к этому месту не было. А вот в издании 1839 г. весь раздел об Откровении был переписан. Введена рубрика «О Священном Предании и Священном Писании», в которой говорилось: «Божественное откровение распространяется между людьми и сохраняется в истинной Церкви двумя способами: посредством Священного Предания и Священного Писания». Под Преданием понимается «то, что словом и примером истинно верующие и чтущие Бога люди передают друг другу и предки передают своим потомкам: учение веры, закон Божий, Тайнства и священные обряды».

С этого времени «Священное Предание» заняло свое место рядом со «Священным Писанием». Почему произошла эта фиксация и что стоит за этим терминологическим новшеством? Добавление в Катехизис раздела об источниках Откровения, также как и вставки упоминания о предопределении, И. Н. Корсунский объясняет прямым давлением обер-прокурора Н. А. Протасова, настроенного откровенно прокатолически [Корсунский, 1883, 104].

Сам святитель видел причину в новой тенденции в богословской мысли: «Не по моде ли мы богословствуем? Прежде утверждались на Священном Писании и мало внимания обращали на Предание. Потом с силою заметили сей недостаток: слова „Православие“ и „Предание“ стали звучать чаще и сливаться в один звук; и начали богословствовать по Преданию, оставляя иногда позади Священное Писание, а некоторые и унижали Писание. Церковь учит признавать Предания, с откровением Божиим согласные. И потому не правильнее ли основывать учение главным образом на Священном Писании, а Преданием дополнять, объяснять, защищать от неправомыслящих?» (Письмо ректору МДА архимандриту Алексию (Ржаницыну) от 11 ноября 1849 г.)⁴. При этом свт. Филарет находится вне подозрений в пропротестантских склонностях, что убедительно показано исследователями (напр.: [Тареев, 1918; Сухова, 2009]).

О какой «моде» говорит святитель? Это действительно прокатолическая тенденция, и не только терминологическая. Предание стали устойчиво называть священным в качестве парного термина к «Священному Писанию» в рамках теории о двух источниках Откровения. Если Писание и Предание — это два равнозначных источника Откровения, и при этом за XVIII в. Писание уже устойчиво стало называться священным, то вполне логично было назвать и Предание священным. На практике это и было сделано. Наглядным примером реализации этой идеи может послужить «Догматическое богословие православной католической восточной Церкви» архиеп. Антония (Амфитеатрова; 1815–1879). Этот курс, читанный в КДА в 1841–1847 гг., был опубликован в 1848 г. и являлся официальным учебником для духовных семинарий с 1848 по 1867 гг. В главе «Определения начал Богословия» совершенно определенно прописана теория двух источников богословия: «Источное начало Богословия, откуда т. е. получает оно свои истины и почерпает свои доказательства, есть Божественное Откровение. Поелику же Божественное Откровение сообщено двумя способами: способом писания и способом предания, то и Богословие заимствует свои истины и почерпает свои доказательства а) из Свящ. Писания, б) из Свящ. Предания» (Антоний Амфитеатров, 1862, 5–6). После рассмотрения Священного Писания как источника Откровения рассматривается и Священное Предание как «второй источник, в котором также содержится Откровение» (Антоний Амфитеатров, 1862, 8). Причем источник

⁴ Цит. по: [Сухова, 2009, 110].

в количественном смысле, который содержит «некоторые частные истины», не отраженные в Писании. Кроме этого, Предание является источником авторитетного толкования Писания, поскольку «не все способны и имеют право толковать оное» (Антоний Амфитеатров, 1862, 8).

С 40-х гг. XIX в. видна совершенно устойчивая практика употребления терминологической пары «Священное Писание — Священное Предание». Митр. Макарий (Булгаков) в своих книгах «Введение в православное богословие» (1847), «Православное догматическое богословие» (1849–1853, 5 т.) и «Руководство к изучению христианского, православно-догматического богословия» (1869) придерживается нового русла. Его «Руководство...», являющееся сокращением полного курса, стало стандартным семинарским учебником, заменив собой учебник архиеп. Антония (Амфитеатрова), и оставалось таковым вплоть до начала XX в. Митр. Макарий, оставаясь в парадигме количественного определения источников Откровения, скорректировал учение о двух источниках Откровения. Он пишет о двуедином источнике Откровения: «единственный источник для православно-догматического Богословия есть божественное Откровение, т. е. Священное Писание и Священное Предание» (Макарий Булгаков, 1913, 7).

В качестве официального семинарского учебника «малую догматику» митр. Макария (Булгакова) сменил в 1905 г. курс прот. Николая Малиновского «Очерк православного догматического богословия» (1904–1905) и оставался таковым вплоть до закрытия духовных школ в годы революции. В учении об источниках богословия прот. Н. Малиновский следует за митр. Макарием (Булгаковым), говорит о двуедином источнике Откровения: Священном Писании и Священном Предании.

Следует признать, что единомыслие в формулировании учения об источниках Откровения в официально утвержденных учебниках для духовных школ на протяжении практически 70 лет вплоть до революции стало определяющим фактором для безоговорочного закрепления новой терминологии. Ставшая привычной терминологическая пара встречается в таких популярных пособиях, как «Православное догматическое богословие» (1864) архиеп. Филарета (Гумилевского), в «Опыте православного догматического богословия» (1878–1891) еп. Сильвестра (Малеванского) (1828–1908) и др.

Новые поиски в осмыслении Предания Церкви, которые сказались и на терминологии, стали возможными в эмиграции, главным образом в кругу «парижской школы», однако рассмотрение этой истории выходит за рамки настоящей статьи.

Заключение

Отвечая на поставленный в заголовке вопрос, можно указать, что термин «Священное Писание» вошел в употребление и закрепился в отечественной богословской литературе в первой половине XVIII в., а термин «Священное Предание» — в 30-х годах XIX в.

Введение этой терминологической пары стало заметным новшеством в отношении предшествовавшей многовековой византийской традиции обозначения источников христианского Откровения. При этом если термин «Священное Писание» был введен в результате прямого влияния западного богословия, главным образом протестантского, как калька с лагинского *sacra Scriptura*, то термин «Священное Предание» был введен как зеркальный термин к уже устоявшемуся термину «Священное Писание» в рамках католического по происхождению учения о двух источниках Откровения. Ни протестантское учение об одном источнике Откровения, ни католическое учение о двух источниках Откровения не прижились в чистом виде на русской почве, но были творчески переосмыслены в рамках православного вероучения. Термины же «Священное Писание» и «Священное Предание» надежно закрепились в отечественном богословском лексиконе.

Источники и литература

Источники

1. Антоний Амфитеатров (1862) — *Антоний (Амфитеатров), архиеп.* Догматическое богословие Православной католической восточной Церкви: С присовокуплением общего введения в курс богословских наук. СПб.: Типография Александра Якобсона, 1862.

2. Арсений Троепольский (1821) — *Арсений (Троепольский), иером.* Записки богословские, по руководству догматико-полемической богословии Иринейя Фальковского Записки богословския, по руководству догматико-полемической богословии, сочиненной ординарным профессором богословия в академии Киевской, и архимандритом Иринеем Фальковским. Писаны 1821 года, сентября с 6 числа студентом Валентином Троепольским. [Б. м.]. РГБ. ОР Ф. 7. № 82.

3. Досифей Топорков (1911) — *Досифей (Топорков), инок.* Хронограф редакции 1512 года // Полное собрание русских летописей. СПб., 1911. Т. 22. Ч. 1.

4. Зиновий Отенский (1863) — *Зиновий Отенский, прп.* Истины показание к вопросившим о новом учении. Казань: Университетская типография, 1863.

5. Иосиф Волоцкий (1896) — *Иосиф Волоцкий, прп.* Просветитель, или обличение ереси жидовствующих. Казань: Типо-литография имп. университета, 1896.

6. Ириней Фальковский (1802) — [*Ириней (Фальковский), еп.*]. Christianae, Orthodoxae, Doctrinae-polemicae Theologiae... Compendium. СПб., 1802.

7. Кириллова книга (1644) — Книга иже во святых отца нашего Кирилла, архиепископа Иеросалимского, на осьмый век. М., 1644.

8. Книга о вере (1912) — Книга о вере единой истинной православной. М.: Типография П. П. Рябушинского, 1912.

9. Лаврентий Зизаний (1878) — *Лаврентий Зизаний.* Большой катехизис. М., 1878.

10. Лихуды (1866) — *Иоанникий (Лихуд), Софроний (Лихуд).* Мечец духовный: Памятник русской духовной письменности XVII века. Казань: Университетская типография, 1866.

11. Макарий Булгаков (1913) — *Макарий (Булгаков), митр.* Руководство к изучению христианского, православно-догматического богословия. М.: Синодальная типография, 1913. Т. 1.

12. Максим Грек (1910) — *Максим Грек, прп.* Сочинения в русском переводе. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1910.

13. Нил Сорский (1912) — *Нил Сорский, прп.* Предание и устав. СПб.: Типография М. А. Александрова, 1912.

14. Петр Могила (1696) — *Петр (Могила), митр.* Православное исповедание католической и апостольской Церкви Восточной. М., 1696.

15. Петр Могила (1900) — *Петр (Могила), митр.* Православное исповедание католической и апостольской Церкви Восточной. М.: Синодальная типография, 1900.

16. Платон Левшин (1765) — *Платон (Левшин), митр.* Православное учение, Или сокращенная христианская богословия. СПб.: Имп. Академия наук, 1765.

17. Платон Левшин (1781) — *Платон (Левшин), митр.* Катехизис, или первоначальное наставление в христианском законе. СПб., 1781.

18. Стефан Яворский (1729) — *Стефан (Яворский), митр.* Камень веры Православно-Католической Восточной Церкви. СПб.: Синодальная типография, 1729.

19. Феофилакт Горский (1773) — *Феофилакт (Горский), еп.* Догматы христианския православныя веры в богословском учении. М., 1773.

20. Филарет Дроздов (1824) — *Филарет (Дроздов), свт.* Пространный христианский катехизис, Православныя католическия восточныя греко-российския Церкви. М., 1824.

21. Ювеналий Медведский (1806) — *Ювеналий (Медведский), иером.* Христианская богословия для желающих в благочестии вышшаго успеха. М., 1806.

22. Euthymius Zigabenus — *Euthymius Zigabenus.* Panoplia dogmatica // PG. 130. Col. 20–1360.

23. Feofan Prokopovic (1773) — *Feofan Prokopovic.* Christiana Orthodoxa theologia: In Academia Kiowiensi a Theophane Prokopowicz, ejusdem Academiae rectore, postea archiepiscopo Novogrodensi, adornata et proposita. Regiomonti: Kanter, 1773. Т. 1.

24. Gregorius Palamas — *Gregorius Palamas. Triades pro hesychastis* // Défense des Saints Hésychastes / Ed. J. Meyendorff. Louvain, 1973; рус. пер.: *Григорий Палама, св. Триады в защиту священнобезмолствующих* / Пер. с греч. В. В. Бибихин. М., 1995.

25. Ioannes Damascenus — *Ioannes Damascenus. Expositio fidei orthodoxae* // Die Schriften des Johannes von Damaskos / Hrsg. V. Kotter. В., 1973. Bd. 2. (PTS; 12); рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры* // Источник знания / Пер. и коммент: Д. Е. Афиногенов, А. А. Бронзов и др. М.: Индрик, 2002. С. 156–337.

26. Symeon Thessalonicensis — *Symeon Thessalonicensis. Dialogus contra omnes haeresis* // PG. 155. Col. 33–176.

Литература:

27. Корсунский (1883) — *Корсунский И. Н.* Филарет, митр. Московский в своих катехизисах. М., 1883.

28. Савельева (2014) — *Савельева Н. В.* Книга о вере // Православная энциклопедия. М., 2014. Т. 36. С. 80–84.

29. Сухова (2009) — *Сухова Н. Ю.* Священное Писание и Предание в экклесиологии святителя Филарета (Дроздова) // XIX Ежегодная богословская конференция ПСТГУ: Материалы. М.: Изд-во ПСТГУ, 2009. Т. 1. С. 105–110.

30. Тареев (1918) — *Тареев М. М.* Памяти великого святителя: Митрополит Филарет как богослов // Богословский вестник. 1918. № 1/2. С. 54–98.

31. Филевский (1902) — *Филевский И., свящ.* Учение Православной Церкви о Священном Предании: Апологетическое исследование. Харьков: Печатное дело, 1902.

Иеромонах Мефодий (Зинковский)

Проблемы теодицеи и апокатастасиса и богословие ипостасной свободы

УДК 271.2-284

DOI 10.47132/1814-5574_2021_4_62

Аннотация: В статье в рамках ипостасно-природной онтологии анализируются попытки теодицеи различных христианских мыслителей. Отмечена ценность апелляции о. Павла Флоренского к антиномичности теодицеи как таковой и связи ее с антроподицей. Теория апокатастасиса, согласно которой в многовековом развитии происходит спасение всех, признается несостоятельной, как постулирующая тоталитарность спасения и исключающая личностную свободу. Отмечена разница понимания зла и страданий в дуалистических религиях и в христианстве, где они неабсолютны и являются инструментами Божественной педагогики. Тема земного страдания и кенозиса человека возводится к нестрадательной кенотической самоотдаче Лиц Троицы во внутритроичной жизни. Попущение Богом зла и страданий связывается с призванием падшего человеческого рода, созданного по образу Святой Троицы, к единству через обладание единой природой не для себя. Решение проблем теодицеи, антроподицеи и апокатастасиса возможно только в контексте ипостасно-природного баланса, в котором центральное положение занимают понятия ипостасной свободы и личностного произволения.

Ключевые слова: теодицея, антроподицея, апокатастасис, Святая Троица, личность, свобода, произволение, ипостасно-природный баланс, единство, ипостасный кенозис, эсхатология.

Об авторе: **Иеромонах Мефодий (Зинковский Станислав Анатольевич)**

Доктор богословия, кандидат технических наук, доцент кафедры теологии Русской христианской гуманитарной академии.

E-mail: m.zink@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5221-544X>

Ссылка на статью: Мефодий (Зинковский), иеромон. Проблемы теодицеи и апокатастасиса и богословие ипостасной свободы // Христианское чтение. 2021. № 4. С. 62–75.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 4

2021

Hieromonk Methody (Zinkovskiy)

Problems of Theodicy and Apocatastasis and the Theology of Hypostatic Freedom

UDC 271.2-284

DOI 10.47132/1814-5574_2021_4_62

Abstract: The article analyzes the attempts of theodicy of various Christian thinkers within the framework of hypostatic-natural ontology. The appeal of Fr. Paul Florensky's approach to the antinomianism of theodicy is evaluated as well as its relation to anthropodicy. The theory of apocatastasis, according to which the salvation of all takes place via centuries of development, is recognized as inconsistent, as postulating the totalitarianism of salvation and excluding personal freedom. The difference between the understanding of evil and suffering in dualistic religions and in Christianity, where they are not absolute and are tools of Divine pedagogy, is outlined. The theme of earthly suffering and human kenosis is linked to the non-compassionate kenotic self-giving of the Persons of the Trinity in the intra-trinitarian life. God's allowance of evil and suffering is associated with the vocation of the fallen human race, created in the image of the Holy Trinity, to unity through the possession of the universal nature not for selves. The solution of the problems of theodicy, anthropodicy, and apocatastasis is possible only in the context of the hypostatic-natural balance, in which the concepts of hypostatic freedom and personal will occupy a central position.

Keywords: theodicy, anthropodicy, apocatastasis, Holy Trinity, personality, freedom, hypostatic-natural balance, unity, hypostatic kenosis, eschatology.

About the author: **Hieromonk Methody (Zinkovskiy Stanislav Anatoliyevich)**

Doctor of Theology, Candidate of Technical Sciences, Associate Professor, Department of Theology of the Center for Academic Relations at the Russian Christian Humanitarian Academy.

E-mail: m.zink@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5221-544X>

Article link: Methody (Zinkovskiy), hierom. Problems of Theodicy and Apocatastasis and the Theology of Hypostatic Freedom. *Khristsianskoye Chteniye*, 2021, no. 4, pp. 62–75.

Происхождение термина и проблематика теодицеи

Слово «теодицея» происходит из греческого языка, слагаясь из двух составляющих: Θεός — Бог, и δίκη — право, справедливость, судопроизводство. В буквальном переводе «теодицея» означает «богооправдание», в грубом варианте — даже судопроизводство над Богом, попытку оправдать Бога, то есть сочетать представления о благом Боге с присутствием зла в мире.

Термин «теодицея» был введен в научный обиход Г. В. Лейбницем в 1710 г. [Leibnitz, 1710; русский перевод: Лейбниц, 1892], но сам вопрос о сосуществовании благого Бога с Его доброй волей и зла и страданий в мире ставили уже в древности. Отвечая на него, древнегреческий философ Эпикур (341–269 до Р. Х.) опирается на два тезиса: Бог «может — не может», «хочет — не хочет». При этом он предлагает четыре вариации: либо Бог не может и не хочет устранить зло в мире, либо может, но не хочет его устранить, либо хочет, но не может, и самая проблематичная постановка вопроса: Бог может и хочет устранить зло в мире, но все же не устраняет. Почему же не устраняет? Эпикур не смог ответить на этот вопрос [Hospers, 1990, 310]. Ветхозаветная книга Иова тоже посвящена острому вопросу отношений Бога и человека в контексте страданий последнего. Да, многострадальный Иов благословляет Творца и Промыслителя на пике своих скорбей, но понять его реакцию можно только в свете веры в обетованного Мессию.

К проблеме теодицеи обращался И. Кант [Кант, 1791], многие русские мыслители, большей частью философы, в числе которых И. А. Ильин [Ильин, 1925], князь Е. Н. Трубецкой [Трубецкой, 1922, гл. 2], Б. П. Вышеславцев [Вышеславцев, 1928], Н. О. Лосский [Лосский Н., 1953, ч. 2, гл. 2], прот. С. Булгаков [Булгаков, 1945, отд. 3, гл. 2], Л. Н. Толстой [Толстой, 1993; Чертков, 1913] и Н. А. Бердяев [Бердяев, 1927]. Есть много размышлений о теодицее и у современных авторов (см.: [Шохин, 2006]). По сути, вопросы теодицеи и многие смежные с ними одолевают каждый человеческий ум, а некоторых людей приводят даже к обретению веры. Например, вопрос о страдании невинных младенцев для многих не поверхностно относящихся к антропологической проблематике людей в рамках атеистического мировоззрения остается неразрешимым, а поиск серьезного ответа на него становится не только шагом к познанию существования благого Бога, но и открытием своего личного религиозного опыта.

Теодицея о. Павла Флоренского: апелляция к антиномии

Священник Павел Флоренский пытается ответить на вопрос о теодицее в книге «Столп и утверждение Истины»¹, представляющей собой попытку объяснить, как можно сочетать страдания человека, присутствие зла в мире, возможность существования зла или страданий в вечности с благостью Бога. Сам о. Павел критически относился к своей работе и перед ее изданием выражал мнение, что не достиг духовных высот, чтобы говорить о теодицее. Книга, тем не менее, вызвала большой общественный резонанс и, по мнению многих исследователей, явилась свидетельством возвращения части русской интеллигенции к православию². Нашу интеллигенцию в то время волновали такого рода вопросы, и у многих вызвал интерес подход к ним

¹ Частично работа была опубликована в 1908 и 1912 гг., а в 1914 г. в неполном виде, с устраниением присутствовавшей в ней софиологии, была защищена как диссертация в Московской духовной академии под руководством архиеп. Феодора (Поздеевского).

² Известный русский философ Н. О. Лосский свидетельствовал, что присланная в подарок в 1913 г. о. Павлом книга привела его к возвращению в лоно Церкви. См.: [Лосский Н., 1991, 203].

о. Павла, который использовал даже математику, пытаясь объяснить христианское мировоззрение, в котором сосуществуют зло, вечные страдания после окончания исторических судеб и благодать Бога. Сам о. Павел признает, что рассудочного ответа на вопрос теодицеи он не нашел.

Для о. Павла вопрос о теодицее, как и все основные истины христианства, например догмат о триединстве Бога, именуемый им «крестом для человеческой мысли» [Флоренский, 1914, 612–614]³, по сути антиномичен. Мы можем спроецировать таинственные антиномии на плоскость логики, физики, и какие-то проекции дадут объяснение, но целостного отображения, соответствующего этим многомерным тайнам, все же не получится. Различные образы, будучи сопоставлены вместе, смогут только примерно обрисовать местонахождение этих тайн (так, например, Христос изображается святыми отцами в образе Врача, Воина и Искупителя). Но здесь для нас важна апелляция о. Павла к антиномии и признание им невозможности полного логического описания основных христианских догматов, а значит, и полной теодицеи, которая разрешается исключительно в вечности, мы же можем только угадывать какие-то ответы.

Теодицея и антроподицея: относительность зла в христианском мировоззрении

Другой вопрос, который затрагивает о. Павел, это вопрос взаимосвязи теодицеи с антроподицеей — оправданием человека. На самом деле это зеркальные темы, связь которых глубоко заложена в Священном Писании. Оправдание Бога и оправдание человека увязываются, например, в книге Иова. Праведный Иов много страдает, и этим страданиям нет видимых оснований. К нему, находящемуся в проказе, нищете и бедствиях, приходят три друга и долго говорят, что он, вероятно, что-то сделал не так и поэтому страдает, таков закон справедливости. Но Иов говорит друзьям, что чувствует «дух Божий в ноздрях» своих! (Иов 27:3) И в конце книги оказывается, что друзья все-таки не правы. У Иова не было какого-то особого греха, за который попущены были эти страдания. Критическим местом является описание ситуации, когда жена Иова предлагает ему: «похули Бога и умри» (Иов 2:9е), с тем чтобы Бог наказал его и страдания закончились. Отметим, что в Септуагинте буквально говорится не «похули», а «рцы некое слово Богу», то есть более деликатно подразумевается некое противоречие. Но Иов отвечает: «Неужели доброе мы будем принимать от Бога, а злого не будем принимать?» (Иов 2:10).

По мысли священнописателя, попускание Богом зла — это определенная педагогика, и если зло приносит в конце концов благо, то его нельзя признать абсолютным. Злом относительным можно назвать страдания человека, которого чему-то обучают. И любые страдания в человеческой жизни отражают те или иные жизненные этапы и несут педагогическое значение. Эту древнюю мысль мы найдем у Оригена [Ориген, 1897, 169, 193, 214, 216–217], ее выражал Климент Александрийский [Clemens Alexandrinus, 1. 8; см.: Кирилл Зинковский, 2013, 101]. То же скажет в попытках теодицеи в XX в. философ Н. О. Лосский: «Зло никогда не бывает абсолютным» [Лосский Н., 1953, 183].

С христианской точки зрения, проводя теодицею, мы должны ответить на вопрос о дуализме. Дуалистические течения говорят, что добро и зло должны сосуществовать, именно так возникает диалектика развития. Этой идеологией диалектики противоречий пользовались и материалисты в коммунистическом историософском дискурсе. Но в системе, где добро и зло, как плюс и минус, как свет и тень, мужское и женское, верх и низ, сосуществуют, зло перестает быть злом как таковым. Подобной опасности дуалистического обоснования зла мы должны избегать в нашем христианском толковании, потому что, с точки зрения христианства, зло хоть и существует, но не вечно. В своей временности зло, попусканием Божиим, может иметь позитивные последствия, но только оставаясь относительным и не получая онтологического

³ Эту идею повторит В. Н. Лосский (см.: [Лосский В., 1972, 38]).

статуса. И поэтому, если в дуалистических религиях система двуединства добра и зла считается неизбежной, то в христианстве она выражает некое педагогическое домостроительство и имеет временное значение.

Ориген и его теория апокатастасиса

Известный богослов и ученый Ориген (185–254) попытался объяснить отсутствие зла в вечности за счет теории апокатастасиса. О том, что подразумевал Ориген под понятием «апокатастасиса», до сих пор идут споры. Современный исследователь Института философии РАН А. В. Серегин говорит о существовании пяти версий понимания теории апокатастасиса Оригена у современных ученых, построивших его систему, потому что Ориген не проговорил до конца элементы своего видения [Серегин, 2003]. При этом ученый выдвигает свою, шестую, версию о том, что означает апокатастасис у Оригена.

Само слово «апокатастасис» (греч. ἀποκατάστασις), как правило, означает возвращение в прежнее состояние, восстановление. В Священном Писании это слово используется всего один раз, и не в смысле обращения всего на круги своя, покаяния дьявола и бесов и восстановления всех тварных существ в изначальное безгрешное состояние, а в смысле исполнения всех пророчеств Библии (Деян 3:21). Представления об апокатастасисе у Оригена, как о всеобщем восстановлении, вписываются в ряд других его воззрений, в том числе в учение о множественности миров, именуемых им эонами.

Отметим, что Ориген многие свои мысли высказывал как художник, делающий наброски. Время его жизни — период гонений на христианство и только начало систематического христианского богословия. Оригена нельзя назвать еретиком, потому что он не настаивал на своих взглядах, не противился Церкви, тогда как еретики, например Арий, настаивали на своем учении даже при соборном осуждении его Церковью. Ориген высказал ряд богословских мыслей, которые позже развили его ученики. Некоторые из этих построенных взглядов были осуждены на Пятом Вселенском Соборе, сам же Ориген не был соборно осужден. Богословская ошибка не является ересью, и если ересь можно определить как грех воли, грех противления Церкви, то ошибка остается ошибкой, и человек имеет на нее право. Такие ошибки имели и некоторые святые, в том числе свт. Григорий Нисский, говоривший об «апокатастасисе», правда в другом, нежели у Оригена, контексте. Согласно святителю, зло как «не сущее» и характеризующееся как «недостаток добра» [Григорий Нисский, 1862, 27; см.: Оксюк, 1999, 507] не может существовать вечно, а искупительная Жертва Христа сильно исцелить греховную волю падших демонов и дьявола [Григорий Нисский, 1862, 70].

У Оригена было видение апокатастасиса как происходящего в процессе длинной цепочки веков. И если с точки зрения христианской антропологии человеческое тело повреждено последствиями грехопадения, но телесность изначально присуща человеку, то для Оригена телесность является результатом грехопадения и степень грубости тела отражает глубину грехопадения человека или ангела. Ориген хотя и разделяет людей на праведников и грешников, продолжая библейскую традицию, но предлагает теорию множества веков, согласно которой Божественная педагогика из века в век через спиральное развитие отфильтровывает души людей и ангелов, направивших свое произволение к Богу. Это приводит в конце мира к восстановлению всех. Отметим, что эта теория была представлена Оригеном как «великая надежда», а не как догмат, и он на этой теории не настаивал (см.: [Crouzel, 1991, 311]). Мысли о спиральном развитии, но немного в другом виде, есть и у прп. Максима Исповедника, утверждающего: «Ничего из прошедшего в бытие нет совершенно неподвижного по своему [природному] логосу... все движется либо по прямой, либо по кругу, либо спиралевидно» [Максим Исповедник, 2006, 59–60; Maximus Confessor: *Ambiguorum liber*, 91. 1072 B].

Проблема личной свободы: тоталитарность спасения у Оригена

Но все же учение Оригена об апокатастасисе можно определить как противоречивое. Ведь если в конце концов все должны признать правоту Бога, то, несмотря на длительность веков и множество повторений, эта система отношений Бога и человека тоталитарна, потому что в ней рано или поздно, независимо от того, кто ты, где и когда живешь, ты все равно к Богу придешь и с Богом согласишься. И наличие личной свободы, о которой Ориген в то же время говорил, ставится под сомнение. Не сдал контрольную? Хорошо. Двадцать раз сдашь, триста раз сдашь, на триста первый раз поймешь, что учитель прав! Такая постановка вызывает внутреннее отвращение, как у человека, которому объясняют: «Знаете, с вами будут работать долго, но рано или поздно вы поймете, что правы те, кто с вами работает». В таком виде, конечно, Ориген эту систему не формулировал, но если ее до конца артикулировать, то она получается именно такой.

Здесь возникает проблематика между тем, что, с одной стороны, Бог есть Любовь и Он хочет спасения всех, а значит, Он должен сделать все, чтобы спасти человека, и тогда кажется красивой эта теория множественного «просеивания» из века в век. А с другой стороны, возникает проблема свободы, которая в конце концов асимптотически устремляется к нулю. То есть все равно все будут, так сказать, стоять у порога, там, где надо, и признавать то, что надо. И сейчас подобная проблематика остается для многих открытой. О теории всеобщего спасения так говорит утверждающий значение человеческой персоны архим. Софроний (Сахаров): свобода человека «заключается в свободе произволения, в возможности „принять“ или „отвергнуть“» [Софроний Сахаров, 2010, 296]. Это значит, что человек может сказать Богу «да» и «нет» в любое время, в любом месте и всегда. И возможны устойчивые, по сути вечные «нет» и «да».

Если мы отрицаем, что полнота свободы сохраняется всегда, значит, мы ставим под вопрос саму концепцию личной свободы. И о. Софроний возводит тему земного страдания, которое рано или поздно уходит к нестрадательной самоотдаче, которая присутствует во Святой Троице. Вопрос о сообразности человека Богу и возможности свободы наряду с единством с себе подобными и с Творцом наш зарубежный богослов сводит к тому, что Три Ипостаси в Троице могут обладать единой Природой бесконфликтно, или в симфонии, гармонии, «со-дыхании произволений» (ὑπόμνησ σὺμφωνία) [Gregorius Theologus, 36. 76 B]⁴, поскольку Они обладают Природой Друг для Друга и, по сути, непрестанно отдают эту Природу Друг Другу. Представление о том, что человек, существующий как личность по образу троичной гармонии Ипостасей, призван посылно осуществить в своей жизни такую гармонию, «симфонию личностей» [Афанасий Евитч, 2009, 209], позволяет положить серьезный фундамент как для тео-, так и для антропологии.

Ипостасный кенозис Лиц Святой Троицы как образ ипостасного кенозиса человечества

В современной богословской литературе имеют место разногласия о взглядах о. Софрония на кенозис во Святой Троице, и некоторые даже склоняются отнести его взгляды к еретическим, утверждая, что якобы у святых отцов нет идей о внутритроичном кенозисе. Однако в творениях святых отцов мы найдем близкие идеи о нестрадательной, личностной «самоотдаче», о передаче власти решения. Когда свт. Афанасий Великий толкует фрагмент из Книги пророка Исаии, где Бог, апеллируя к Себе во множественном числе, что всегда толковалось святыми отцами как внутритроичный аспект: «Кто пойдет для Нас?», то исторически он относит вопрос к пророку Исаие, отвечающему: «Вот я, пошли меня» (Ис 6:8), но также относит его и к диалогу Отца и Сына. Этот фрагмент является своеобразным комментарием к иконе Святой

⁴ О симфонии Трех Лиц в Едином Божестве говорит и Дидим Слепец: «ἐν καὶ ἐν καὶ ἐν πρὸς ὅσων ἰδιουστέατος δηλοῖ ἐν μιᾷ θεότητι καὶ συμφωνίᾳ» [Didymus Alexandrinus, 39. 984 B C].

Троицы преподобного Андрея Рублева о Предвечном Замысле, об Агнце, закланном прежде сложения мира (1 Петр 1:19; Откр 13:8). Бог Отец спросил: «Кого пошлю, и кто пойдет? Все безмолвовали, и Сын сказал: *вот Я, пошли меня*. Тогда-то, конечно, Отец сказал Ему: *иди* (Ис 6:8, 9)» [Афанасий Великий, 1902, 269–270]. Это яркий пример святоотеческого размышления о личностной вневременной взаимоотнодаче в Троице, которая потом, в рамках христологии, будет увязана со страданиями. Но пока это описание деликатного принятия совместного Решения, предполагающего возможность страданий, если произойдет падение человека.

Это ипостасный кенозис, как называет его о. Софроний, личностная самоотдача, которые имеют место и в антропологическом плане. И если святоотеческая мысль утверждает, что человеческий род создан по образу Святой Троицы, то из этого следует, что единая природа Адама принадлежит всем человеческим ипостасям сразу. И здесь закладывается основание для ответа на вопрос, зачем Бог создал человеческую личность, если Он заведомо знал, что человек падет и, возможно, не покается. Создавая Адама, Бог создает весь человеческий род сразу. Не поштучно-отдельно, как на конвейере, на котором бракованное просто подлежит выбросу, но именно весь человеческий род создается во Адаме как единый. Этим предоставляется возможность каждому самостоятельно и одновременно всем вместе, соборно определиться своим личностным решением в отношении к Творцу и своему бытию.

Единство человеческого рода в замысле и создании Бога

Бог, по сути, создает человеческий род сразу, и уже во времени разворачивается сотворенный наш род. По слову св. апостола Павла, в Адаме мы «все согрешили» (Рим 5:12). Что он имеет в виду? Ведь нас вроде еще не было. Имеется в виду, что в Адаме потенциально все мы уже присутствуем. И понятие личности в богословском плане — это отнюдь не просто отдельный индивид и не только уникальность (обычно к свойствам личности мы прежде всего относим уникальность и неповторимость), но и, как во Святой Троице, сущностное единство с себе подобными.

Прп. Иустин (Попович) отмечает, что каждый из нас, будучи поставлен на место Адама, согрешил бы, как Адам [Иустин Попович, 2006, 244]. Мы являемся потомками Адама, мы не просто на него похожи, но мы и природно едины с ним. Подобным образом, как мы мыслим Бога Отца, Бога Сына и Святого Духа — как Три бесконечно уникальные Личности, одновременно находящиеся в бесконечном единстве, — так надо мыслить и людской род. Во Адаме было создано все человечество. И тогда можно озвучить вопрос, стоящий перед Богом при творении человека: если Адам или хотя бы один из его потомков, этих «Адамов» или «Ев», уклонится во зло, то является ли это основанием для отказа от создания всего Адама? Правильно ли не создавать Адама только потому, что один из его потомков будет Иудой? Или создать Адама и дать возможность кому-то быть Иудой, кому-то — Павлом, и кому-то — Петром?

Единство человеческого рода и обладание природой не для себя как образ ипостасного бытия человечества

Адекватная интерпретация ипостасного кенозиса внутри человеческого рода по образу Святой Троицы остается открытой, но в то же время определенно востребованной, потому что человек, по замыслу Бога, обладает природой не только для себя. Правда, нам это не очень понятно, потому что у каждого свои индивидуальные тело, душа, нам кажется, что мы друг от друга отделены, и аспект нашего единства нам не столь очевиден. А с богословской точки зрения он столь же очевиден, сколько и наши личностные неповторимость и уникальность.

Возникает вопрос об обладании нами общим полем человеческой природы, на которое мы воздействуем своими мыслями, чувствами и делами. Как им обладать

нетоталитарно, не вступая в войны, не переходя в состояние постоянного противоречия друг с другом? Это возможно только по образу Лиц Святой Троицы, за счет отдания своей природы другим и одновременно приобретения, потому что, согласно богословию личности, отдавая, ты приобретаешь. Когда ты даешь другим, то принимаешь то, что им принадлежит. Это происходит за счет актуализации единства.

Для пояснения здесь можно привести примеры из вычислительной техники. Если компьютер работает сам для себя, то он один, а если его включают в сеть, то он получает информацию со всех других компьютеров. Отдавая свою информацию в эту сеть, он одновременно получает информацию от других, кому он «открылся», и становится гораздо более «продвинутым». Хотя это лишь информационный аналог, но, тем не менее, показательный пример действия принципа ипостасной открытости. Если человек индивидуализирует природу для себя, то он постулирует: «это только мое тело, а от предков, потомков, друзей я обособляюсь или допускаю единство по принципу, например, выгоды и комфорта, и если вы не удовлетворяете этим условиям, то — до свидания». Это личностная, или ипостасная, закрытость, но только за счет ипостасной открытости возникает возможность реализации сообразности жизни Святой Троицы.

Решение проблемы теодицеи в контексте богословия личности

Творческое призвание человечества к жизни, согласно принципу единства и различия по образу Святой Троицы, позволяет перевести ответы на вопросы о правде, зле, свободе, оправдании Бога и человека из области природы в область ипостаси, в область богословия личности. Под областью природы мы подразумеваем не только предметы материального мира, но и природу самую тонкую — природу человеческого ума, мыслей, которая так же, как материальная, устроена иерархически. В рамках сколь угодно тонкого природного и энергийного мышления невозможно вполне ответить на вопросы о свободе, выборе, ответственности, правде, богооправдании или человекооправдании. Многие решения изнутри области природы, которые уже предлагались некоторыми мыслителями, большей частью неудовлетворительны. Например, Г. В. Лейбниц, который в свое время занимался теодицеей, утверждал, что Бог создал мир максимально лучший из возможных, но ограниченный, поэтому в нем присутствовало зло. Выдающийся философ, к сожалению, не был знаком с ипостасно-природной онтологией и мыслил о монадах-сущностях. Он ввел понятие духовных единиц, атомов, но и Бог в его системе — просто Монада, а не Триада! В такой системе из, пусть духовно понимаемой, природы складывается весь мир, и ипостасно-природный баланс остается вне дискурса. Ограниченность монад приводит к неизбежности зла в мире, хоть Бог и минимизировал это зло, согласно Лейбницу [Лейбниц, 1982–1989; см.: Мефодий Зинковский, Головина, 2020].

В рамках чисто природного мышления невозможно полноценно применить термин «личность» ни к Богу, хотя Священное Писание говорит о Трех Лицах в Нем, ни к человеку. Ипостасно-природный баланс приоткрыт нам в Троице, богословие личности видит его и в человеческом роде, и это представление помогает понять, что есть Человек.

Оказывается, что ответ на вопрос о теодицее в полной мере возможен только в плоскости христианского богословия! И прав был Н. А. Бердяев, утверждая: «Я христианин и потому верю, что проблема теодицеи разрешена явлением Христа и совершенным Им делом искупления и спасения» [Бердяев, 1927, 52]. Когда Личность Христа соединяет две области бытия: Святой Троицы — нетварной, и человечества — тварной, когда Христос становится Человеком, будучи Сыном Божиим, и как Человек берет на Себя трудности, страдания и грехи всех людей, то с этого момента для Н. А. Бердяева тема теодицеи закрыта. Остается вопрос антроподицеи, вопрос — насколько человек оправдается в свете искупления, которое совершил Бог ради человечества.

О «наказании Богом за гробом»: ипостасная свобода в выборе вечной участи

Касаясь темы вечной участи человека и возможности вечных страданий, сопоставляя ее с идеями Оригена об апокатастасисе, надо сказать, что, по слову о. Софрония (Сахарова), мы не можем постулировать тоталитарность спасения (см.: [Софроний Сахаров, 2010]). Конечно, Бог хотел бы спасения всех, но темы наказания и воздаяния должны быть адекватно восприняты нами в рамках понятия о свободе богоподобной личности.

Средневековое римо-католическое мышление значительно исказило представления людей о Боге, о судьбах мира и о Страшном Суде. А согласно богословию личности на Страшном Суде не Бог, как верховный Судья, посылает людей туда или сюда, а человек сам определяется в том или ином состоянии, в соответствии с его жизненным багажом. И, как скажет прп. Максим Исповедник, Бог есть «Солнце правды (Мал 4:2), и Он просто озаряет всех лучами Своей Благости» [Максим Исповедник, 1993, 217], одинаково простирая Свою любовь на всех. Но на одного эта любовь действует как солнце на воск, который тает и благоухает, а на другого — как солнце на кусок мокрой грязи, которая высыхает и превращается в песок. Такое сердце станет просить Бога, чтобы Божьего Света было меньше, и благость Божия будет состоять в даровании минимума Света тому, кто так просит [Максим Исповедник, 1993, 217].

В свете святоотеческой мысли мы можем понять, что наказание за гробом отнюдь не подобно ситуации, когда баба Яга засовывает Иванушку в печку или кидает на сковородку. За гробом человек сам определяется в своем состоянии в зависимости от того, что стяжала его личность в земной жизни. Либо это процесс индивидуации, бесконечного резания «пирога человеческой природы», который невозможно разрезать, потому что природа задумана Богом как единая, либо — движение к единству и жизни в Боге. Человеческая личность способна минимизировать богообщение, пережав сосуды связи с Богом, а Божья милость состоит в даровании человеку свободы самоопределения. Процесс индивидуации, как асимптотическое, бесконечное стремление к обнулению, возможен благодаря дарованной Богом человеку личностной свободе.

В рамках средневекового понимания наказания за гробом находится вопрос: «зачем Бог наказывает второй раз?». Ответом на это могут послужить слова Н. А. Бердяева о том, что «отношение человека к Божеству не может быть юридическим договором» [Бердяев, 1909, 59]. И если в Средневековье рассуждали о награде или о наказании, то святые отцы говорят, что человек в итоге награждает или наказывает себя сам и сразу: если он грешит, то сразу себя наказывает, если делает добро, то сразу награждает. За гробом это состояние примет некую полноту, но это следствие всей личной предыстории.

Апокатастасис как восстановление всех или не всех?

В Деяниях апостолов апокатастасис как восстановление всех (*ἀποκατάστασις τῶν πάντων*) означает восстановление человека в его достоинстве, исполнение всех пророчеств («до времен совершения всего», Деян 3:21) и не обязательно предполагает всеобщее восстановление. Проблематика теодицеи связана с вопросом: коснется это восстановление всех или только избранных? Согласен ли Бог с восстановлением только части человечества? Зачем Он создал личность, о которой знал, что она не покается и попадет в вечные муки?

Человеческий род — это полиипостасная природа, Адам целостен. Поэтому при создании человека перед Творцом стоял вопрос: либо Он дает свободу всему Адаму, каждой личности, и тогда любая из множества ипостасей будет обладать свободой, или лишает все человечество этой свободы. Бог наделил человечество природой, в которую уже вложены логосы блага, но, давая каждой из миллиардов

сотворенных личностей подлинную свободу во времени и в пространстве, Он, конечно, шел на определенный риск.

Теоретически те, кто не был бы создан, могли бы сказать Богу: «Почему мы не будем жить? Только потому, что один из нас захочет жить подобно людям, находящимся в аду и не могущим видеть лиц друг друга [Димитрий Ростовский, 1764, 359]? Но ведь это его выбор». Ответ такого рода отчасти дает объяснение, хотя люди готовы предложить: «Давайте изыдем эти подленькие, грешенькие личности, и все остальные будут хорошими?!» Но человеческий род — это единая природа, и полное устранение хоть одного из нас просто невозможно. Православная эсхатология говорит о том, что Бог присутствует в «малой» степени и во аде, и поэтому души людей или ангелов, противящиеся Богу, живы, не аннигилируют и имеют хоть и минимальную, но все же связь с Творцом-Жизнеподателем.

К теме апокатастасиса относится и вопрос о судьбе людей, не познавших в земной жизни Христа, и некрещеных младенцев. Священное Писание ясно отвечает, что не знающие Бога будут судимы по совести, а «дело закона... написано в сердцах» их (Рим 2:14–15). Для тех людей, которые не узнали Христа в земной жизни, апокатастасис, строго говоря, не требуется. И если ветхозаветные пророки не знали Христа, но ожидали Его «в гаданиях» (1 Кор 13:12), то и эти люди могли ожидать Христа в своей совести. И к душам, не познавшим Христа в земной жизни, не отнесется требование духовно-церковного бытия, которое они фактически не могли реализовать.

О выражении «да будет Бог все во всем» (1 Кор 15:28) и человеческой свободе

Обратившись к известным словам ап. Павла «да будет Бог всё во всем» (ἵνα ἡ ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐν ἑαυτῷ, 1 Кор 15:28), отметим, что цитаты Священного Писания нельзя рассматривать вне контекста. Формальное прочтение этой цитаты может привести к пантеизму, как это и произошло с последователями профессора А. И. Осипова: некоторые из них продолжили мысль апостола утверждением, что вся Вселенная станет когда-то «телом Христа». Но, рассуждая таким образом, они лишили мир иерархии и логосности, ведь мы хорошо понимаем, что, например, лягушкам не имеет смысла становиться телом Христа (см.: [Зинковские, 2014]).

В приведенной цитате апостол говорит не обо всем мире, а о людях, еще не достигших обожения. Некоторые думают, что если человек не достиг обожения, то он пойдет в ад, понимая Бога в духе средневековой схоластики — как беспощадного Наказателя грешников. Но это совсем не так, и если личное произволение человека было со Христом, то Господь поможет ему, как помог разбойнику, попасть в Царствие Небесное. Касаясь вопроса личного произволения, вспомним об отношении Церкви к самоубийцам. Самоубийства бывают следствием психических болезней, но известны случаи отсутствия у самоубийц психических отклонений. Церковь не отпевает самоубийц (14 правило ап. Тимофея Александрийского), а оставляет суд на Бога. Но прп. Паисий Святогорец скажет: «Мы не знаем... в каком состоянии они находились в последний момент жизни. Может быть, в час, когда их душа выходила из тела, они покаялись, попросили у Бога прощения, и их покаяние было принято» [Паисий Святогорец, 2007, 290]. Можно удивиться, читая эти слова, потому что, строго говоря, у таких людей нет дел покаяния. Но все же мы не знаем, что происходило между ними и Богом в последние минуты жизни.

Самоубийцы не отпеваются еще и потому, что они не должны стать жизненным примером. Так, митр. Вениамин (Федченков) отказался отпевать застрелившегося белогвардейского генерала-эмигранта. Военные, друзья этого генерала, пришли к нему и требовали отпеть самоубицу. Но владыка отказал. Тогда один из военных сказал: «Вы отказались, а я хотел тоже застрелиться, совершить подобное деяние в память о своем собрате, но теперь не буду». Вот пример, когда отказ в отпевании имеет воспитательное

значение. И именно владыке Вениамину принадлежит канон, благословляемый Церковью для келейной молитвы о самоубийцах [Вениамин Федченков, 2020].

Возвращаясь к вопросу апокатастасиса, отметим, что идея «апокатастасиса всех» сама по себе тоталитарна. Бог будет во всем человечестве, желающем быть со Христом, но без насилия. И в этом смысле толкование «да будет Бог всё во всем» тоталитарного аспекта в Священном Предании Церкви не имеет.

Различие природной и ипостасной свободы

Богословие свободы связано напрямую с теодицеей и рассматривает далеко не примитивную проблематику. Так, часто нам кажется, что в нашей земной жизни мы свободны, например, в том, чтобы выбрать на полке магазина определенные продукты. Святые отцы связывали такую «свободу» с греческим термином «γνώμη», который указывает на недостаток знания. Зачастую мы выбираем то, что нам удачно прорекламировали: красивое и привлекательное. Но разве при таком выборе мы свободны? Мы совсем не свободны, если за нашим выбором стоит просто хорошая работа рекламы. Но мы воспринимаем этот выбор как нашу «свободу». А подлинная свобода неразрывно связана с полнотой ведения или знания, которая может достигаться динамически, в процессе само- и Богопознания.

Необходимо также различать свободу природы и личностную свободу. Например, определенная свобода человеческой природы может выражаться в способности организма усваивать разные продукты, а не какой-то лишь один определенный продукт. А личностная свобода делает человека способным отдать что-то из доступных продуктов, что-то более вкусное и нужное, другому человеку. Личностное самоопределение по отношению к потребностям своей природы и природы другого человека отражает личностную свободу.

Богословский ответ на проблему теодицеи состоит в том числе в том, что личностная свобода, несводимая к природной, связана с изначальным творческим актом Бога, Который принимает решение о создании незапрограммированных существ [Бердяев, 1927, 52], обладающих возможностью определяться не только лишь природным аспектом бытия. В отличие от природной, личностная свобода человека принадлежит ему всегда. Святая Мария Египетская покаялась, вырвавшись из оков тяжелейших грехов, а великие святые порой впадали в тяжкие смертные грехи, хотя естественно спросить: они почти достигли обожения, творили чудеса, каким образом они пали? Конечно, подлинная личностная свобода — это только некая эсхатологическая перспектива, когда Бог будет все больше и больше одаривать человека ведением, способностями, твердостью воли, исправностью проэрисиса (греч. προἰρέσις — личное определение внутренних стремлений, см.: [Мефодий Зинковский, 2014]), приобретающего, как скажет прп. Максим Исповедник, здоровую устойчивость [Maximus Confessor: *Mystagogia*, 91, 676 A]. В таком исцеленном, обоженном состоянии проэрисис станет свободным от гномических колебаний, склонности ко греху и станет обогащающей составляющей благо-бытия.

Заключение: о значении самоопределения и единой ипостасно-природной онтологии в теодицее и антроподицее

Теодицея, по сути, напрямую связана с богословием человеческой личности, понятием ипостасной свободы и антроподицеей в свете изначального призвания человека к богоподобию. Невозможно «нетоталитарное» понимание апокатастасиса как «счастливого», но неизбежного введения всех в царство Творца. Решение вопросов теодицеи, антроподицеи и апокатастасиса возможно только сквозь призму личностной свободы, в контексте двухполюсной ипостасно-природной онтологии, открытой христианством, но до сих пор до конца не осознанной нами.

Самоопределение человека, связанное с понятием «*προαίρεσις*», и его временная и окончательная судьба зависят именно от личностной свободы и остаются за порогом рационального, «природного» метода прогнозирования и принятия решений. Подлинная человеческая свобода может быть понята и реализована только в ипостасно-природном балансе. Ошибочно предлагать человеку варианты множества миров, как у Оригена, ведь он все равно останется ограниченным в цепочке этих миров. Ошибочно и утверждение Г. В. Лейбница о том, что мир и человек всегда ограничены и именно потому несвободны и зависимы от зла. Святоотеческая ипостасно-природная онтология позволяет уйти от ограниченности подобных построений. Поскольку человек ипостасно-природен, то, хотя сама природа человека и ограничена как тварная, но ипостась — открытое вечности начало, поэтому человек может рассматриваться как потенциально бесконечный.

Богословие личности также позволяет осмыслить вочеловечение Сына Божия как практический путь тео- и антроподицеи, осуществляемый Самим Творцом. Соединение во Христе Божества с человечеством невозможно объяснить на уровне природы, поскольку единство бесконечного и конечного физически немислимо. Но посредством ипостасного принципа единения оказывается возможным осмысление факта Боговоплощения, актуализирующего изначальное личное и вполне свободное взаимопонимание между Адамом и его Творцом.

Источники и литература

1. Афанасий Великий (1902) — *Афанасий Великий, свят.* На слова: вся Мне предана суть Отцем Моим // *Афанасий Великий, свят.* Творения: в 4 т. ТСЛ: Собственная типография, 1902–1903. Т. 1. С. 268–276.
2. Афанасий Евтич (2009) — *Афанасий (Евтич), иером.* Экклезиология апостола Павла / Пер. с сербск. С. Луганской. М.: Новоспасский монастырь, 2009.
3. Бердяев (1927) — *Бердяев Н. А.* Из размышлений о теодицее // *Путь.* 1927. (Апрель). № 7. С. 50–62.
4. Бердяев (1909) — *Бердяев Н. А.* Опыт философского оправдания христианства (Доклад, читанный в московском, петербургском и киевском религиозно-философских обществах) // *Русская мысль.* М., 1909. Год 13. Кн. IX. С. 54–72.
5. Булгаков (1945) — *Булгаков С., прот.* Невеста Агнца. Париж: Издательство YMCA-PRESS, 1945. Ч. 3.
6. Вениамин Федченков (2020) — *Вениамин (Федченков), митр.* Канон о самовольне живот свой скончавших. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Veniamin_Fedchenkov/kanon-o-samovolne-zhivot-svoj-skonchavshih/ (дата обращения: 28.09.2021).
7. Вышеславцев (1928) — *Вышеславцев Б. П.* Трагическая теодицея // *Путь.* 1928. (Январь). № 9. С. 14–32.
8. Григорий Нисский (1862) — *Григорий Нисский, свят.* Большое огласительное слово // Творения святого Григория Нисского: в 8 т. М.: Тип. В. Готье. 1862. Т. 4. Гл. 7. С. 1–110.
9. Димитрий Ростовский (1764) — *Димитрий Ростовский, свят.* Житие Макария Великого // *Димитрий Ростовский, свят.* Жития святых: в 4 кн. Киев: Киево-Печерская лавра, 1764. Кн. 2. Л. 354–363 об.
10. Кирилл Зинковский (2013) — *Кирилл (Зинковский), иером.* Климент Александрийский о материи, теле Христа и теле человека // *Труды Перервенской Православной Духовной Семинарии.* 2013. № 8. С. 82–117.
11. Мефодий Зинковский (2014) — *Мефодий (Зинковский), иером.* Термин *proairesis* и богословие личности // *SCHOLAE.* Философское антиковедение и классическая традиция. 2014. № 2. С. 312–327.
12. Мефодий Зинковский, Головина (2020) — *Мефодий (Зинковский), иером., Головина И. В.* Монадология Готфрида Лейбница, философский персонализм и богословие

- личности // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2020. № 4 (32). С. 112–136. DOI: 10.24411/2224-5391-2020-10407. URL: <https://epds.ru/bulletin/archive-bulletin/vestnik-eds-2020-4-32/> (дата обращения: 28.09.2021).
13. Зинковские (2014) — *Мефодий (Зинковский), иером., Кирилл (Зинковский), иером.* Термин «ἐνυλόστατος»: историческое значение и употребление в современном богословии // Церковь и время. 2014. № 2 (67). С. 51–85.
14. Ильин (1925) — *Ильин И. А.* О сопротивлении злу силой. Берлин: Книгоиздательство Слово, 1925.
15. Иустин Попович (2004–2007) — *Иустин (Попович), прп.* Догматика Православной Церкви // *Иустин (Попович), прп.* Собрание творений: в 5 т. / Пер. с серб. С. Фонова. М.: Паломник, 2004–2007. Т. 2.
16. Кант (1791) — *Кант И.* О неудаче всех попыток теодицеи. Б. м., 1791.
17. Лейбниц (1982–1989) — *Лейбниц Г. В.* Опыты теодицеи о благодати Божией, свободе человека и начале зла // *Лейбниц Г. В.* Сочинения: в 4 т. / [Редкол.: Б. Э. Быховский и др.]. М.: Мысль, 1982–1989. Т. 4. С. 49–401.
18. Лейбниц (1887–1892) — *Лейбниц Г. В.* Теодицея. Пер. К. Истомина // Вера и разум. 1887–1892.
19. Лосский В. (1972) — *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Богословские труды. М., 1972. № 8. С. 9–128.
20. Лосский Н. (1953) — *Лосский Н. О.* Достоевский и его христианское миропонимание. Нью-Йорк: Изд-во им. Чехова, 1953.
21. Лосский Н. (1991) — *Лосский Н. О.* История русской философии. М.: Советский писатель, 1991.
22. Максим Исповедник (2006) — *Максим Исповедник, прп.* Амбигвы к Иоанну (О Трудностях) // *Максим Исповедник, прп.* О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия / Пер. с греч. архим. Нектария (Яшунского). М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. С. 51–383.
23. Максим Исповедник (1993) — *Максим Исповедник, прп.* Главы о богословии и домостроительстве Воплощения Сына Божия // *Максим Исповедник, прп.* Творения: в 2 кн. М.: Мартис, 1993. Кн. 1. С. 215–256.
24. Оксюк (1999) — *Макарий (Оксюк), митр.* Эсхатология св. Григория Нисского. М.: Паломник, 1999.
25. Ориген (1897) — *Ориген.* Увещание к мученичеству // *Ориген.* О молитве. Увещание к мученичеству / Пер. Н. Корсунского. СПб.: Издание И. Л. Тузова, 1897.
26. Паисий Святогорец (2007) — *Паисий Святогорец, прп.* Слова: в 6 т. М.: Святая Гора, 2003–2013. Т. 4: Семейная жизнь. / Пер. с греч. мон. Доримедонта. М., 2007.
27. Серегин (2003) — *Серегин А. В.* Апокатагасис и традиционная эсхатология у Оригена // Вестник древней истории. 2003. № 3. С. 170–193. URL: <http://www.danuvius.orthodoxy.ru/arocas.htm> (дата обращения 28.09.2021).
28. Софроний Сахаров (2010) — *Софроний (Сахаров), архим.* Письмо 3. О божественной благодати и свободе человека // *Софроний (Сахаров), архим.* Подвиг Богопознания. Свято-Иоанновский Предтеченский монастырь, Свято-Троицкая Сергиева лавра, 2010. С. 294–302.
29. Толстой (1994) — *Толстой Л. Н.* Путь жизни. М.: Высшая школа, 1993.
30. Трубецкой (1922) — *Трубецкой Е. Н.* Смысл жизни. Берлин: Слово, 1922.
31. Флоренский (1914) — *Флоренский П., свящ.* Столп и утверждение истины. М.: Путь, 1914.
32. Чертков (1913) — *Чертков В. Г.* Мысли о Боге, собранные В. Г. Чертковым из различных сочинений, писем и дневников Л. Н. Толстого // *Толстой Л. Н.* Полное собрание сочинений: в 24 т. М.: Тип. Товарищества И. Д. Сытина, 1913. Т. 18.
33. Шохин (2006) — *Шохин В. К.* (отв. ред.) Проблема зла и теодицеи. М.: ИФ РАН, 2006.
34. Clemens Alexandrinus — *S. Clemens Alexandrinus.* Paedagogus // Patrologiae cursus completus (Series Graeca, далее -- PG): en 161 t. / Ed. par J.-P. Migne. Paris, 1857–1866. Vol. 8: 247–684 (Thesaurus Linguae Graecae. University of California, Irvine — Irvine, CA. URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 28.09.2021)).

35. Crouzel (1991) — *Crouzel H.* Origène et Plotine. Comparisons doctrinales. Paris: Téqui, 1991.
36. Didymus Alexandrinus — *Didymus Alexandrinus.* De Trinitate // PG 39: 270–1034.
37. Gregorius Theologus — *S. Gregorius Theologus.* Oratio XXIX. Theologica III // PG 36: 73–104.
38. Hospers (1990) — *Hospers Jh.* An Introduction to Philosophical Analysis. 3rd ed. Routledge, 1990.
39. Leibnitz (1710) — *Leibnitz G.V.* Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal. En 2 vols. Amsterdam: Changuion, 1710.
40. Maximus Confessor: *Ambiguorum liber* — *S. Maximus Confessor.* Ambiguorum liber // PG 91: 1031–1418.
41. Maximus Confessor: *Mystagogia* — *S. Maximus Confessor.* Mystagogia // PG 91: 658–722.

А. В. Ситников, архимандрит Георгий (Бучма)

Николай Бердяев и проблемы православного учения о человеке (понятия «личность» и «индивидуальность»)

УДК 271.2-284

DOI 10.47132/1814-5574_2021_4_76

Аннотация: В статье рассматриваются последствия использования в православном богословии характерных для персоналистской философии Н. А. Бердяева идей максимальной ценности личности, полагание ее «целью самой по себе», противопоставления понятий «личность» и «индивид», а также введение концепта диалога «я-ты». Эти положения персонализма, будучи восприняты богословской мыслью современности и получив дальнейшую разработку, в частности, у митр. Иоанна (Зизиуласа), приводят к искажению смысла ряда аспектов православного вероучения. Развиваемый митр. Иоанном (Зизиуласом) концепт не сводимой к биологическому началу личности, несовершенство которой заключается в самом факте природного существования, весьма близок к некоторым формам гностицизма. В целом перенос положений персоналистской философии в логику православного богословия может — помимо того, что из учения о спасении исключаются страдание и смерть Христа, а обожение толкуется как причастность личностному существованию Бога, — привести к неприемлемым с точки зрения православной веры выводам.

Ключевые слова: православие, богословие, христианская антропология, личность, индивидуальность, Н. А. Бердяев, В. Н. Лосский, митрополит Иоанн (Зизиулас), христианский персонализм, духовная реальность.

Об авторах: **Алексей Владимирович Ситников**

Доктор философских наук, профессор кафедры государственно-конфессиональных отношений Института государственной службы и управления Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ.

E-mail: av.sitnikov@igsu.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7028-1691>

Архимандрит Георгий (Бучма Юрий Юрьевич)

Соискатель Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия.

E-mail: 77geo@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2294-6396>

Ссылка на статью: Ситников А. В., Георгий (Бучма), архим. Николай Бердяев и проблемы православного учения о человеке (понятия «личность» и «индивидуальность») // Христианское чтение. 2021. № 4. С. 76–84.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 4

2021

Alexey V. Sitnikov, Archimandrite Georgy (Buchma)

**Nikolai Berdyaev and Problems
of the Orthodox Christian Doctrine about Man
(the Concepts of “Personality” and “Individuality”)**

UDC 271.2-284

DOI 10.47132/1814-5574_2021_4_76

Abstract: The article examines the consequences of the use in Orthodox Christian theology of the following ideas characteristic of the personalist philosophy of Nikolai Berdyaev: the maximum value of a personality, positing the personality as a “goal in itself”, the opposition of the concepts “personality” and “individual”, the concept of a dialogue between “I” and “You”. When these provisions of personalist philosophy become accepted by the theological thought of our time and are further developed (in particular, by metropolitan J. Zizioulas), they lead to a change in the meanings of a number of aspects of Orthodox Christian doctrine. Metropolitan John Zizioulas speaks about the concept of personality, which is not reducible to a biological principle, the imperfection of which lies in the very fact of natural existence. This is very close to some forms of Gnosticism. In general, the transfer of a number of provisions of personalistic philosophy into the logic of Orthodox Christian theology can lead to the fact that the suffering and death of Jesus Christ are excluded from the doctrine of salvation, and theosis is interpreted as involvement in the personal existence of God. Ultimately, all this can lead to conclusions that are unacceptable from the point of view of the Orthodox faith.

Keywords: Orthodox Christianity, theology, Christian anthropology, personality, individuality, N. Berdyaev, V. Lossky, Metropolitan John (Zizioulas), Christian personalism, spiritual reality.

About authors: **Alexey Vladimirovich Sitnikov**

Doctor of Sciences (Philosophy), Professor of the Department of State-Confessional Relations of the Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration.

E-mail: av.sitnikov@igsu.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7028-1691>

Archimandrite Georgy (Buchma Yuriy Yurievich)

Doctoral Candidate at the Sts. Cyril and Methodius Institute for Post-Graduate Studies.

E-mail: 77geo@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2294-6396>

Article link: Sitnikov A. V., Georgy (Buchma), archim. Nikolai Berdyaev and Problems of the Orthodox Christian Doctrine about Man (the Concepts of “Personality” and “Individuality”). *Khristsianskoye Chteniye*, 2021, no. 4, pp. 76–84.

Николай Бердяев — одна из центральных фигур русской мысли первой половины XX в. Он оказал влияние на многих философов и богословов не только в России, но и в масштабах Европы. Его книги и личное общение с ведущими интеллектуалами своего времени способствовали тому, что наследие Н. А. Бердяева стало частым объектом исследования в современной науке [Мотрошилова, 2007; Николаус, 2017; Haltrin-Khalturina, 2000]. Н. А. Бердяева часто обоснованно критикуют за «личную веру», «собственную метафизику», гностические и герметические увлечения. Об этом достаточно много и верно написано [Сапронов, 2008; Гайденко, 2013; Евлампиев, 2013; Шестов, 1994], некоторые исследователи даже отказываются считать Бердяева христианским автором [Титаренко, 2005, 66–70]. Однако несомненно и его влияние на богословскую мысль современности [Черняев, 2020; Pattison, 2020; Stroop, 2018; King, 2014; Introduction, 2006], к которому необходимо внимательнее присмотреться. Одна из особенностей философии Н. А. Бердяева в том, что его не проясненные, незавершенные и недодуманные идеи и образы можно по-разному использовать и интерпретировать. В настоящей статье мы не будем анализировать мысль Бердяева в целом, но рассмотрим некоторые его положения и аргументы, касающиеся обоснования и раскрытия одного из аспектов христианского учения о человеке — разделения понятий «личность» и «индивидуальность».

Николай Бердяев: понятия «личность» и «индивидуальность» в религиозной перспективе

Н. А. Бердяев использует самоочевидные для современников аргументы. Он апеллирует к тем ценностям и идеалам, которые считаются несомненными и само собой разумеющимися, к тому, чем люди дорожат больше всего: свободе и ценности личности, достоинству человека. Именно с этих позиций он критикует неполноценность секулярного, ограниченного земным горизонтом миропонимания, говорит о его ущербности и недостаточности. По словам русского философа, человеческая личность в христианской перспективе вечной жизни имеет максимальную ценность, гораздо большую, чем в секулярном гуманизме. Личность включает в себя дух, душу и тело, но человек есть личность не в своей природной составляющей, а по духу. По природе он лишь индивидуум [Бердяев, 1995, 12]. Никакие сверхлические цели и жертвенные идеалы не имеют смысла, если бытие человека ограничено земной перспективой и он не предназначен для вечности. Лишь как духовное существо, призванное к вечной жизни в Царстве Божием, личность обладает абсолютной ценностью и не может рассматриваться как средство [Бердяев, 1994в, 301].

Как видим, аргументация Н. А. Бердяева в пользу ценности личности связана с разведением понятий «личность» и «индивидуум» и одновременным утверждением реальности духовного мира и бытия Бога, которые только и позволяют обосновать мысль о том, что человек — это существо, преодолевающее природу и возвышающееся над ней. Человек — это не преходящий фрагмент космоса, не простая ступень его эволюции, но превосходит космос, потому что он личность [McKinlay, 2017]. Индивидуум принадлежит родовому началу, это категория натуралистически-биологическая, часть вида, рожденная биологическим путем. Индивидуум детерминирован природным и социальным мирами. Личность принадлежит духовной реальности, сотворена Богом, обладает безусловной вечной ценностью, не есть функция общества или природы, ее нельзя мыслить биологически. Она лишь частично принадлежит социальной системе или государству. Она сопоставима с целым миром. «Личность сама есть безусловная и высшая ценность, но она существует лишь при существовании ценностей сверхлических, без которых она перестает существовать» [Бердяев, 1993, 63].

Таким образом, условием существования личности полагается Бог, «если нет Бога как источника сверхлических ценностей, то нет и ценности личности, есть лишь индивидуум, подчиненный родовой природной жизни» [Бердяев, 1993, 63]. В современный период человеческой истории происходит забвение Бога и самоутверждение

автономного человека, что ведет к его самоуничтожению, высвобождению разрушающих человека сил, его самоуничтожению и порабощению социумом, природой, машиной и т. п. [Sergeev, 1994] Эмпирический человек входит как часть в какое-либо социальное или природное целое. В нем есть много наследственного, родового, социального, классового и другого «общего». Личное в человеке есть как раз то, что в нем не общее с другими [Бердяев, 1995, 13].

Личность как духовная реальность у Н. А. Бердяева

Личность есть дух и принадлежит духовному миру. Лишь в том случае личность преодолевает детерминизм природного и социального миров, если она связана с духовной реальностью и ее Первоисточником — Богом [Бердяев, 1995, 19]. Тогда человек может восходить, реализовать себя, осуществлять полноту своей жизни [Бердяев, 1995, 23]. Личность есть духовная категория. Что такое духовная реальность? Обоснование существования духовной реальности и ее описание важно, поскольку личность является частью этой реальности, с ней связано призвание и вечное предназначение личности.

Реальность духовного мира отличается от реальности природного, социального и душевного миров. Дух не есть субъективное душевное состояние людей, не является свойством коллективов, также не тождествен сознанию (но с помощью духа сознание конструируется) [Бердяев, 1994а, 378]. Духовный опыт непосредственно усматривается человеком, обнаруживается в самом человеке, что засвидетельствовано всей историей человечества. Это опыт высшего порядка, он не сводим к иным видам опыта. Духовная жизнь не отражает какую-либо иную реальность, она — первичный факт, явленный человеку. Доказывать его наличие не требуется, он сам реальность жизни человека, «ничто не соответствует моей духовной жизни, она сама есть» [Бердяев, 1994б, 28], и «ничто в мире не может мне доказать, что моей духовной жизни нет» [Бердяев, 1994б, 28]. Бердяев говорит, что реальность духовной жизни не определяется внешней данностью, духовная жизнь направляется и определяется самой духовной жизнью. Нельзя ждать, что в духовной реальности открываются предметы природного мира. Природный мир дан извне (это, допустим, деревья, камни, что-то еще). Духовная жизнь проходит вне пространства, материи и, в конечном итоге, вне времени, она связана с событиями и фактами самого духовного мира [Бердяев, 1994б, 34].

Одним из таких фактов является смерть. Бердяев называет смерть явлением духа, она указывает на смысл, идущим из духовного мира. Победа над смертью приходит из сверхприродного мира и связана личностью как началом, принадлежащим духовной реальности. «Человек вечен как духовное существо» [Бердяев, 1993, 217–221], как личность, призванная к вечной жизни с Богом и другими личностями.

Н. А. Бердяев критикует средневековый схоластический реализм и не согласен сводить духовное к сфере общих понятий, подобно тому как это было в традиции, берущей истоки в платоновской философии. Универсалии — это никакая не духовная реальность, а гипостазированные отвлеченные понятия, объективация продуктов мысли. Дух находится по ту сторону противопоставления общего и частного, родового и индивидуального. Бердяев считает, что нельзя переносить на дух те признаки, которые извлечены из познания природы. Дух — это не идеальная основа мира, он, напротив, конкретен, это личностное бытие, и раскрывается в личном существовании [Бердяев, 1994а, 371–373].

Историко-философский контекст формирования учения Н. Бердяева о личности

Отметим историко-философский контекст данного учения Н. А. Бердяева. Как и многие русские религиозные философы, он противопоставляет свою «философию духа» весьма популярным в то время материализму и идеализму. Многие построения

Н. А. Бердяева об «опыте жизни духа» очень близки к учению одного из ведущих мыслителей начала XX в. А. Бергсона, которого он высокого ценил и на которого часто ссылался (см.: [Бердяев, 2015]). Н. А. Бердяев опирается и на разработанную А. Бергсоном теорию интуиции, и на его идею о том, что человек — это прежде всего духовное бытие [Евлампиев, 2021, 335–336]. Необходимо также отметить, что хотя Бердяев и полагал духовное превыше всего, понимание философом этого начала, его соотношения с телом, и в особенности понимание содержания духовной жизни имеет мало общего с православным святоотеческим учением. Бердяев больше был пронизан умонастроениями Серебряного века: ницшеанским пафосом героизма и установкой на творческую самореализацию. Церковному вероучению и практике покаяния он предпочитает гностиков и «эзотерику» немецких мистиков [Бонецкая, 2016, 152–171].

Надо сказать еще об одном европейском философе, оказавшем значительное влияние на мысль Бердяева. Это Мартин Бубер, который развивал идеи становления личности в диалоге «я» и «ты» [Лаут, 2020, 117; Мальцева, 2012, 132–135]. Н. А. Бердяев был лично знаком с М. Бубером [Бердяева, 2002, 107], а в журнале «Путь» был напечатан обзор трех основных книг иудейского философа, в котором Бердяев отметит, что «Бубер определяет дух, как ответ человека „ты“, а также говорит, что «в мыслях Бубера нет обязательной связи с иудаизмом, они вполне приемлемы для христианского сознания и, может быть, даже еще более приемлемы» [Бердяев, 1933, 90]. Для Бердяева, так же как и для Бубера, духовный опыт «я» связан с отношениями с другими «я», с «ты». Личность предполагает выход из себя к Другому и другим, она нуждается в другом, в «ты», к которому выходит «я». Личность задыхается и погибает, оставаясь замкнутой в себе. Духовный мир личности предполагает других «ты», «мы», но главное — верховную личность Бога, к Которому она выходит из себя. Поэтому духовный опыт личности имеет историю, личность для Бердяева всегда связана с биографией, она переживает единую целостную судьбу, духовное развитие, а ядром личности является не интеллект, но сердце, содержащее мудрость и совесть [Бердяев, 1994в, 290, 301]. Бердяев отмечает, что духовная жизнь не означает безгрешность, напротив, в ней всегда могут быть как восхождения, так и падения. В частности, грехопадение первых людей произошло в их духовной жизни [Бердяев, 1994б, 34].

Далее мы рассмотрим, как эти идеи Н. А. Бердяева были восприняты в православной богословской мысли и как их частичное применение может менять смысл богословского учения.

Личность человека как несводимость к природе у В. Н. Лосского

В русском богословии в начале XX в. по отношению к Богу достаточно часто употреблялось понятие «личность». Иногда его использовали как взаимозаменяемое с термином «ипостась», что, однако, приносило смысловые неточности, поскольку по православному учению воля есть принадлежность природы, а в современном научном дискурсе воля — это феномен психологического порядка, присущий личности [Зинковский, 2014, 12–13, 42]. С середины XX в. благодаря русской философии (и в первую очередь Н. А. Бердяеву) в православном богословии начинает разрабатываться учение о человеческой личности. В частности, учение о личности появляется у В. Н. Лосского.

Необходимо отметить, что в патристический период не было разработано понятие человеческой личности. Некорректно отождествление современного понятия «личность» и раннесредневековых понятий «ипостась», «образ Божий». У блж. Августина появляются лишь первые намеки на тот опыт, который сформировался много веков спустя, когда — после картезианского *cogito — persona* окажется отождествлена с самосознанием [Милано, 2019, 333]. Для западного богословия усвоение современного понятия личности представляло определенные трудности. Например, крупнейшие богословы XX в. К. Барт и К. Ранер проявляли большую сдержанность в применении термина «личность» к Троице, так как, по их мнению, современное содержание данного понятия может исказить христианское учение о Боге [Скола, 2005, 203–204].

У В. Н. Лосского персоналистская терминология также не применяется ни к учению о Боге, ни к христологии, ни к сотериологии. Он развивает мысли Н. А. Бердяева только для создания учения о человеческой личности. С философией последнего В. Н. Лосский был хорошо знаком: известно, что в 30-е гг. он участвовал в «бердяевских коллоквиумах» [Гришаева, 2011, 190]. На учение В. Н. Лосского о личности повлияли также мысль его отца Н. О. Лосского, а кроме того — философские концепции Л. П. Карсавина и С. Н. Булгакова, которым он, впрочем, давал негативную оценку и от которых сознательно стремился дистанцироваться. Судя по большому количеству схожих черт (разделение понятий «личность» и «индивидуум», понимание личности как надприродного бытия, личность как несводимость к природе), именно философский персонализм Н. А. Бердяева оказал решающее влияние на учение В. Н. Лосского о человеческой личности [Гришаева, 2011, 188–192].

Лосский понимал, что у отцов Церкви нет учения о личности в том его понимании, которое характерно для персоналистских установок, тем более они не определяли личность через свободу, нет у них и различия между индивидом и личностью. Тем не менее, как отмечают исследователи, В. Н. Лосский в конструировании учения о человеческой личности далеко уходит от традиции греческих отцов [Роуэн, 2009, 136]. И он это хорошо понимал и подчеркивал, что у отцов Церкви не было подобного учения, что мысли о личности человека им чужды и надо воздержаться от попыток найти в святоотеческих текстах такого рода высказывания [Лосский, 2000, 289–290].

В. Н. Лосский пишет, что отцы Церкви провели различие между терминами «ипостась» и «природа», выразили «несводимость» ипостаси к природе, не противопоставляя их, но определив, как две различные реальности. К ипостаси приложимы все свойства (и все отрицания), какие только могут быть сформулированы по отношению к природе, однако она остается к природе несводимой, и эту несводимость нельзя ни уловить, ни выразить вне соотношения трех Ипостасей [Лосский, 2000, 291].

Переноса эту логику в христианскую антропологию, В. Н. Лосский чрезвычайно точно выбирает слова и говорит о личности как том начале, благодаря которому человек несводим к своей природе. Личность есть несводимость человека к природе. Лосский подчеркивает, что «не может быть здесь речи о чем-то отличном, об «иной природе», но только о ком-то, кто отличен от собственной своей природы, о ком-то, кто, содержа в себе свою природу, природу превосходит, кто этим превосходством дает существование ей как природе человеческой и, тем не менее, не существует сам по себе, вне своей природы» [Лосский, 2000, 299–300].

Идеи Н. Бердяева в творчестве митр. Иоанна (Зизиуласа)

Менее удачный вариант развития персоналистской терминологии и, в частности, идей Н. А. Бердяева мы видим в трудах известного греческого митрополита Иоанна (Зизиуласа), который утверждает высшую ценность личности, полагая ее «целью самой по себе» [Иоанн Зизиулас, 2006, 42]. Он также отличает понятия «индивида» и «личности» человека, полагая, что последнюю не следует мыслить как комплекс каких-либо качеств, которыми человек обладает [Иоанн Зизиулас, 2012, 274]. Напротив, существование личности совсем не сводится к биологическому, не может быть понято как какое-либо природное свойство. Для митр. Иоанна (Зизиуласа) реализация в человеке образа Божьего связана с «освобождением от природной необходимости» [Иоанн Зизиулас, 2012, 140]. Как верно отмечает Ж.-К. Ларше, «Зизиулас делает из понятия природы в некотором роде синоним греха» [Ларше, 2021, 196]. В его понимании несовершенство человека — в самом факте природного существования, обладании биологическим измерением, что весьма близко (как и у Н. А. Бердяева) к некоторым формам гностицизма.

Назначение личности — соучастие в Божественной жизни («теозис») — необходимо понимать не в природном или субстанциальном, а в личностном смысле [Иоанн Зизиулас, 2006, 45]. Митр. Иоанн пишет, что «спасение совпадает с исполнением

личности в человеке» [Иоанн Зизиулас, 2006, 45], во Христе жизнь человека преодолевает биологические детерминанты своего бытия и определяется личностным существованием, «так что в его основании будут не заданные раз и навсегда природные законы, а личные отношения с Богом, подобные узам любви и свободы» [Иоанн Зизиулас, 2006, 52]. Поскольку природа отождествляется с грехопадением, то личность может оказаться в некотором роде спасенной и обоженной без природы, но в отношениях с «ты», с «Другим».

Как отмечалось выше, Н. А. Бердяев был один из первых православных авторов, который начал разработку концепта диалога «я-ты» и категории «другого» для раскрытия православного миропонимания. Эта тема появилась у М. Бубера и затем стала центральной у Э. Левинаса. В XX в. для некоторых богословов Э. Левинас был чуть ли не главным «отцом церкви». С помощью его категорий пытались радикально переосмыслить основные понятия православного учения о человеке и даже учение о Боге, предложить новый подход к описанию опыта религиозной реальности. Наиболее преуспел в этом как раз митр. Иоанн (Зизиулас), у которого философские понятия Э. Левинаса «имеют решающее значение» для объяснения богословских идей [Бортник, 2017, 310–311; Сигов, 2002] и ключевое значение приобретает категория «другого». Личность возникает из отношений, утверждается в отношениях и «преживает в отношениях», которые составляют онтологическое основание ее бытия [Иоанн Зизиулас, 2012, 142–143] и подразумевают общение с Другим, открытость существования и преодоление границ самости. «Личностная идентичность будет полностью утрачена, если ее изолировать, поскольку ее онтологическое условие — отношения» [Иоанн Зизиулас, 2012, 143, 275].

Большинство этих мыслей встречается в философской антропологии Николая Бердяева. Для него, как и для последователя иудаизма Э. Левинаса, вполне оправданно делать акцент в сотериологии на отношениях «я-Ты». Однако перенос этой логики в православное богословие, что делает митр. Иоанн (Зизиулас), выглядит несколько противоестественно. Ж.-К. Ларше делает вывод, что «в странной концепции Зизиуласа Христос вместо исцеления, оздоровления, исправления, очищения, восстановления, спасения человеческой природы, которую Он воспринял и освободил от недостатков и ограничений, спасает человека, избегая природы Своей Ипостасью. <...> Речь идет о позиции, близкой к докетизму в том, что касается отрицания факта роли человеческой природы Христа» [Ларше, 2021, 159]. Из учения о спасении исключаются страдание и смерть Христа, обожение толкуется как причастность личностному существованию Бога, а во Христе оказываются две личности, что находится в полном противоречии с церковным вероучением. Таким образом, некритическое применение характерного для персоналистской антропологии противопоставления понятий «личность» и «индивид» к христологии, а также проекция данного персоналистского принципа на сотериологию несет множество путаницы, приводит к неприемлемым с точки зрения православной веры выводам [Ларше, 2021, 162].

Заключение

По наблюдению А. В. Черняева, в бердяевских текстах изложены очертания некоей программы религиозной Реформации [Черняев, 2014, 79–87], формула которой всегда связана с персоналистскими тенденциями, осознанием человеком своих прав, достоинства и свободы. Можно сказать, что в какой-то степени Н. А. Бердяеву удалось реализовать эту программу. Развиваемые Н. А. Бердяевым персоналистские идеи используются сегодня рядом богословов, в частности американскими учениками митр. Иоанна (Зизиуласа), для оправдания однополых браков [Eagle, 2010, 55; Ларше, 2021, 223–226]. Эта «прививка» делает православную традицию в чем-то близкой и понятной современному далекому от религии обществу. Бердяевский пафос личности соответствует сегодняшним культурным нормам и привычным ожиданиям. Но такое влияние философских идей на богословие должно подвергаться тщательной

рефлексии. Не всегда сразу становятся очевидны последствия заимствования новых терминов, теорий, результаты переформулирования ряда понятий. В некоторых случаях то, что делается с благими целями (говорить на знакомом для секулярного сознания языке, обсуждать понятную проблематику, «вписаться» в современную культуру), оказывается разрушительным для передачи главных смыслов вероучения, искажением его сути.

Источники и литература

1. Бердяев (1933) — *Бердяев Н. А. Martin Buber* // Путь. 1933. № 38. С. 87–91.
2. Бердяев (1993) — *Бердяев Н. А. О назначении человека* // *Бердяев Н. А. О назначении человека*. М.: Республика, 1993. С. 20–253.
3. Бердяев (1994а) — *Бердяев Н. А. Дух и реальность* // *Бердяев Н. А. Философия свободного духа*. М.: Республика, 1994. С. 364–462.
4. Бердяев (1994б) — *Бердяев Н. А. Философия свободного духа. Проблематика и апология христианства* // *Бердяев Н. А. Философия свободного духа*. М.: Республика, 1994. С. 14–229.
5. Бердяев (1994в) — *Бердяев Н. А. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения* // *Бердяев Н. А. Философия свободного духа*. М.: Республика, 1994. С. 230–317.
6. Бердяев (1995) — *Бердяев Н. А. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии* // *Бердяев Н. А. Царство Духа и царство Кесаря*. М.: Республика. 1995. С. 4–163.
7. Бердяев (2015) — *Бердяев Н. А. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения <фрагмент>*. С. 618–626; *Бердяев Н. А. Смысл творчества. Опыт оправдания человека <фрагменты>* С. 532–535 // А. Бергсон: pro et contra, антология. СПб.: РХГА, 2015.
8. Бердяева (2002) — *Бердяева Л. Профессия: жена философа*. М.: Молодая гвардия, 2002.
9. Бонецкая (2016) — *Бонецкая Н. К. Дух Серебряного века (феноменология эпохи)*. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016.
10. Бортник (2017) — *Бортник С. М. Общение и личность. Богословие митрополита Иоанна Зизиуласа в систематическом рассмотрении*. Киев: Издательский отдел Украинской православной церкви, 2017.
11. Гайденко (2013) — *Гайденко П. П. Анархический персонализм Николая Бердяева* // *Николай Александрович Бердяев* / Под ред. В. Н. Поруса. М.: РОССПЭН, 2013. С. 13–36.
12. Гришаева (2011) — *Гришаева Е. И. Влияние русской религиозной философии XX в. на персонализм В. Н. Лосского* // *Известия Уральского государственного университета*. Сер. 3: Общественные науки. 2011. № 3 (94). С. 186–197.
13. Евлампиев (2013) — *Евлампиев И. И. Абсолют как свобода: Н. А. Бердяев* // *Николай Александрович Бердяев* / Под ред. В. Н. Поруса. М.: РОССПЭН, 2013. С. 37–85.
14. Евлампиев (2021) — *Евлампиев И. И. Анри Бергсон: философия грядущей эпохи*. СПб.: Изд-во РХГА, 2021.
15. Зинковский (2014) — *Мифодий (Зинковский), иером. Богословие личности в XIX–XX вв.* СПб.: Издательство Олега Абышко, 2014.
16. Иоанн Зизиулас (2012) — *Иоанн (Зизиулас), митр. Общение и инаковость. Новые очерки о личности и Церкви*. М.: Издательство ББИ, 2012.
17. Иоанн Зизиулас (2006) — *Иоанн (Зизиулас), митр. Бытие как общение. Очерки о личности и Церкви* / Пер. с англ. прот. И. Мейендорфа. М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006.
18. Ларше (2021) — *Ларше Ж.-К. Лицо и природа. Православная критика персоналистских теорий Христа Яннараса и Иоанна Зизиуласа*. М.: Паломник, 2021.
19. Лаут (2020) — *Лаут Э., прот. Современные православные мыслители. От «Добротолубия» до нашего времени*. М.: Паломник, 2020.
20. Лосский (2000) — *Лосский В. Н. Богословское понятие человеческой личности* // *Лосский В. Н. Богословие и боговидение. Сборник статей*. М.: Издательство Свято-Владимирского братства, 2000. С. 289–302.

21. Мальцева (2012) — *Мальцева Я. А.* Сравнительный анализ идейного наследия Н. А. Бердяева и М. Бубера // Вестник Челябинского государственного университета. 2012. № 4 (258). Философия. Социология. Культурология. Вып. 23. С. 132–135.
22. Милано (2019) — *Милано А.* Ипостась, Лицо, Личность: генеалогия понятия в богословии Древней Церкви. СПб.: Алетейя, 2019.
23. Мотрошилова (2007) — *Мотрошилова Н. В.* Мыслители России и философия Запада. М.: Республика. Культурная революция, 2007.
24. Николаус (2017) — *Николаус Г. К.* Г. Юнг и Н. Бердяев: индивидуация и личность. Критическое сравнение. М.: ИД «Городец», 2017.
25. Роуэн (2009) — *Роуэн У.* Богословие В. Н. Лосского: изложение и критика. Киев: ДУХ І ЛІТЕРА, 2009.
26. Сапронов (2008) — *Сапронов П. А.* Русская философия. Проблема своеобразия и основные линии развития. СПб.: ИЦ «Гуманитарная академия», 2008.
27. Сигов (2002) — *Сигов К. Б.* Проблема разрыва между онтологией и этикой в современных учениях о человеке // Альфа и Омега. 2002. № 2 (32). С. 204–219.
28. Скола (2005) — *Скола А., Маренго Дж., Лонес Х. П.* Богословская антропология. М.: Христианская Россия, 2005.
29. Титаренко (2005) — *Титаренко С. А.* Н. Бердяев. М.: ИКЦ «МарТ», 2005.
30. Черняев (2014) — *Черняев А. В.* Николай Бердяев. Реформатор без Реформации // Вопросы философии. 2014. № 11. С. 79–87.
31. Черняев (2020) — *Черняев А. В., Бердникова А. Ю.* Теологическая рецепция идей Н. А. Бердяева на Западе // Христианское чтение. 2020. № 6. С. 166–173.
32. Шестов (1994) — *Шестов Л.* Николай Бердяев. Гнозис и экзистенциальная философия // Н. А. Бердяев: pro et contra. Антология. Кн. 1 / Сост. А. А. Ермичев. СПб.: РХГИ, 1994. С. 411–436.
33. Eagle (2010) — *Eagle D.* Pneumatological Ecclesiology and Same-sex Marriage: A Non-essentialist Approach Using the Work of Eugene Rogers and John Zizioulas // Conrad Grebel Review. 2010. Vol. 28. No. 1 (Winter). P. 43–68.
34. Haltrin-Khalturina (2000) — *Haltrin-Khalturina E. V.* «Uncouth Shapes» and sublime human forms of Wordsworth's The Prelude in the light of Berdyaev's personalistic philosophy of freedom. Louisiana State University, 2000.
35. Introduction (2006) — Introduction to the Modern Orthodox Tradition. The Teachings of Modern Christianity on Law, Politics, and Human Nature: in 2 vols / Ed. by John Witte Jr. and Frank S. Alexander. New York: Columbia University Press, 2006. Vol. 1. P. 503–532.
36. King (2014) — *King J., Shea C. M.* The role of Nikolai Berdyaev in the early writings of Hans Urs von Balthasar: A contribution to the question of Balthasar's appropriation of sources, Journal for the History of Modern Theology // Zeitschrift fur Neuere Theologiegeschichte. 2014. Bd. 20(2). S. 226–257. DOI: <https://doi.org/10.1515/znth-2013-0010>.
37. McKinlay (2017) — *McKinlay B.* Revelation in Nicolas Berdyaev's Religious Philosophy // Open Theology. 2017. No. 3(1). P. 117–133. DOI: <https://doi.org/10.1515/opth-2017-0009>.
38. Pattison (2020) — *Pattison G.* Berdyaev and Christian Existentialism // The Oxford Handbook of Russian Religious Thought / Ed. by C. Emerson, G. Pattison, and R. A. Poole. Oxford, 2020. DOI: 10.1093/oxfordhb/9780198796442.013.27.
39. Sergeev (1994) — *Sergeev M.* Post-Modern Themes in the Philosophy of Nicholas Berdyaev // Occasional Papers on Religion in Eastern Europe. 1994. Vol. 14. Is. 5. Article 4. <https://digitalcommons.georgefox.edu/ree/vol14/iss5/4>.
40. Stroop (2018) — *Stroop C. A.* Christian solution to international tension: Nikolai Berdyaev, the American YMCA, and Russian Orthodox influence on Western Christian anti-communism, c. 1905–60. // Journal of Global History. 2018. No. 13(2). P. 188–208. DOI: 10.1017/S1740022818000049.

И. В. Головина

Богословское осмысление основных категорий персонализма Густава Тейхмюллера

УДК 27-1+141.144

DOI 10.47132/1814-5574_2021_4_85

Аннотация: Одним из главных положений христианской теологии является различие понятий «ипостаси» и «сущности», что дает возможность говорить о Боге Троице, воплотившемся Слове Божьем, а также о бого-сообразной антропологии. В данной статье, в рамках исследований по богословию личности и его связи с философским персонализмом, рассматриваются основные личностно-бытийные категории немецкого мыслителя, основателя Юрьевской школы Густава Тейхмюллера. В отличие от Г. Лейбница, для обозначения субстанций-монад Г. Тейхмюллер использует понятие «личность» и местоимение «я». Человек рассматривается им как соединение субстанции-души и тела, состоящего из множества духовных субстанций более низкого уровня развития. Г. Тейхмюллер не различает пары понятий «природа» и «сущность», «личность» и «я». Он, как и Г. Лейбниц, далек от святоотеческого онтологического двуединства «сущности» и «ипостаси». «Я», «личность», «персона» являются для Г. Тейхмюллера подлинным «бытием», «сущностью», «существованием». Неразличение «природы» и «личности» ведет философскую мысль Г. Тейхмюллера к некоторому «персонально-пантеистическому» уклону, нивелирующему все бытие к исключительно личностно-персональному полюсу. Большую роль в изучении личностного бытия философ отводит субъективным человеческим мышлению и сознанию, сводя многое к опыту самосознания личности, что придает его персонализму субъективистский уклон, в котором нельзя упрекнуть святоотеческую антропологию.

Ключевые слова: Густав Тейхмюллер, персонализм, лейбницианство, неoleyбницианство, бытие, субстанция, «я», душа, личность, ипостась, человек, богословие личности, сознание, мышление.

Об авторе: **Илона Вячеславовна Головина**

Магистр теологии, аспирант Русской христианской гуманитарной академии.

E-mail: shaldon2010@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2330-5520>

Ссылка на статью: Головина И. В. Богословское осмысление основных категорий персонализма Густава Тейхмюллера // Христианское чтение. 2021. № 4. С. 85–96.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 4

2021

Ilona V. Golovina

**The Theological Understanding of the Main Categories
of Gustav Teichmüller's Personalism**

UDC 27-1+141.144

DOI 10.47132/1814-5574_2021_4_85

Abstract: One of the main provisions of patristic theology is the distinction between the concepts of hypostasis and essence. This distinction makes it possible to talk about the Tri-une God, the incarnate Word of God, as well as about God-like anthropology. In this article, in the framework of research on the theology of the person and its connection with philosophical personalism, the main personality-being categories of personalism of the German thinker, founder of the Yuriev school, Gustav Teichmüller are considered. In contrast to Leibniz, Teichmüller uses the concept 'person' and the pronoun 'I' to refer to substances-monads. The philosopher considers human as a combination of substance-soul and body. The human body consists of many spiritual substances of a lower level of development. Teichmüller does not distinguish between the pairs of concepts 'nature' and 'essence', 'person' and 'self'. Like Leibniz, he is far from the duality of the patristic ontology of 'essence' and 'hypostasis'. 'I', 'self', and 'person' are the true 'being', 'essence', 'existence', and 'nature' for Teichmüller. This non-distinction between 'nature' and 'personality' leads Teichmüller's philosophical thought to a certain 'personal-pantheistic' deviation, which draws all being to an exclusively personal pole. In the study of personal existence the German philosopher assigns a large role to subjective human reasoning and consciousness, reducing a lot to the personal experience of self-consciousness. This gives a subjectivist bias to his personalism, bias which the patristic anthropology cannot be accused of.

Keywords: Teichmüller, personalism, leibnizianism, neo-leibnizianism, being, substance, self, soul, person, hypostasis, man, theology of person, consciousness, reasoning.

About the author: **Ilona Vyacheslavovna Golovina**

Master of Theology, postgraduate student at the Russian Christian Humanitarian Academy.

E-mail: shaldon2010@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2330-5520>

Article link: Golovina I. V. The Theological Understanding of the Main Categories of Gustav Teichmüller's Personalism. *Khristianskoye Chteniye*, 2021, no. 4, pp. 85–96.

Введение

В свете богословия личности человека особенный интерес представляет русский персонализм, который является не просто отдельным философским направлением, но и интереснейшим мировоззрением, ставящим во главу своего учения личное бытие. Ввиду значения для антропологии мировоззренческих матриц важной задачей для нас стал сравнительный анализ генезиса и основных положений русского персонализма и богословских представлений о личности. В рамках этой задачи представляет интерес анализ взглядов немецкого философа Густава Тейхмюллера, который принес на русскую почву своеобразную попытку синтеза идей монадологии Г. Лейбница. В данной статье мы рассмотрим особенности употребления Г. Тейхмюллером понятий «личность», «бытие», «субстанция» и других, смежных с ними, и сравним с христианскими богословскими представлениями о личности и природе.

Густав Тейхмюллер и его философские взгляды

Густав Тейхмюллер (1832–1888) — немецкий философ, историк философии, системный специалист по античной философии [Румер, 1914, 385]. Он хорошо знал не только древнюю философию, но и патристику [Козлов, 1894, 531], а также обладал обширными познаниями в разных областях естествознания [Бобров, 1899, 28]. Г. Тейхмюллер известен как основатель такой отрасли знания, как «история философских понятий»¹, часть его работ посвящена именно динамике смыслового развития философских терминов². Работая в Юрьевском университете, Тейхмюллер формирует свое оригинальное учение, основанное на идеях Г. В. Лейбница, Ф. А. Тренделенбурга и Р. Г. Лотце³, которое он называет персонализмом [Бобров, 1899, 29]. Именно благодаря Г. Тейхмюллеру в Россию были принесены как идеи Г. В. Лейбница, так и вообще идеи философского персонализма, который также именуют лейбницианством или неолейбницианством.

Исследователи характеризуют Г. Тейхмюллера как «немецкого постгегелевского теиста», принадлежащего к «представителем европейской теистической философии XIX века» [Эзри, 2018b, 66]. Философ различает, но не разделяет богословие и философию, и считает, что богословие есть «совокупность двух элементов: религии и философского исследования» [Бобров, 1899, 36]. По его мнению, философия и религия не могут конкурировать потому, что источники их познания совершенно различны, философия имеет источником один «чистый разум» [Таубе, 1912, 77], а религия — Откровение.

Важными для оценки и осмысления творчества Г. Тейхмюллера являются труды Е. А. Боброва, А. А. Козлова, И. Б. Румера, которые мы используем в данной работе. Из современных исследователей Юрьевской философской школы и идей Г. Тейхмюллера в первую очередь мы выделим работы кандидата философских наук, доцента Марины Ивановны Ивлевой (см.: [Ивлева, 2011; Ивлева, 2019]). Незаменимыми в изучении русского персонализма являются работы кандидата философских наук Александры Юрьевны Бердниковой. В ее диссертации [Бердникова, 2016b] и научных статьях [Бердникова, 2016a] персонализм Г. Тейхмюллера рассматривается в философско-историческом аспекте. Интересными для нашего анализа являются две работы Г. К. Эзри «Философия Тейхмюллера и Бердяева: общность подходов в онтологии и антропологии»

¹ «История философских понятий, выявляющая явные и неявные различия, может быть применена как своего рода герменевтика мировоззрений — как основа, на которой мы можем систематически реконструировать понятия в новом свете». См.: [Gottfried, 2015].

² Философу принадлежит сочинение «Studien zur Geschichte der Begriff» (1874) — «История философских понятий», к которому примыкают еще три тома под общим заглавием «Neue Studien zur Geschichte der Begriff» (1876, 1878, 1879) — «Новые исследования по истории понятий».

³ «Различие в философии Лотце и Тейхмюллера начинается с вопроса о количестве субстанций. Для Лотце существует лишь одна субстанция, а монады имманентны ей». См.: [Эзри, 2018a, 123].

[Эзри, 2018b] и «Философия Лотце и Тейхмюллера и русская религиозная философия „всеединства“: общность подходов в онтологии и антропологии» [Эзри, 2018a]. Отдельно выделим переведенную на русский язык работу крупнейшего немецкого исследователя творчества Тейхмюллера Х. Швенке «Теория познания как основа онтологии. Новый взгляд на философию Густава Тейхмюллера» [Шванке, 2009; Schwenke, 2006]. Также для анализа мы используем работы В. И. Сатухина, Л. Г. Федотовой и других современных исследователей творчества дерптского профессора.

«Метафизика четвертого мировоззрения» или персонализм

Свою философскую систему, которую он именует «новым основанием метафизики», или «метафизикой четвертого мировоззрения»⁴, Г. Тейхмюллер начинает выстраивать с двух пунктов. Во-первых, это уничтожение границ между материальным и духовным (Тейхмюллер, 1895, 25). Основание для этого философ находит в монадологии Г. Лейбница, который стал первым в европейской мысли, кто стер границу между материальным и идеальным, положив, что существуют только духовные атомы — монады [Лейбниц, 1982, 413]. А во-вторых — поиск определения понятия «бытия» [Ryzhkova, 2013, 287]. При этом Г. Тейхмюллер, как и Г. Лейбниц, отводит большую роль мыслительной деятельности и внутреннему опыту человека (Тейхмюллер, 1895, 10).

Как и большинство лейбницианцев, Г. Тейхмюллер уделял большое значение гносеологии. Понятно, что процесс определения бытия как такового происходит именно в рамках разума и сознания человека и поэтому неразрывно связан с гносеологическим аспектом человеческого бытия. Однако, хотя онтология и описывается «изнутри» гносеологии, но сводить всю онтологию к гносеологической сфере, по сути, отождествляя их, — все же крайность. Неслучайно А. Ю. Бердникова называет систему взглядов Г. Тейхмюллера «онтологической гносеологией» [Бердникова, 2018, 353]. Познание бытия действительно дано как возможность и задача человеческой личности с ее сознанием, но сведение всей онтологии лишь к тому, что познано личностью, есть впадение в субъективизм, соответствующий уходу от природно-ипостасного баланса в сторону одного лишь личностного начала [Бердникова, 2017а, 37], и то понятого лишь в ракурсе индивидуализма.

Опираясь на силы человеческого разума, Г. Тейхмюллер выводит три рода бытия [Федотова, 2014]. Первый род — *идеальное* бытие, содержание наших деятельностей, которое отвечает на вопрос «что́» (Was) (Тейхмюллер, 1913, 70). Второй род — *реальное* бытие, или *деятельности*, а также «бытие-что» (dass), «бытие в себе» или «существование», развивающее временные формы и соответствующее союзу «что» (dass)⁵. И, наконец, третий род бытия — *субстанциальное*⁶ бытие.

«Я» и индивидуальность

Третий род бытия Г. Тейхмюллер именует «бытие-я», «бытие-субъект», «бытие-сущность» или коротко выражает его местоимением «я» (Тейхмюллер, 1913, 74). «Я» имеет содержание бытия в себе, знает о существовании своих деятельностей

⁴ В основу классификации философских систем Г. Тейхмюллер ставит концепцию «трех великих мировоззрений» своего учителя Ф. А. Тренделенбурга, который выделяет три коренных философских направления: материализм, идеализм и спинозизм. «Четвертым мировоззрением» Г. Тейхмюллер именует монадологию Г. Лейбница, на основе которой и выстраивает свое собственное учение, которое называет «метафизикой четвертого мировоззрения». В свою очередь, персоналистическую систему Г. Тейхмюллера его ученики (в частности, Я. Ф. Озе) именовали «пятым великим мировоззрением», идущим вслед за философией Г. Лейбница.

⁵ В первом случае вопрос «что́?» (Was), а во втором союз «что» (dass).

⁶ В некоторых источниках встречается вариант написания «субстанциональное бытие», но сам Тейхмюллер и большинство персоналистов используют термины «субстанциальное» и «субстанциализм». В целях единообразия мы будем использовать термин «субстанциализм».

(Тейхмюллер, 1913, 87). «Я» «никогда не выступает в качестве предиката» (Тейхмюллер, 1913, 85), и это логично, ибо предикат — признак субъекта, субъект или личность не может быть признаком себя. «Я» «принадлежит не одному только какому-либо предикату, но и любому другому» (Тейхмюллер, 1913, 85), т. е. имеет множество свойств, логически различных между собой.

Активно используя понятие «я», Г. Тейхмюллер трансформирует «монадологию Лейбница в персонализм» [Бердникова, 2014], который получит свое развитие в русском лейбницианстве. Для Г. Тейхмюллера каждый простейший атом, субстанция, монада обладает индивидуальностью, или «я». Философ подразумевает под «я» «сознание индивидуальности, то есть то, что кто-нибудь знает о себе, что он единая субстанция и имеет бытие в самом себе» (Тейхмюллер, 1895, 86). Индивидуальность субстанций обнаруживается в том, что каждый атом «испытывает влияния извне, воспринимает их и отвечает на эти влияния сам из себя, как самостоятельная причина» (Тейхмюллер, 1895, 87). Таким образом, мы наблюдаем у Г. Тейхмюллера развитие идеи взаимодействия субстанций между собой, возможность их общения и влияния друг на друга, в отличие от монадологии Г. Лейбница, монады которого замкнуты и не взаимодействуют [Лейбниц, 1982, 413].

Г. Тейхмюллер действительно стремился преодолеть принцип предустановленной гармонии Г. Лейбница и «обосновать законы реального взаимодействия между монадами-личностями» [Бердникова, 2017b, 44], но, на наш взгляд, у него не совсем получилось это сделать. Говоря об идее взаимодействия, Г. Тейхмюллер ссылается лишь на «постулат координации сущностей» (Тейхмюллер, 1913, 171), но чего-то более конкретного для описания их сосуществования не предлагает. Идея взаимодействия между субстанциями у Г. Тейхмюллера тесно связана с материальностью и телесностью. Каждая субстанция являет себя другим через телесность (Тейхмюллер, 1895, 128). А материя рассматривается как феномен взаимодействия между субстанциями.

Интересно, что похожие взгляды мы находим и у современных богословов, например у митр. Иоанна (Зизиуласа), для которого «природа есть „общение“» [Мефодий Зинковский, 2018, 80–83]. По-видимому, подобные идеи имплицитно опираются на философский персонализм, что подтверждает как влияние идей персонализма, так и актуальность его исследования для развития современного богословия.

Субстанциальное единство и синтетичность «я»

Определение «я» Г. Тейхмюллер связывает с понятием «единство», и это единство носит своеобразный характер, не количественный и не качественный, а *субстанциальный* (Тейхмюллер, 1913, 95). Субстанциальное единство «я» говорит о целостности и непрерывности самосознания личности (Тейхмюллер, 1895, 84–86). Тут налицо интуиция Г. Тейхмюллера об уникальности и целостности личности, которые, по сути, не имеют аналога в физическом мире, ибо в нашем земном опыте все делится и распадается.

Г. Тейхмюллер определяет «я» как «данное в численном единстве, само себя сознающее основание соотношения для всего данного в сознании идеального и реального бытия» (Тейхмюллер, 1913, 94). В этом определении отражены единство «я», его синтетичность и самосознание. «Я» «есть всегда тоже самое единое, оно остается безразличным ко всем переменам состояния и времени» (Тейхмюллер, 1913, 102). Это интуиция Г. Тейхмюллера о постоянстве личностного бытия как данности, а не как набора перемежающихся психологических состояний. Синтетичность «я» важна для богословия личности, но она все-таки далеко не во всем «безразличная» синтетичность с точки зрения богословской антропологии. Тейхмюллеровская «безразличность» применима только к самому факту личностного бытия, ибо оно есть данность независимо от деградации или развития личности за счет включения или исключения из себя энергий Бога и сотворенных энергий (включая, например, знания, опыт других людей и т. д.). Содержание личного бытия изменяется,

что меняет и делает «различимым» для нее синтетичное включение/исключение того или иного бытия в/из себя.

Субстанция

От «я» Г. Тейхмюллер переходит к общему понятию «субстанция», ведь «по аналогии с „я“ можно прийти к „ты“, „он“ и „оно“» (Тейхмюллер, 1913, 86). Третий род бытия именуется не только местоимением «я», но и «субстанцией», «субстанциальным бытием», «субстанциальным единством», и это неслучайно, ибо все эти понятия являются ключевыми для берущей свое начало от монадологии Г. Лейбница философии персонализма. Г. Тейхмюллер, в частности, постулирует, что «субстанция есть то, что содержит в себе все другое, а само ни в чем не содержится» [Румер, 1914, 395]. Подобное определение можно рассматривать как попытку философско-богословского определения ипостаси. Субстанция у Г. Тейхмюллера, в русле мысли Г. Лейбница, это духовная сущность, первооснова всякого бытия, и сама она и есть собственно подлинное бытие.

Г. Тейхмюллер отождествляет понятия «бытие», «я», «субстанция», «сущность». Отметим здесь, что с богословской точки зрения «я» или «личность» обладает сущностью, эти два понятия не сливаются в синонимичность, но при неразделимости различны и составляют единую природно-личностную онтологию (см.: [Мефодий Зинковский, 2014]). Но у Г. Тейхмюллера мы не находим подобного различения, у него «я» просто тождественно «бытию» до неразличимости понятий «природа» и «ипостась», «я» есть просто «сущность».

Душа

В одном ряду с понятиями «бытие», «субстанция» и «я» у Г. Тейхмюллера стоит понятие «душа». Философ дает следующие определение этому понятию: «душа есть самобытная причина, а не простая деятельность или функция, и потому — не простая акциденция, но субстанция» (Тейхмюллер, 1895, 82). Душа — «это не функция различных частей мозга, но единая субстанция, тождественное „я“» (Тейхмюллер, 1895, 86). Душа «есть особенная, самобытная сущность» (Тейхмюллер, 1895, 84), а сущность души состоит в том, что она есть субстанция, что она «сознает свою тождественность в воспоминании и доказывает свое тождество в каждом чувствовании и в каждом суждении» (Тейхмюллер, 1895, 88). Используя слово «личность» как синоним «души», философ говорит, что «тождество личности покоится на тождестве субстанции души, которая при всех изменениях мыслей, настроений и желаний пребывает одной и той же» (Тейхмюллер, 1895, 95). Надо отдать должное Г. Тейхмюллеру в том, что уже за человеческим зародышем он признает наличие самотождественной души (Тейхмюллер, 1895, 96).

Понятие «душа» для Г. Тейхмюллера сливается с понятиями «бытие», «я», «субстанция» и «сущность». Существование души состоит в ее сознательных и бессознательных функциях (Тейхмюллер, 1895, 91). Напомним, что в европейской философии одним из первых о бессознательном стал размышлять тот же Г. Лейбниц [Гайденок, 2010, 170–173], рассуждая о бесконечно малых восприятиях, или перцепциях [Лейбниц, 1982, 415]. Вопрос происхождения душ связан у Г. Тейхмюллера с понятием «ничто». Он отрицает возможность существования этого «ничто» (Тейхмюллер, 1913, 198) и своеобразно поясняет христианскую идею о сотворении мира Богом из ничего. Вслед за Г. Лейбницем Г. Тейхмюллер утверждает идею о том, что подлинных рождения и смерти субстанций-душ не существует, а существуют только их качественные переходы (Тейхмюллер, 1895, 113).

Человек

Представление о человеке стоит у Г. Тейхмюллера обособленно. Философ не отождествляет человека с душой или субстанцией. Несмотря на девальвацию всего

чувственного и телесного, он, однако, полагает, что человек есть соединение субстанции-души и ее тела, которое состоит из субстанций более низкого уровня развития. Философ настаивает на монадной простоте души, а тело сравнивает с конгломератностью семейства или этноса, пытаясь объяснить телесность с помощью аналогий органических форм с формами государственного устройства и мелодиями. Все эти аналогии, по мнению философа, «указывают на самобытность, с одной стороны, души, с другой — атомов тела» (Тейхмюллер, 1895, 98).

Г. Тейхмюллер подчеркивает, что «наше телесное существование непостоянно», и добавляет, что «мы никогда не тождественны по веществу, из которого состоим» (Тейхмюллер, 1895, 38), но «в потоке сменяющегося вещества сами-то мы всегда остаемся все теми же личностями» (Тейхмюллер, 1895, 39). Даже при «полном обмене веществ организма душа сохраняет свою идентичность и тождество» (Тейхмюллер, 1895, 92).

Сведение бытия лишь к личностно-духовному аспекту приводит философа к пренебрежению телесной составляющей природы (Тейхмюллер, 1895, 93). Внутренний мир личности человека, его сознание и мышление первичны для Г. Тейхмюллера. Человек ценен потому, что он «есть единственное существо, носящее в себе другой мир, кроме того, что он видит и слышит» (Тейхмюллер, 1895, 7). Поэтому система Г. Тейхмюллера в своей полноте не вписывается в исконно христианскую парадигму синтеза души и тела, которую зачастую исследователи недооценивают и даже искажают в силу аскетического акцента христианских авторов в отношении к телесному началу в рамках несовершенного земного бытия.

Личность и христианство

Лейтмотивом всей философии Г. Тейхмюллера является утверждение «реальности личного бытия» [Schwenke, 2016, 106], которое он относит к субстанциальному бытию [Бобров, 1898, 22–23]. Через «исследование онтологической проблемы (бытия)» философ стремился доказать, что «человек — это личность» [Эзри, 2018b, 67]. Будучи отличным знатоком античной мысли, Г. Тейхмюллер утверждал, что «во всей древней философии нет определенного понятия индивида и личности» (Тейхмюллер, 1913, 20) и «только христианство покинуло тропинку перспективного рассмотрения мира и призвало нас к бодрствованию, придав значение личности, „я“» (Тейхмюллер, 1913, 387).

Отмечая заслугу христианства в разработке понятия «личность», философ писал, что «христианство открыло действительного, т. е. личного Бога, а не Идею, равную ничто» (Тейхмюллер, 1913, 387). Г. Тейхмюллер убежден в том, что многие сегодня недопонимают или вовсе забыли, что только благодаря христианству «отдельное „я“ перестало восприниматься текущим, проходящим, малоценным явлением, но стало бессмертным и историческим членом действительного целого мира» (Тейхмюллер, 1913, 387). Особая заслуга христианства, по мнению философа, состоит в том, что оно «не поставило себя в мир, окутав первое начало вещей и последний конец браманистическим, буддистским, озиризовским и платоновским туманом» (Тейхмюллер, 1913, 387). Для философа ключевым моментом являлось «выдвинуть нетленное личное „я“». Именно на этом фундаменте Г. Тейхмюллер и строит свое новое основание метафизики, в основу которой он ставит исключительно «личное бытие», не знакомое философам, но хорошо известное христианству (Тейхмюллер, 1913, 388). При этом Г. Тейхмюллер не стремится выстроить баланс духа и материи, но сводит все бытие к личному, считая, что именно и только личность может «с возвышенной смелостью» включить «целое действительного мира в прочный исторический порядок Провидения, которое удерживает в своих руках нить с начала до конца» (Тейхмюллер, 1913, 387).

К сожалению, используя обоснованное христианством понятие «личность», Г. Тейхмюллер, тем не менее, не смог уловить подлинного новшества в мысли отцов Церкви о личностном бытии. Он считал, что «у отцов Церкви и в схоластике нельзя найти новую, независимую от греков, философию» (Тейхмюллер, 1913, 388). Дерптский мыслитель не оценил то великое открытие, основания для которого заложены в Писании

и Предании Церкви, хотя и не без трудностей в его рецепции, состоявшее не только в утверждении важности личного бытия, но и в установлении одновременного различия и тождества ипостаси/лица и природы/сущности. Уже великие каппадокийцы при разработке тринитарной терминологии провели различие между «сущностью» и «ипостасью», тем самым положив «основание для богословского осознания человеческой личности» [Киприан Керн, 2006, 261]. Различая сущность и ипостась, христианская антропология одновременно утверждает единство онтологии природы и личности, определяя, что человеческая природа является «воипостазированной», так как «вне ипостаси природа существовать не может» [Киприан Керн, 2006, 259].

Но Г. Тейхмюллер, при всей убежденности в ценности личностного бытия, не различает «сущность» и «ипостась». Если в святоотеческой традиции человечество — это единая сущность во многих ипостасях, то у Г. Тейхмюллера оно есть множество самостоятельных сущностей-субстанций. Выдающийся православный богослов XX в. В. Н. Лосский отмечал, что «в единстве общей природы личности не являются ее „частями“, но каждая представляет собою некое целое, завершающее свое совершенство в единении с Богом» [Лосский, 2012, 369]. При таком подходе можно осмыслить, как все человечество является образом Пресвятой Троицы, отражая тайну единства природы и множественности ипостасей. Для Г. Тейхмюллера же множество сущностей и множество ипостасей есть одно и то же. А единство субстанции он не может принять, так как для него это означало бы и единство личности.

С нашей точки зрения, односторонней является изначальная опора Г. Тейхмюллера только на «чистый разум» и, в частности, на схему платоновских врожденных идей (Тейхмюллер, 1913, 40). На опыте подобного «рафинированного» философского дискурса мы видим, что естественный разум не в состоянии достигнуть различия ипостаси и сущности, открытого в Писании и Предании Церкви о Боге и о человечестве, созданном по образу Божьему. Поэтому, строго говоря, философ и не мог воспринять эту «революционную» идею, которая остается мало оцененной и осмысленной и до сих пор. И Г. Тейхмюллер думал, что богословы лишь «перепевали» идеи античности, как думает ряд мыслителей и теперь (см. о «бесплодности византийской философии»: [Димитракопулос, 1996]).

Густав Тейхмюллер «свою высшую гордость всегда полагал в том, чтобы быть философским выразителем христианства» [Румер, 1914, 384]. Согласно анализу исследователей, его философские взгляды представляют собой «вариант христианского персонализма, противостоящий как позитивизму и эволюционизму, так и традиционному платонизму» [Румер, 1914, 384]. Исследователи, пытавшиеся вписать философию Г. Тейхмюллера в полную меру христианской системы координат, сами признают, что в его философии «природно-энергичное» начало стало принадлежностью, предикатом личного начала [Сагухин, 2017, 29–30]. А это, по сути, есть разрушение единства двухполюсного ипостасно-природного или субъект-объектного бытия в пользу личного начала, чем больны, к сожалению, многие персоналистические системы, даже выстроенные серьезными богословами. Например, митр. Иоанн (Зизиулас), подчеркивая значимость личностного бытия, «приходит к пренебрежению природным аспектом онтологии и сведению этого аспекта на уровень служебно-подчиненный по отношению к личности» [Мефодий Зинковский, 2018, 89]. Подобный уклон мы находим и у современного богослова Х. Яннараса [Мефодий Зинковский, 2012].

Бог-Абсолют-Личность

Бога Г. Тейхмюллер понимает как Личность, как Абсолютный Дух (Тейхмюллер, 1913, 267) или Субстанцию (Тейхмюллер, 1913, 205). Но, к сожалению, у философа нет рассуждений о христианских триадологии и христологии. В «Философии религии» (Teichmüller, 1886), запланированной как часть проекта «Теологика» («Theologika»), христианство не рассматривается. Тейхмюллер планировал посвятить этому вопросу отдельную работу — «Философия христианства» (Teichmüller, 1931),

также он планировал написать работу «Жизнь Иисуса» («Leben Jesu») [Шванке, 2009, 221], но, к сожалению, не успел [Бердникова, 2018, 355]. Х. Швенке отмечает, что «философию христианства Тейхмюллер собирался выстраивать на основе радикального различия сознания и познания» [Шванке, 2009, 221], но лекции (Teichmüller, 1931), которые были изданы после смерти философа, «не содержат его новой теории сознания, которая должна была лечь в основу этой книги» [Schwenke, 2016, 117].

С богословской точки зрения в Троице есть «множественность» в виде ипостасной троичности и «единство» в виде сущностного единства. А для Г. Тейхмюллера множественность есть лишь следствие ограниченности (Тейхмюллер, 1913, 267). Личностность в Боге Г. Тейхмюллер мыслит как Мега-Сознание (Тейхмюллер, 1913, 254), а не как систему «Я», находящихся во взаимоотношении с равными Себе и отличными от Себя одновременно.

Гносеологический принцип в онтологии важен для Г. Тейхмюллера и в теме богопознания, поэтому он настаивает на принципе познания Личности Бога, как и «я» человеческого, «через себя», т. е. через собственную личность и ее сознание (Тейхмюллер, 1913, 157). Однако у Г. Тейхмюллера мы не находим размышлений о знании Ипостасями Св. Троицы друг друга. Тем временем это важная тема для христианской гносеологии и богословия личности, когда «речь идет как о взаимном ведении ипостасями друг друга, так и о знании Ими общей для Них сущности, что, очевидно, неразрывно, ввиду целостности онтологической мысли отцов» [Мефодий Зинковский, 2015, 30]. Знание тут выступает как свойство личности и «обращено к отличным, но единосущным по природе ипостасям-личностям. Взаимное ведение лицами Троицы друг друга одновременно и несводимо к природному аспекту их бытия, и неотрывно от него, погружено в него» [Мефодий Зинковский, 2015, 30].

Интересно, что, по мнению исследователей, защищая «четвертый» мировоззренческий подход, в том числе от пантеизма, тейхмюллеровский субстанциализм привел «теистически задуманную систему» своего изобретателя «к пантеистическому концу» [Румер, 1914, 395]. И. Б. Румер критикует теологическую концепцию Г. Тейхмюллера и говорит, что основной недостаток его философии состоит в том, что «все конечные существа связаны в единстве Абсолютного так же, как в единстве самого конечного „я“ связаны его разнообразные акты» [Румер, 1915, 81]. По идее, «если „я“ есть субстанция, то оно либо находится вне божественной субстанции, либо есть сама эта субстанция в состоянии самоограничения» [Румер, 1914, 395]! Но тогда «в первом случае мы получим политеизм или атеизм, во-втором — пантеизм. Эта дилемма неизбежна для всякого субстанциалиста» [Румер, 1914, 395]. Мы добавим, что эта дилемма неразрешима для субстанциалиста, не дошедшего до различения природы и личности.

Развитие мыслей Тейхмюллера и дальнейшие исследования персонализма

Метафизику Тейхмюллера развивали его ученики: Е. А. Бобров, Я. Ф. Озе, В. Ф. Лютославский и В. С. Шилкарский, А. А. Козлов, А. А. Аскольдов, Н. О. Лосский и другие, философское наследие которых изучено мало и ждет своих исследователей. Внимательный сопоставительный анализ позволит в будущем дополнить картину развития философской персоналистической модели и предоставит возможность более полноценного сопоставления этой линии мысли с другими, в частности — с богословскими представлениями о личности.

Заключение

Густав Тейхмюллер признает исключительную роль христианства в обосновании и утверждении личного бытия. При этом понятия «бытие», «субстанция», «сущность», «я», «душа» и «личность» у Г. Тейхмюллера являются, по сути, синонимами. Философ

вводит способность к взаимодействию и взаимовлиянию субстанций или личностей, в отличие от замкнутых монад Г. Лейбница, и фактически переплавляет монадологию в философский персонализм. Одновременно, немецкий персоналист не рассматривает христианские триадологию и христологию как основания для своих построений.

В теихмюллеровском персонализме нет разделения на духовное и материальное, органическое и неорганическое, личностное и природное. Г. Теихмюллер, как и Г. Лейбниц, не достигает двуединства святоотеческой богословской мысли, оставаясь в рамках однополярной, духовно-субстанциальной онтологии вследствие, в частности, исключительно гносеологического принципа понимания онтологии. Святоотеческая же антропология, признавая, что личность есть гносеологический фокус, центр бытия человека и мира, в то же время не превращала природное начало в предикат личного, не стирала различия между духовным и материальным, между Духом Божиим и сотворенным миром, а также между духом человеческим и материей.

У Г. Теихмюллера, как и у Г. Лейбница, материальная природа рассматривается лишь как проявление сознания личности, что, в частности, ведет мысль философа к своеобразному персонально-пантеистическому уклону.

Представляют интерес дальнейшие исследования взглядов различных последователей теихмюллеровской школы персонализма, закрепившейся на русскоязычной почве и получившей широкое развитие в трудах различных выдающихся философов XX в., с целью, в том числе, сопоставительного анализа линий развития философии и теологии персоны.

Источники и литература

Источники

1. Теихмюллер (1895) — *Теихмюллер Г. А.* Бессмертие души: Филос. исслед. / Пер. А. К. Николаева под ред. [и с предисл.] Е. Боброва. Юрьев: Печ. А. Гренцштейна, 1895. 200 с.
2. Теихмюллер (1913) — *Теихмюллер Г. А.* Действительный и кажущийся мир: Новое основание метафизики / Пер. с нем. Я. Красникова. Казань: Типо-лит. Ун-та, 1913. 389 с.
3. Teichmüller (1886) — *Teichmüller G.* Religionsphilosophie. Breslau, 1886. 558 s.
4. Teichmüller (1931) — *Teichmüller G.* Vorlesungen über die Philosophie des Christentums. 2 St. II. Sem. 1886 // Tennmann. 1931. P. 1–57.

Литература

5. Бердникова (2014) — *Бердникова А. Ю.* Густав Теихмюллер — идейный предшественник русского лейбницеанства // Материалы международного молодежного научного форума «Ломоносов-2014» / Отв. ред. А. И. Андреев, А. В. Андриянов, Е. А. Антипов. URL: https://lomonosov-msu.ru/archive/Lomonosov_2014/section_27_2716.htm (дата обращения: 30.08.2021).
6. Бердникова (2016a) — *Бердникова А. Ю.* Неoleyбницианство в России: два проекта монадологии // История философии. 2016. № 1. С. 86–95.
7. Бердникова (2016b) — *Бердникова А. Ю.* Неoleyбницианство в России. Историко-философский анализ: дис. ... канд. филос. наук: 09.00.03. М., 2016. 167 с.
8. Бердникова (2017a) — *Бердникова А. Ю.* «Назад к Канту» или «Назад к Лейбницу»? Критический взгляд из истории русского метафизического персонализма // Кантовский сборник. 2017. Т. 36. № 2. С. 33–45. doi: 10.5922/0207-6918-2017-2-3.
9. Бердникова (2018) — *Бердникова А. Ю.* «Сознание Бога» («Gottesbewusstsein») в философии религии Густава Теихмюллера // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2018. Т. 22. № 3. С. 353–364. doi: 10.22363/2313-2302-2018-22-3-353-364.

10. Бердникова (2017b) — *Бердникова А. Ю.* Философия религии русского неолейбницианства: Тейхмюллер, Козлов, Астафьева // Страницы: богословие, культура, образование. 2017. Т. 21. № 1. С. 37–48.
11. Бобров (1899) — *Бобров Е. А.* Воспоминание о Г. Тейхмюллере // Философия в России. Материалы, исследования, заметки. 1899. Вып. 1. С. 25–48.
12. Бобров (1898) — *Бобров Е. А.* О понятии бытия. Учение Г. Тейхмюллера и А. А. Козлова. Казань: Типо-литография Императорского Университета, 1898. 76 с.
13. Гайденко (2010) — *Гайденко П. П.* Лейбниц // Большая российская энциклопедия: [в 35 т.] / Гл. ред. Ю. С. Осипов. М.: Большая российская энциклопедия, 2010. Том 17. С. 170–173.
14. Димитракопулос (1996) — *Димитракопулос Я.* Григорий Палама — экзистенциалист? Реконструкция подлинного значения его комментария на Исх. 3:14: «Εὐὸ εἶμι ὁ ὄν» / Перевод с английского монаха Диодора (Ларионова) по изданию: John Demetracopoulos. Is Gregory Palamas an existentialist? The restoration of the true meaning of his comment on Exodus 3,14 “Εὐὸ εἶμι ὁ ὄν”. Athens: ΠΑΡΟΥΣΙΑ, 1996 // ESSE: Философские и теологические исследования. URL: <https://esse-journal.ru/?p=5264> (дата обращения: 30.08.2021).
15. Ивлева (2011) — *Ивлева М. И.* Проблемы гносеологии в творчестве Г. Тейхмюллера // Вестник Академии. 2011. № 3. С. 112–115.
16. Ивлева (2019) — *Ивлева М. И.* Формирование спиритуалистической философской системы в трудах Г. Тейхмюллера // Право и практика. 2019. № 1. С. 325–328.
17. Киприан Керн (2006) — *Киприан (Керн), архим.* Антропология св. Григория Паламы. Киев: Общество любителей православной литературы в честь свт. Льва, папы Римского, 2006. 449 с.
18. Козлов (1894) — *Козлов А. А.* Густав Тейхмюллер // Вопросы философии и психологии. М., 1894. Кн. 4 (24). С. 523–536; Кн. 5 (25). С. 661–681.
19. Лейбниц (1982) — *Лейбниц Г. В.* Монадология (пер. с франц. Б. П. Боброва) // *Лейбниц Г. В.* Сочинения: в 4 т. / [Редкол.: Б. Э. Быховский, Г. Г. Майоров, И. С. Нарский и др.]. М.: Мысль, 1982–1989. Т. 1. С. 413–429.
20. Лосский (2012) — *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие / Пер. с фр. мон. Магдалины (В. А. Рещиковой). Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 2012. 586 с.
21. Мефодий Зинковский (2012) — *Мефодий (Зинковский), иером.* Анализ представлений о личности у Христа Яннараса // Развитие личности. 2012. № 3. С. 175–198.
22. Мефодий Зинковский (2015) — *Мефодий (Зинковский), иером.* Ипостасно-природный характер понятия «знание» и теология образования // Вестник РХГА. 2015. Т. 16. Вып. 3. С. 29–38.
23. Мефодий Зинковский (2014) — *Мефодий (Зинковский), иером.* Опыт систематического изложения свойств человеческой личности // *Мефодий (Зинковский), иером.* Святоотеческие категории и богословие личности. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2014. С. 173–220.
24. Мефодий Зинковский (2018) — *Мефодий (Зинковский), иером.* Соотношение понятий «личность», «сущность» и «общение» в богословии митрополита Иоанна Зизиуласа // Вестник РХГА. 2018. Т. 19. Вып. 1. С. 73–90.
25. Румер (1914) — *Румер И. Б.* К вопросу о философии Густава Тейхмюллера // Вопросы философии и психологии. М., 1914. Кн. 124. С. 384–399.
26. Румер (1915) — *Румер И. Б.* Пантеизм и теизм в философии Тейхмюллера // Вопросы философии и психологии. М., 1915. Кн. 126. С. 62–105.
27. Сатухин (2017) — *Сатухин В. И.* Традиции персонализма в России: философская антропология П. А. Некрасова: дис. ... канд. филос. наук: 09.00.13. СПб., 2017. 179 с.
28. Таубе (1912) — *Таубе М. Ф.* Познаниеведение соборного восточного просвещения по любомудрию славянофильства. Пг.: Тип. М. И. Акинфиева, 1912. 234 с.
29. Федотова (2014) — *Федотова Л. Г.* Понятие бытия в учениях Г. Тейхмюллера и А. Козлова // Научное обеспечение агропромышленного производства (материалы Международной научно-практической конференции, 29–31 января 2014 г., г. Курск, ч. 1). Курск: Изд-во Курской гос. с.-х. академии, 2014. С. 341–344.

30. Шванке (2009) — *Шванке Х.* Теория познания как основа онтологии. Новый взгляд на философию Густава Тейхмюллера / Пер. с нем. А. Б. Григорьева // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2006–2007 г. / Под ред. М. А. Колерова и Н. С. Плотникова. М.: Модест Колеров, 2009. С. 211–239.
31. Эзри (2018a) — *Эзри Г. К.* Философия Лотце и Тейхмюллера и русская религиозная философия «всеединства»: общность подходов в онтологии и антропологии // Международный журнал гуманитарных и естественных наук. 2018. № 11–2. С. 122–126. doi: 10.24411/2500-1000-2018-10209.
32. Эзри (2018b) — *Эзри Г. К.* Философия Тейхмюллера и Бердяева: общность подходов в онтологии и антропологии // История, политология, социология, философия: теоретические и практические аспекты. Сб. ст. по материалам XV междунар. науч.-практ. конф. № 10 (11). Новосибирск: Изд-во АНС «СибАК», 2018. С. 65–69.
33. Gottfried (2015) — *Gottfried G.* Gustav Teichmüller and the Systematic Significance of Studying the History of Concepts. // *Studia Philosophica Estonica*. 2015. № 8 (2). P. 129–140.
34. Ryzhkova (2013) — *Ryzhkova G. S.* Gustav Teichmüller, a German-born founder of Russian personalism // Журнал Сибирского федерального университета. Серия: Гуманитарные науки. 2013. Т. 6. № 2. С. 284–290.
35. Schwenke (2016) — *Schwenke H.* «A Star of the First Magnitude within the Philosophical World»: Introduction to Life and Work of Gustav Teichmüller // *Studia Philosophica Estonica*. 2016. № 8 (2). P. 104–128.
36. Schwenke (2006) — *Schwenke H.* Zurück zur Wirklichkeit: Bewusstsein und Erkenntnis bei Gustav Teichmüller. Basel: Schwabe, 2006. 348 s.

С. В. Лапшин

Проблема происхождения души в учении преподобного Анастасия Синаита в контексте византийской патрологии

УДК 271-1

DOI 10.47132/1814-5574_2021_4_97

Аннотация: С началом эпохи Вселенских Соборов берет свое начало догматическое учение Православной Церкви. Одним из ключевых аспектов той эпохи является учение о душе, которое в контексте монофелитических споров имеет сотериологическое значение. Одним из выдающихся защитников православного учения о душе и, в частности, о ее воле был прп. Анастасий Синаит. Целью настоящей работы оказывается характеристика подхода прп. Анастасия Синаита к определению сущности понятия «душа», а также раскрытие его теории о ее происхождении. В качестве методов исследования в фокус автора попали анализ, синтез, сравнение. Актуальность темы статьи не вызывает сомнения: указанная проблема не является решенной в современной науке, оставаясь дискуссионной и на сегодняшнем этапе ее развития. А концептуально значимые наблюдения и умозаключения прп. Анастасия Синаита, несомненно, должны быть учтены для более глубокого рассмотрения феномена души в целом. В работе сделаны выводы о том, что в своем труде «Три слова об устройении человека по образу и по подобию Божию» прп. Анастасий определяет человека как необходимость глубоко гармоничного сопряжения зримого тела. Душа человека имеет образ триединого Божества. В работе показано влияние на Синаита свв. Григория Нисского, Максима Исповедника, Василия Великого, Леонтия Византийского и др., которые высказывали зачатую различные теологумены о душе.

Ключевые слова: св. Анастасий Синаит, патрология, богословие, восточное христианство, происхождение души, Византия, антропология.

Об авторе: **Сергей Владимирович Лапшин**

Кандидат химических наук, доцент кафедры экономики предприятия и менеджмента Тверского государственного университета.

E-mail: lapshins@spbu.su

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3113-6464>

Ссылка на статью: Лапшин С. В. Проблема происхождения души в учении преподобного Анастасия Синаита в контексте византийской патрологии // Христианское чтение. 2021. № 4. С. 97–106.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 4

2021

Sergey V. Lapshin

**The Problem of the Origin of the Soul
in the Teachings of St. Anastasius of Sinai
in the Context of Byzantine Patrology**

UDC 271-1

DOI 10.47132/1814-5574_2021_4_97

Abstract: With the beginning of the era of Ecumenical Councils, the dogmatic teaching of the Orthodox Church began. One of the key aspects of that era is the doctrine of the soul, which in the context of monophyletic disputes has a soteriological significance. One of the outstanding defenders of the Orthodox teaching about the soul and, in particular, about its will was the Monk Anastasius of Sinai. The aim of this work is to characterize the approach of Anastasius of Sinai to the definition of the essence of the concept of “soul”, as well as to reveal his theory of its origin. As research methods, the author focuses on such methods as analysis, synthesis, comparison. The relevance of the topic of the article is beyond doubt because this problem is not solved in modern science, remaining debatable even at the current stage of its development. And the conceptually significant observations and conclusions of Anastasius of Sinai, undoubtedly, should be taken into account for a deeper consideration of the phenomenon of the soul as a whole. The paper draws conclusions that in his work *Three Words about the Constitution of Man in the Image and Likeness of God* the author in question defines a person as the need for a deeply harmonious conjugation of the visible body. The human soul has the image of a tri-une Deity. The work shows the influence on Anastasius of Gregory of Nyssa, Maximus the Confessor, Basil the Great, Leontius of Byzantium and others, who often expressed various theologumens about the soul.

Keywords: St. Anastasius of Sinai, patrology, theology, Eastern Christianity, origin of soul, Byzantium, anthropology.

About the author: **Sergey Vladimirovich Lapshin**

Candidate of Sciences (Chemistry), Associate Professor of the Department of Enterprise Economics and Management, Tver State University.

E-mail: lapshins@spbu.su

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3113-6464>

Article link: Lapshin S. V. The Problem of the Origin of the Soul in the Teachings of St. Anastasius of Sinai in the Context of Byzantine Patrology. *Khristianskoye Chteniye*, 2021, no. 4, pp. 97–106.

Христианская патристика с апостольского периода стремится дать ответы на все вопросы, касающиеся веры. В частности, аксиома, что у человека есть бессмертная душа, является одним из главных пунктов православной антропологии [Зайцев, 2014]. Благодаря этой аксиоме мы знаем, что нравственный закон имеет вечный характер, а человек является ключевым созданием Творца [Иоанн Дамаскин, 2002]. Однако внутри самой Церкви нет однозначного ответа на ряд вопросов о душе [Зайцев, 2014]. Мы попытаемся раскрыть эти вопросы в рамках данной статьи.

Проблема, о которой идет речь, серьезно волновала еще античных философов. Наиболее популярными идеями того времени были знаменитые учения Платона и Аристотеля [Зайцев, 2014]. С развитием христианской теологии процесс поиска ответа на вопрос о происхождении души получил дальнейшее развитие, наиболее актуальным он стал в VI–VII вв. Это связано с тем, что продолжалось развитие важных идей античной философии, а также с тем, что в христианской сотериологии одну из ключевых ролей играет учение о душе. Один из представителей тех споров, прп. Анастасий Синаит, написал «Три слова об устройении человека по образу и по подобию Божию» [Анастасий Синаит], где учение о душе заняло видное место.

Известно, что св. Анастасий Синайский был настоятелем знаменитого монастыря Святой Екатерины на горе Синай, что показывает его принадлежность к александрийской богословской школе. Для этой школы был характерен аллегорический подход к Священному Писанию, на основе которого и развивалась православная теология, и учение о душе в частности.

В «Трех словах об устройении человека по образу и по подобию Божию» прп. Анастасий пишет о том, что человек, как и мир, состоит из двух компонентов, с одной стороны — зримое тело, с другой — бессмертная, нетленная душа [Анастасий Синаит]. Душа сотворена по образу Бога. Этот постулат практически слово в слово переключается с концепцией о душе св. Леонтия Византийского, который также писал о том, что у человека есть естественное, а также бессмертное, бестелесное и нетленное [Флоровский, 2006, 112]. Также, для сравнения, св. Григорий выдвигает концепцию о том, что человек не есть душа, включенная в тело, — он не слагается из души и тела, но душа возникает у него вместе с телом [Флоровский, 2006, 112]. В каждом из этих утверждений мы видим своеобразное стремление к гармонии. Если отмечать особенности мысли св. Анастасия Синаита, то при стремлении к видению гармонии в человеке он более, чем многие иные представители патристики, делает акцент на душе как на Божественном, бессмертном, прекрасном начале. Он также отмечает, что сущность души неведома, бессмертна и разумна. Важно, что прп. Анастасий не разделяет «образ» и «подобие», как некоторые другие авторы. Например, св. Василий рассуждает в том духе, что «образ» нам присущ от нашего рождения, а «подобие» приобретаем согласно большим или меньшим духовным усилиям.

По мнению прп. Анастасия, каждый человек образ и подобие Божие видит в нескольких смысловых значениях.

В рамках первого смысла определения «образ и подобие Божие в человеке» прп. Анастасию видится в образе Троицы и делении человеческого рода наличие единосущных ипостасей. Богом приведен в бытие Адам без причины и рождения, а сын — второй человек — прошел путь рождения. Ева приведена в бытие без рождения и не без причины, но исходя из восприятия и исхождения, неизреченным образом приведен в бытие от сущности беспричинный Адам.

И не представляются ли эти три лица пращуров в целом человеческого рода, или [три] единосущные ипостаси, отпечатлительно созданными... по некоему образу Святой и единосущной Троицы: беспричинный и нерожденный Адам представляет собой образ и проявление случайного Бога и Отца — Вседержителя и Причины разнообразных, рожденный сын Адама представляется образом, предопределенным от рожденного [от Отца] Сына и Слова Божия, а испешшая Ева означает испешшую Ипостась Святого Духа.

Указанное объяснение образа Божия в людях соответствует призыву от Христа к Своим ученикам относительно единения и любви: «да будут едино, как Мы едино. Я в них, и Ты во Мне; да будут совершены воедино, и да познает мир, что Ты послал Меня и возлюбил их, как возлюбил Меня» (Ин 17:22–23). Помимо прочего, на основе этого же объяснения (в любви и единении) основывается и учение, касающееся семьи [Адриан Пашин, 2010].

Второе смысловое значение: душа представляется образом Божества или Божественных качеств: разумная, представляется волящей, животворящей, именуемой, трансцендентной, вечной, невидимой, иносущна любому другому тварному. Пребывая в образе и подобии Божиим, душу можно рассматривать с точки зрения обладания неслышимой красотой, чем объясняется неприязнь к душе человека падших духов.

Душа является обладательницей немислимой и невероятной красоты, поэтому является желанной для враждебных духов, потому что из всех без исключения умных [сущностей] она [одна] обладает самым прекраснейшим образом.

Третье смысловое значение: душа рассматривается в качестве образа Троицы (сообразно ипостасным сторонам Лиц Троицы). Прп. Анастасием в строении души предоставляется специфичное учение, касающееся тройственного состава, сил целостной души человека (как правило, в святоотеческой традиции рассматривается разум, чувства и воля или разумное, желаемое и яростное начало души).

Если рассмотреть наиболее значимое, составляющее «по образу и по подобию», демонстрирующее, в соответствии с обещанием, единство Божества в Троице, становится очевидно, что принимается во внимание именно душа ($\psi\upsilon\chi\eta$), с ее мыслящим разумом-словом ($\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$) и умом ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$), который апостолом определен как дух ($\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$), когда он увещевал иметь святость души, тела и духа (см. 1 Фес 5:23). Потому как душа представляется нерожденной и беспричинной во впечатление нерожденного и беспричинного Бога и Отца, но не представляется нерожденным ее мыслящий разум, неизреченно, невидимо, необъяснимо и бесстрастно зарождающийся из нее. Ум в этом аспекте не представляется ни беспричинным, ни рожденным, но представляется исходящим, всепроникающим; анализирую по образу и по подобию Всесвятого и исходящего [от Отца] Духа, о Котором говорится: «Дух все проникает, и глубины Божии» (1 Кор 2:10) [Адриан Пашин, 2010].

Благодаря указанной терминологии прп. Анастасий рассматривает единство души, в противоположность Аполлинарию. Душа с собственными силами — умом и разумом — едина по собственной природе, потому что ни ум, ни разум-слово не есть самостоятельная от души сущность. Они суть проявления единой души.

Если обратиться от Святой Троицы к образу, настоящему внутри человека, — можно узреть, что три названия представляются взаимно связанными и напрямую сопряженными друг с другом. Потому что, когда изрекаешь, что душа разумна и мысляща, то однозначно определяешь этим помимо прочего разум и ум; а когда проговаривается слово «разум», то, само собой разумеется, показываешь указанным словом разумную душу, которая его породила. В этом смысле, когда произносится «ум», само собой разумеется, представляется и душа и разум. Потому что происхождением ума представляется душа и разум.

По этой причине душа располагает цельным, неделимым естественным деянием. Для прп. Анастасия единство деяния обозначает единство природы, аналогично единому деянию Лиц Пресвятой Троицы.

По этой причине они, владея неотделимыми и взаимно связанными названиями, обладают единым, неделимым и сущностным деянием. Потому что единым и аналогичным деянием обладают Отец и Сын и Святой Дух, по образу единства мощи, силы, желания и воли Их. В таком случае, когда Отцом совершается что-нибудь, то неразделимо соучастие принимает с Ним и Сын; а если Сын или Святой Дух выполняют что-либо, то неделимо помогает Им и Отец. Сын ничего не совершает самостоятельно и независимо без присутствия Отца, ни Отец — без Сына и Духа, ни Дух — без Отца и Сына [Адриан Пашин, 2018].

Если обратиться от Первообраза к впечатлению, проявляющемуся душой, сотворенной в соответствии с образом и подобием Божиим, можно усмотреть аналогичное неразделимое и схожее действие. Потому что душой не творится ничего без разума, разумом — без души, а ум не выполняет ничего самостоятельно, без души и разума, потому как едино-природны, одинаковы и взаимно связаны единая сила и действие их, пребывая по образу и по подобию Божию.

Четвертое смысловое значение: разум-слово обладает двойственным рождением — первоначально в сердце в формате мысли, а по прошествии времени посредством уст в формате молвленного слова. В указанном преподобным отцом представляется образ единого Христа, располагающего двойным рождением, — первоначально преемственно рожденного от Отца и, с течением времени, зародившегося от Девы Марии:

Потому что он (логос) зарождается в сердце каким-то неясным и бестелесным рождением и присутствует внутри него неведомым; и он же зарождается с помощью уст и в таком случае всеми познается. Тем не менее, при этом не отделяется от породившей его души... (как и Слово неделимо с Отцом).

Пятое смысловое значение: душа — это образ проявления Лиц Троицы в домостроительстве. В эволюции человечества от младенческого возраста прп. Анастасием видятся образы проявления Ипостасей Святой Троицы в домостроительстве человеческого спасения, а помимо прочего — образ духовного становления человечества, образ познания им Таинства Святой Троицы. Как разум-слово и ум в человеке выражается не немедленно, так и Бог-Слово воплотилось и тем проявило Себя миру «во время оно», а Дух Святой сошел на апостолов в Свое время — в день Пятидесятницы, когда Христос воскрес и вознесся на небеса.

Прп. Анастасий подчеркивает, что душа как таковая не подвержена пагубному влиянию физических страстей, порче физической природы. Она невидима, во многом непостижима [Анастасий Синаит]. Непостижимость души объясняется тем, что душа представляет из себя истинный образ Бога [Анастасий Синаит]. Похожая мысль встречается у св. Василия, который разъясняет, что Бог невидим телесными очами, так же как и душа, поэтому вера приходит через познание своей собственной души. При этом св. Василий призывает к познанию причины творения [Флоровский, 2006, 112]. В то же время св. Григорий Нисский, в отличие от еще одного знаменитого богослова — Аврелия Августина, не зовет к процессу самопознания, говоря о том, что человеческий ум обладает непостижимой природой — в связи со сходством со Сверхсущностным, именно поэтому самопознание — невыполнимая задача [Дьяченко, 2018, 102–107], это мнение схоже с учением св. Анастасия Синаита.

С позиции современной эпохи мы не можем недооценивать значимость самопознания, однако должны признать отсутствие абсолютных его результатов на земле и необходимость устремления к высшим силам с целью самосовершенствования, полезности, на чем делает акцент св. Анастасий Синаит.

Для прп. Анастасия между самопознанием и Богопознанием существуют неразрывные связи, т. к. человек — образ и подобие Божие, а душа человека отражает Божественную сущность. Образно говоря, душа произошла из уст и дыхания Бога, что и дало ей такие важные начала, как начало разумное, начало мыслящее, а также — волящее, действующее и животворящее. И, как следствие, злые силы враждебны по отношению к душе уже потому, что она прекрасна, умопостижительна и является производной абсолютного добра. На эту категорию Синаит выходит закономерно, ибо красота и представляет собой гармонию, она выражена в образе Святой Троицы: душа нерожденна и беспричинна как впечатление нерожденного и беспричинного Бога и Отца, при этом не является нерожденным ее мыслящий разум — неизреченно, незримо, необъяснимо и бесстрастно рожденный из нее [Анастасий Синаит].

Далее прп. Анастасий пишет, что разум является рожденным, и обосновывает свойства разума тем, что иначе люди были бы неразумными и подобными скотам [Анастасий Синаит]. Он различает понятие разума и ума, приводя для понимания

различий следующую формулу: «Душа наша проста, ум — единичен и несложен, а разум — двойственен, обладая двойным рождением и сохраняя [в то же время] единство и неделимость» [Анастасий Синаит]. Заметим из цитаты, что душа как явление более чувственное, менее техничное и, самое главное, более нравственное, как будто дана человеку изначально. Что при этом важнее — изначальность или «надстройка», позволяющая приобрести человеческую специфику? Хотя многие и противопоставляют это, отдавая однозначный приоритет рациональному началу, что делать нельзя.

Разум, по мнению прп. Анастасия, рожден в сердце, при этом рождение это можно считать трансцендентным; второе рождение разума связано с речью, благодаря чему разум и может быть познан. В указанных двух рождениях философ видит образ и подобие двух рождений Бога Слова. Так, в единстве души были показаны три ипостасных свойства: нерожденность души, рожденность разума и исхождение духа, или ума [Анастасий Синаит].

В своем учении прп. Анастасий объясняет трехчастность души тем, что она обладает единством по образу Троицы. Он выделяет три начала: желательное, разумное и яростное. Эта идея не нова, различие данных трех начал восходит к античному философу Платону [Платон]. Климент Александрийский тоже выводил три начала — познавательное (разумное), животное, желательное [Климент Александрийский, 213]. Прп. Максим Исповедник неоднократно использует указанную трихотомию души, выделяя, буквально как Синаит, разумное, яростное и желательное начала [Сидоров, 1994, 121]. Смысл учения прп. Максима в том, что он обрамляет предшествующие напряжения человека в свете таинственного и спасительного напряжения внутри ипостаси Христа, между воплощением Божества в определенном новом глобальном режиме; речь идет в том числе об эсхатологии, о человеческом желании, эмоции, воле, о перерождении падшего, пассивного человечества [Сидоров, 1994, 121]. Собственно эсхатологическое напряжение в учении прп. Максима пролегает между обожествлением как отдыхом, с одной стороны, и окончательным насыщением желания — обожествлением как бесконечным желанием Бога, с другой; данный автор говорит о благодатной человеческой природе, по сути стремящейся к обожествлению — переходу от «чистой» пассивности к очень высокому нравственному, духовному состоянию [Blowers, 2011, 431], и это также противоречит слишком догматическому противопоставлению души и тела, греховного и Божественного в человеке, свойственному зачастую представителям Церкви. Важно, что древние философы по-человечески глубоко стремятся доказать (пусть вера и не рациональная вещь!) свои взгляды, по причине чего весьма убедительны. Подобный более живой взгляд, наблюдаемый у древних авторов, более актуален, действен на современном этапе. Если детальнее рассуждать о «страстях» человеческих, то нетрудно согласиться с прп. Максимом Исповедником в том, что, будучи задуманным как существо совершенное, с огромным потенциалом, человек и в желаниях, чувствах своих может и должен быть велик! По большому счету, это, видимо, так и есть, но в силу сложности собственной природы, в силу сложности мира человек «погрязает» в локальных страстях. Кто-то может возразить: человек не виноват, он просто не понимает всего этого! Здесь следует возразить, что у каждого человека, видимо, должно быть «общее ощущение» своего пути, вписанности в общемировую гармонию, неотделимую от нравственности, добра. Если человек не хочет «вспомнить» это чувство, часто теряемое в процессе жизни, если он не хочет увидеть, услышать слова, возможности спасения — то это его выбор.

Идею трехчастной души можно найти в учении св. Леонтия Византийского, который в качестве трех начал выделял господствующее, раздражительное и похотное [Флоровский, 2006, 112]. По св. Василию, к трем началам относятся разумное, раздражительное и вожделевательное, причем если прп. Анастасий считал, что все начала одинаково важны, то для св. Василия разумное начало (за которое часто «держится» человек, которое заметно отличает его как живое существо, обеспечивая во многом волю) стояло выше других [Флоровский, 2006, 112]. Как мы видим, идея о трех началах

души, естественная для символически мыслящей, ищущей эпохи, была распространена в византийской патрологии.

Прп. Анастасий Синаит закономерно отмечает, что душа человеческая целостна в смысле своей сущности, при заметном выделении важных ее частей. Это действительно закономерно, ибо мир системен, при этом каждая система, воспринимаемая как целостность, подразумевает различные свои части. Тем более если речь идет о душе какого-то существа, например человека! Синаит аргументированно указывает на факт ярких случаев, когда люди обладают душой — не владея разумом и умом; когда у них много разума и души, но недостаточно ума; когда кому-то недостает разума... [Анастасий Синаит]. С аргументацией нельзя не согласиться! Конечно, душа человеческая при каких-то дефектах не может не обращать на себя повышенного внимания — слишком много проблем она способна порождать. Именно поэтому ее так подробно изучают многие авторы, именно поэтому такое внимание уделяет ей Церковь. Заметим, что современные системы знания порой слишком рациональны для того, чтобы уделить большое внимание нравственности, в то время как Средневековье, при всех его недостатках, отличается большим вниманием к этике, с учетом религиозного аспекта, который вообще характерен для периода древности. Множество людей при этом может сказать, что древние знания, достижения устарели, что они, в свою очередь, слишком нерациональны. Ответим на это, что важные этические достижения устареть не могут, кроме того, душа человеческая — слишком сложный феномен, чтобы ее можно было постигнуть лишь рационально. В том числе этот факт объясняет возрождающееся внимание к религии. Заметим также, что искусство, не обладая заметной рациональной природой, все же считается формой познания, постижения закономерностей жизни, потому что ясно, что эмоции, чувства, законы красоты (все это — основа искусства) — важная часть человека, без этого он бы не был человеком, он бы не был живым! (Вспомним, что компьютер рационален, но не имеет чувств — он не живой; вспомним, что животное не имеет человеческого разума, но имеет чувства — оно живое! По мнению многих — более живое, чем некоторые люди!) Эмоции все же очевидны; интуитивное начало, на котором заметно базируется религия, менее очевидно, но при внимательном взгляде неравнодушного человека (особенно страдающего, в том числе сопереживающего — страдание прибавляет желания знать, чтобы выжить; любое знание нужно для лучшей жизни) интуиция вместе с религией очевидны. Все это говорит о том, что знания в рамках религии, в частности постулат, связанный с тем, что все части души взаимосвязаны, не будучи в состоянии полноценно существовать друг без друга, также как Бог не может существовать без Ипостасей Святой Троицы, еще не раз помогут людям.

Прп. Анастасий приводит историю с младенцем, превращающимся во взрослого человека: духовное развитие человеческого существа можно соотнести с «разворачиванием» религии в мировой истории. Первая стадия религии (подразумевается монотеизм как высшая на момент Синаита форма) может быть соотнесена с периодом «душевым» — это, вероятно, наиболее древние пласты ветхозаветной религии. Мы не наблюдаем здесь еще Откровения Слова Божия (Разума, Логоса) и Духа (соответствующих разуму и уму отдельного человека), а если наблюдаем, то весьма ограниченно — полное обнаружение Их привело бы человечество, вследствие неподготовленности, к многобожию (Святую Троицу сочли бы тремя богами). Изначально люди познавали, почитали только Бога Отца [Анастасий Синаит] — Синаит утверждает различную природу двух логосов. Мы можем увидеть и то, что прп. Анастасий рассуждает о христологическом значении души, так как он видит схожую двойственность Ипостасей в образе Иисуса Христа. Немесий Эмесский тоже поддерживает идею о двух логосах, говоря о том, что, с одной стороны, слово можно понимать как движение душ (в пример приводятся глухонемые, которые обладают разумом), с другой же стороны — слово обладает формой звука [Немесий, 107–108]. Приведенные авторы, рассуждая о душе, закономерно затрагивают вопрос высших уровней познания,

мироощущения человека, отмечая относительность познания, его соответствия эпохе и ее потребностям.

Прп. Анастасий рассуждает о том, как связаны разум, дух и душа: «Душа обитает в теле не как предсуществующая разуму и уму, но сосуществуя с ними и будучи единосущной им, обладая духом ума как неким образующим дыханием и неся [в себе] сосуществующий с ней разум как жизнь». Автор пишет о том, что разум, дух и душа неразрывно связаны, так как без разума душа будет неразумна, а без Духа она будет мертва... [Немесий, 107–108] Еще раз подчеркивая необходимость глубокой гармонии души человека, связанной с гармонией мироздания, богослов, к которому мы обратились, утверждает, что душа не совершает ничего без разума, разум — без души, а ум не исполняет ничего сам по себе, без души и разума, поскольку указанные начала можно считать единоприродными, однородными и взаимосвязанными в качестве общей силы, которая существует постольку, поскольку есть гармония между началами; действие данной силы происходит по образу и подобию Божию [Немесий, 107–108]. При этом, учитывая в рамках своей философии как минимум большую сложность мира, прп. Анастасий не приравнивает душу к Святой Троице, он утверждает, что ведет речь лишь об аналогии с образом Троицы [Немесий]. Сходные важные нравственные, мировоззренческие рассуждения о нерасторжимом единстве души встречаются у блж. Августина — однако в виде дихотомии, а не трихотомии, как у прп. Анастасия.

Оригинальные, пронизанные средневековой образностью воззрения Немесия Эмесского заключаются в том, что этот автор считал душу не заключенной в теле, а наоборот, как бы охватывающей телесное воплощение человека. Леонтий Византийский видит душу заключенной в теле, поскольку она «заключена сама в себе»... (При этом душа вместе с телом составляют одну ипостась, различные начала дополняют друг друга: «Душа нуждается в теле, и тело в душе, и одно другому благодетельствует» [Флоровский, 2006, 210]. Леонтий Византийский полагает душу научающей тело Божественным заповедям для благоугождения Богу; при этом тело использует душу для жизни, чтобы лучшую честь воздавать всему видимому. Поэтому «мы вынуждены, живя в теле, не шествовать по пути тела», — поясняет Леонтий [Флоровский, 2006, 210].) Важно отметить отличие воззрений Леонтия в аспекте полагания души первоисточником греха («...посему она первая и осуждена» [Флоровский, 2006, 210]), что не совпадает с мнением прп. Анастасия, изложенным выше. Думается, здесь важно подчеркнуть, к чему (по крайней мере в обиходе) мы пришли на данный момент: современные люди, задумывающиеся о подобных вещах, мыслят грешника как человека, способного «загубить свою бессмертную душу»... Следовательно, сейчас проявляется понимание души как изначально чистой, Божественной — как понимал это прп. Анастасий Синаит, мнение которого, вероятно, более связано с достижениями Средних веков как эпохи духовной, пошедшей дальше нашей эпохи в плане анализа устройства души, результаты которого важны для нас и ныне. Что же значит «загубить»? Вероятно, данное понятие в приведенном контексте отражает стремление воспитать страх у человека, безответственного по отношению к пользе, красоте мира.

Характерно, что прп. Анастасий считал абсурдным представлять себе посмертное существование души без тела. По его словам, тело неразрывно связано с душой — так и существование души невозможно без телесной оболочки [Santo dal, 2009, 41–51]. Единственным исключением, по мнению прп. Анастасия, был Иисус Христос, между смертью Которого и воскресением бестелесная душа обитала либо в раю, либо во временном вместилище, где Мессия получил предчувствие Своей судьбы, но не испытал ее последствия, так как это было невозможно без тела. Эсхатологические реальностирая или ада были осуществлены только после воскресения. Прп. Анастасий также отрицал посмертную деятельность душ святых вследствие зависимости души от тела [Santo dal, 2009, 41–51]. Все это доказывает искренность нравственного, философского поиска прп. Анастасия Синаита и подобных ему

богословов, работы которых мы затронули в статье. Отражая свою эпоху (по-другому не бывает в русле развития философии), автор, к которому мы обратились, показывая высокую Божественность души, ее сложное устройство, задуманное как гармония, отражает видимую, сильно ощущаемую взаимосвязь души и тела, понимая последнее также максимально гармонично. При этом заметим, что уникальность случая Христа выглядит как раз несколько негармонично, что наталкивает на мысль о необходимости дальнейшего философского развития идей Синаита и других представителей той эпохи. Сейчас, говоря о бессмертии души, религиозный человек — отчасти условно, отчасти и конкретно — имеет важный духовный инструментарий, позволяющий жить более продуктивно, духовно полезно. Это настолько очевидно, что должно отражать правду — правду, к которой философы, жившие после автора «Трех слов об устройении человека по образу и по подобию Божию», будут напряженно размышлять сообразно своему времени — его проблемам и достижениям, его потребностям и прорывам.

Происхождение и сущность души стали действительно актуальными вопросами патрологии. Святые отцы представляли различные концепции происхождения души, одну из таких концепций изложил и прп. Анастасий Синаит. Он считал, что душа появляется вместе с телом и их связь неразрывна. Он доказывал, что душа есть отражение Бога, в ней философ видел подобие Святой Троицы. «Первообраз» познается в «образе», однако и «образ» обретает реальные черты лишь в соотносительности с «Первообразом», то есть в соотносительности со Святой Троицей. Можно сказать, что антропология прп. Анастасия не только теоцентрична, но и триадологична. Она и христороцентрична, поскольку человек создан не только по образу Святой Троицы, но и по образу Христа. Антропология прп. Анастасия немислима и без христорологии, и без глубокого обращения к учению о Святой Троице, потому в ней важным образом концентрируются важнейшие христианские догматы, представленные в подаче знаменитого автора настолько живо, что вполне могут заинтересовать современного читателя. Во многом идеи его глубоко соотносятся с учениями других отцов Церкви, здесь заметны явные общие черты, так как этот автор, чье учение мы детально проанализировали, опирался на труды своих предшественников свв. Григория Нисского, Максима Исповедника, Леонтия и др., что видно из сопоставления идей указанных богословов с идеями прп. Анастасия Синаита. Можно сказать, что творчество перечисленных святых отцов послужило основой для учения о происхождении души прп. Анастасия Синаита — автора в культурном смысле уже более средневекового, если иметь в виду не только чисто хронологический, но и духовно-прогрессивный аспект этого слова.

Достоинство прп. Анастасия складывается из того, что именно он стал одним из первых, кто совершил попытку систематизировать православную христорологию. С этой точки зрения имеется возможность рассматривать его в качестве предшественника прп. Иоанна Дамаскина, автора «Источника знания». Тем не менее, прп. Анастасием не только использованы достижения, полученные предыдущими православными богословами, и выполнена их систематизация, но, помимо прочего, привнесена в рамки полемики с еретиками неординарная аргументация. Данный подход дал возможность наиболее всесторонне осветить христорологическое учение Православной Церкви.

Источники и литература

1. Адриан Пашин (2010) — *Адриан (Пашин), игумен. Учение преподобного Анастасия Синаита об образе Божиим в человеке*. URL: https://ruskline.ru/monitoring_smi/2010/10/30/uchenie_prepodobnogo_anastasiya_sinaita_ob_obraze_bozhiem_v_cheloveke (дата обращения: 27.06.2021).
2. Адриан Пашин (2018) — Главное христологическое произведение преподобного Анастасия Синаита «Путеводитель». Монография / Санкт-Петербургская духовная академия. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2018. 408 с.
3. Анастасий Синаит — *Анастасий Синаит, прп.* Три слова об устройении человека по образу и по подобию Божию / Пер. А. И. Сидорова, М. В. Никифорова. М., 2003. URL: https://azbyka.ru/otchnik/Anastasij_Sinait/tri-slova-ob-ustroenii-cheloveka-po-obrazu-i-podobiju-bozhiemu/ (дата обращения: 26.06.2021).
4. Дьяченко (2018) — *Дьяченко О. Н.* Сущность природно-телесного бытия в понимании человеческой личности в ранней патристике // Вестник Челябинского государственного университета. 2018. № 2. С. 102–107.
5. Зайцев (2014) — *Зайцев К.* Античные философские представления о душе (платон-аристотелевская традиция и стоицизм) как источник святоотеческой мысли // *Studia Humanitatis*. 2014. № 3. С. 1–5.
6. Иоанн Дамаскин (2002) — *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. Творения. Источник знания / Под ред. Н. С. Посадского. М., 2002. 480 с.
7. Климент Александрийский — *Климент Александрийский.* Педагог / Пер. Н. Корсунского; пер. гл. 10 ч. П. Г. Чистякова. М.: Уч.-инф. экуменический центр ап. Павла, 1996. URL: <http://www.magister.msk.ru/library/bible/comment/clementa/clima01.htm> (дата обращения: 26.06.2021).
8. Немесий — *Немесий, епископ Эмесский.* О природе человека / Пер. Ф. С. Владимирский. М.: Уч.-инф. экуменический центр ап. Павла, 1996. URL: <http://www.platonizm.ru/content/nemesiy-emesskiy-o-prirode-cheloveka> (дата обращения: 28.06.2021).
9. Платон — *Платон.* Сочинения в трех томах / Под ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса. М., 1971. Т. 3. Ч. 1. С. 232–236.
10. Сидров (1994) — *Сидров А. И.* Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. 2: Вопросы и ответы к Фалассию. Ч. 1. М.: Мартис, 1994. 346 с.
11. Флоровский (2006) — *Флоровский Г., прот.* Византийские отцы / Под ред. А. Гопаченко. Минск: АСТ. 2006. 637 с.
12. Blowers (2011) — *Blowers P. M.* The Dialectics and Therapeutics of Desire in Maximus the Confessor // *Vigiliae Christianae*. 2011. № 65 (4). P. 425–451. DOI:10.1163/157007210x524286.
13. Santo dal (2009) — *Santo dal M. J.* Philosophy, Hagiology and the Early Byzantine Origins of Purgatory // *Studies in Church History*. 2009. № 45. P. 41–51. DOI:10.1017/s0424208400002400.

А. Р. Фокин

Учение свт. Амвросия Медиоланского о Логосе как творческой Премудрости и Силе в контексте античной и патристической космологии

УДК 27-1

DOI 10.47132/1814-5574_2021_4_107

Аннотация: В статье рассматривается учение свт. Амвросия Медиоланского о Логосе как творческой Премудрости и Силе Божией в контексте античной и патристической космологии. Показывается, что, согласно «Шестодневу» свт. Амвросия, мир был не просто сотворен «из ничего» мановением всемогущей воли Бога, но был создан «в Начале» — то есть в Сыне-Христе, Который, так же как и Бог Отец, рассматривается им как «Начало всего». Анализируется классификация различных имен Сына у Оригена и св. Амвросия; особый акцент делается на таких ключевых Его именах, как «Премудрость», «Слово» и «Сила», с помощью которых раскрываются Его различные космологические роли или функции. На множестве конкретных текстов показывается, что Сын, как всемогущая Сила Божия, сотворил мир из ничего; как вечная и всеведущая Премудрость Божия. Он содержит в Себе начала и причины всех видимых и невидимых творений, наделяя каждую вещь ее сущностью и качествами; как ипостасное Слово Божие, Он присутствует повсюду, разделяет и распределяет все элементы и части мира и все Собою проникает; наконец, Он также является принципом всеобщей связи и гармонии различных частей духовного и материального мира, управляя, сохраняя и поддерживая все вещи в бытии. Демонстрируется, что в своем учении о Божественном Слове св. Амвросий тесно зависит от предшествующей античной и патристической традиции, прежде всего от стоической концепции мирового Логоса-пневмы как творческого Первоначала мира — концепции, которая была ему известна в платонизированной форме через Филона Александрийского и Оригена, а также, отчасти, через свт. Афанасия Великого и свт. Василия Великого. Отмечается, что, в отличие от Филона, Оригена и ариан, св. Амвросий не рассматривает Логос в качестве некоего инструмента для творения мира или посредника между Богом и миром, подчиненного Богу и имеющего какую-то среднюю природу. В духе своего времени Миланский святитель считает Логос истинным Сыном Божиим и Богом, единосущным Отцу, Который был Сотрудником Отца и подлинным Творцом мира, творившем все свободно и сознательно, а также Царем и Правителем вселенной. Отмечается, что, несмотря на зависимость свт. Амвросия от предшествующей традиции, его мысль остается вполне оригинальной для своего времени и востребованной в последующей христианской традиции — не только латинской, но и греческой.

Ключевые слова: христианство, богословие, античная философия, стоицизм, патристика, Бог, творение, космология, триадология, учение о Логосе, единосущие, александрийская школа, свт. Амвросий Медиоланский, Филон Александрийский, Ориген, свт. Афанасий Великий, свт. Василий Великий.

Об авторе: **Алексей Русланович Фокин**

Доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии Российской академии наук.

E-mail: al-fokin@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2554-005X>

Ссылка на статью: Фокин А. Р. Учение свт. Амвросия Медиоланского о Логосе как творческой Премудрости и Силе в контексте античной и патристической космологии // Христианское чтение. 2021. № 4. С. 107–124.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 4

2021

Alexey R. Fokin

The Doctrine of St. Ambrose of Milan on Logos as Creative Wisdom and Power in the Context of Ancient and Patristic Cosmology

UDC 27-1

DOI 10.47132/1814-5574_2021_4_107

Abstract: The article deals with the doctrine of St. Ambrose of Milan on Logos as creative Wisdom and Power in the context of ancient and Patristic cosmology. It demonstrates that, according to St. Ambrose's *Hexaemeron*, the world was not just created "out of nothing" by the omnipotent will of God, but was created "in the Beginning" – that is, in the Son-Christ, who, like God the Father, is considered as "the Beginning of all things". The author analyzes a classification of the different names of the Son proposed by Origen and St. Ambrose; special emphasis is placed on such key names as "Wisdom", "Logos" and "Power", by means of which various cosmological roles or functions of the Logos are reconsidered. Many specific texts show that it is the Son, as the omnipotent Power of God, who created the world out of nothing; as the eternal and omniscient Wisdom of God, He contains the principles and causes of all visible and invisible creatures, endowing each thing with its essence and qualities; as the substantial Word of God, He is present everywhere, divides and distributes all the elements and parts of the world and penetrates everything; finally, He is also the principle of universal connection and harmony of the different parts of the spiritual and material world, governing, preserving and supporting all things in their being. It has been demonstrated that St. Ambrose's doctrine on the Divine Word closely depends on the previous ancient philosophical and patristic tradition, first of all, on the Stoic concept of the Logos-pneuma as the creative Principle of the world – a concept known to Ambrose in platonized form through Philo of Alexandria and Origen, and also, partly, through St. Athanasius the Great and St. Basil the Great. Nevertheless, unlike Philo, Origen and the Arians, St. Ambrose does not consider the Logos as a kind of instrument in creating the world or as an intermediary between God and the world, subordinated to God and possessing a kind of middle nature. In accordance with the historical context of his time St. Ambrose considered the Logos to be the true Son of God and true God, consubstantial with the Father; He is the Co-worker of the Father and the true Creator of the world, who created all things freely and consciously, in the same time being their King and Ruler. The author argues that, despite the dependence of St. Ambrose from the previous tradition, his doctrine remains quite original for his own times and precious for the later Christian tradition – not only Latin, but also Greek.

Keywords: Christianity, theology, ancient philosophy, Stoicism, Patristics, God, creation, cosmology, triadology, doctrine of the Logos, consubstantiality, Alexandrian school, St. Ambrose of Milan, Philo of Alexandria, Origen, St. Athanasius the Great, St. Basil the Great.

About the author: **Alexey Ruslanovich Fokin**

Doctor of Philosophical Sciences, Leading Researcher at the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences.

E-mail: al-fokin@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2554-005X>

Article link: author. The Doctrine of St. Ambrose of Milan on Logos as Creative Wisdom and Power in the Context of Ancient and Patristic Cosmology. *Khristsianskoye Chteniye*, 2021, no. 4, pp. 107–124.

Учение свт. Амвросия Медиоланского о Сыне Божиим как Божественном Логосе — творческой Премудрости и Силе, сотворившей мир, управляющей им и сохраняющей его в бытии, нечасто становилось предметом специальных исследований. Ему отводится совсем немного места в монографиях, посвященных богословию свт. Амвросия в целом¹ или его тринитарной доктрине в частности, которая, как правило, рассматривается современными учеными в контексте истории арианских споров и борьбы за Никейское учение о единосущности². На этом фоне выделяются монографии двух французских исследователей — Эрве Савона и Франсуа Чабу́. Первый ученый между прочими влияниями со стороны Филона Александрийского на экзегезу и мысль свт. Амвросия кратко рассматривает также и его влияние на учение о творении мира и Божественном Слове³. Второй ученый внес самый важный вклад в интересующую нас тему: он посвятил целых две главы, т. е. большую часть своего исследования, вопросу о роли Божественного Слова в творении мира, его управлении, сохранении и спасении⁴. Вместе с тем в исследовании французского ученого космологические аспекты учения свт. Амвросия о Логосе часто смешиваются с сотериологическими, а философские влияния — с библейскими; кроме того, Ф. Чабу учитывает далеко не все возможные античные и патристические источники учения свт. Амвросия о Логосе (автор упоминает стоиков, Филона, Оригена, реже — свт. Афанасия и свт. Василия), а также практически не рассматривает параллели с его учением в современной ему и последующей христианской мысли. В настоящей статье мы попытаемся восполнить эти пробелы, а также предложить свою собственную систематизацию учения Миланского святителя о Логосе как Творце и Промыслителе мира в контексте античной и патристической космологии.

В своих Беседах на «Шестоднев», написанных под несомненным влиянием аналогичного сочинения свт. Василия Великого⁵, свт. Амвросий противопоставляет различным античным концепциям происхождения мира библейское учение о его творении «из ничего» по воле всемогущего Бога:

Познай, что Бог существовал прежде начала мира, и Он есть Начало всего (*initium uniuersorum*)... Он даровал начало бытия [всем] вещам, которым предстояло возникнуть (*gignendi rebus initium*), и Он есть [настоящий] Творец мира (*creatorem*

¹ См., например: [Адамов, 2006, 208–212; Förster, 1884, 128–133; Dudden, 1935, vol. 2, 570–571, 581–582 и др.].

² В большинстве современных исследований, посвященных тринитарной доктрине свт. Амвросия, тема космологической роли Божественного Логоса вообще не рассматривается. См., напр.: [Herrmann, 1954; Markschies, 1995; Williams, 1995 и др.]. Интересная монография Жана Пепена, посвященная сравнительному анализу античной и христианской космологии на примере первой Беседы на «Шестоднев» свт. Амвросия [Perin, 1964], несмотря на свое многообещающее название и большой объем, не содержит практически ничего по вопросу о способе творения мира и роли в этом Божественного Логоса. О Филоне Александрийском и св. Василии Великом как источниках космологии свт. Амвросия пишет в своей монографии другой французский ученый — Гульвен Мадек [Mades, 1974]; см. особенно в главе 1, п. 5 «Христианский Филон» [Mades, 1974, 52–60]; п. 7 «Шестоднев» [Mades, 1974, 71–80]; однако он также практически ничего не говорит о роли Логоса в творении.

³ См. у Э. Савона: [Savon, 1977, vol. 1, 118–139] — глава 3 «Философия, иудаизм, арианство», параграф 3 «Антиарианские предосторожности». Несколько страниц о влиянии Филона Александрийского на учение свт. Амвросия о Божественном Слове как принципе связи тварной вселенной отводит в своей монографии, посвященной гностическим и патристическим толкованиям первосвященства Христа, Антонио Орбе (см.: [Orbe, 1961, 617–627]).

⁴ См. у Ф. Чабу: [Szabó, 1968c] — глава 2 «Роль Сына в творении» (Р. 40–79) и глава 4 «Христос и мир» (Р. 114–148). В главе 3 «Христос и два творения» (Р. 80–113), где автор рассматривает главным образом сотериологические вопросы, также есть вполне космологический параграф 4 «О творении всего через Христа и во Христе» (Р. 95–103). См. также отдельные статьи того же автора, во многом совпадающие с его монографией (список см. ниже, в библиографии).

⁵ Это подметил в свое время еще блж. Иероним, см. *Hieron.* Ep. 84. 7; см. также: [Адамов, 2006, 112–113; Förster, 1884, 118–120; Schenkl, 1896–1897, XII–XX; Mades, 1974, 73–80; Van Winden, 1962, 213–215; Van Winden, 1963, 106–114] и др.

mundi), а не просто подражатель (*imitatorem*), руководимый некоей идеей, [и воплощающий ее] в материи, создавая из нее свои творения не по своему собственному желанию, а по предложенному образцу (*ad speciem propositam*)⁶.

Бог... силой Своего краткого повеления (*momento imperii sui*) привел столь прекрасно устроенный мир, который ранее не существовал, из ничего в бытие (*ex nihilo fecit esse*), и без каких-либо ранее существовавших вещей и причин даровал [ему] обладание сущностью⁷.

При дальнейшем изложении свт. Амвросий показывает, что мир был не просто сотворен «из ничего» мановением всемогущей воли Бога, но был создан «в Начале» (*in principio*) — то есть, по мнению Миланского святителя, в Сыне, или во Христе, Который, так же как и Бог Отец, есть «Начало всего» (*initium omnium*):

В этом *Начале*, то есть во Христе (*in hoc principio, id est in Christo*), Бог сотворил небо и землю, ведь *все через Него было создано, и без Него ничто не было создано, что было создано в Нем* (ср. Ин 1:3), ибо *в Нем все существует* (*in ipso constant omnia*, ср. Кол 1:17)⁸.

В своем толковании библейского выражения «В начале...» свт. Амвросий близко следует Оригену, который сам, в свою очередь, зависел от предшествовавшей ему александрийской экзегетической традиции⁹. Действительно, хотя его пространный «Комментарий на Бытие» не сохранился, в «Гомилиях на Бытие», дошедших до нас в латинском переводе Руфина, Ориген прямо отождествляет творческое «начало» мира с Сыном:

Что же является Началом всего (*omnium principium*), если не Господь наш и Спаситель всех, Иисус Христос, *рожденный прежде всякой твари* (Кол 1:15)? Следовательно, в этом *Начале*, то есть в Слове Своем (*in verbo suo*), Бог *сотворил небо и землю* (Быт 1:1), как и евангелист Иоанн говорит в начале своего Евангелия: *В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. Оно было в начале у Бога. Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть* (Ин 1:1–3). Стало быть, [Моисей] не говорит здесь о некоем временном начале (*temporale aliquod principium*), но говорит, что *в Начале*, то есть в Спасителе, были *сотворены небо и земля, и все, что начало быть*¹⁰.

⁶ *Ambros. Mediolan.* Hexaem. I 2. 5. Ср.: *Basil. Magn.* Hexaem. II 3, а также *Plato.* *Timaeus* 28c–30c.

⁷ non extantibus aut rebus aut causis donavit habere substantiam. — *Hexaem.* I 4. 16. Последняя фраза допускает другой вариант перевода: «Он даровал обладать сущностью вещам или причинам, которые ранее не существовали». О творении мира «из ничего» см. также: *Hexaem.* I 2. 5; *De fide* I 19. 126; V 6. 69; *De excess. fr. Satyr.* II 64 и др. Здесь и далее цитаты из сочинений свт. Амвросия и других древних авторов приводятся в нашем собственном переводе.

⁸ *Hexaem.* I 4. 15; ср. I 8. 29: *in principio fecit Deus caelum et terram, id est in Christo fecit Deus.* Немного ранее в этой же главе свт. Амвросий указывает, что в этом заключается «таинственное значение» слова «начало» (*initium mysticum*), которое следует относить к Сыну (Христу) как творческой Премудрости и Силе Божией; в подтверждение этого он ссылается на два библейских места: *Я есмь Альфа и Омега, начало и конец* (*initium et finis*, Откр 1:8), и: *Начало, о чем Я и говорю вам* (*initium, quod et loquor vobis*, Ин 8:25), из чего выясняется, что Сын есть «Начало всего по Своему Божеству» (*secundum diuinitatem est initium omnium*). О Премудрости как «Начале» см. также: *Hexaem.* I 2. 5: *ipsum (Deum = Christum) initium universorum* (со ссылкой на Ин 8:25); I 3. 8: *in principio... omnia in sapientia fecisti* (со ссылкой на Пс 103:24); I 4. 12 (со ссылкой на Притч 8:29).

⁹ В частности, Оригену было известно толкование Быт 1:1 Филона Александрийского, который полагал, что тем «Началом», в котором был создан мир в виде первичных форм и идей, был Божественный Логос; см. *Philo. De opif. mundi* 20, 24–36; *Leg. alleg.* I 21 и др. О Филоне и Оригене как источниках учения свт. Амвросия о Божественном Слове см.: [Ihm, 1890, 286; Madec, 1974, 58; Repin, 1964, 351; Szabó, 1968c, 41, 46, 53, 64–65, 69] и др.

¹⁰ *Origen.* *Hom. in Gen.* I 1, PG. 12, 145C. Ср. *Comm. Johan.* I 19. 116, 118; см. также: [Szabó, 1968c, 97–98].

В каком же смысле свт. Амвросий называет Сына «Началом всего», в Котором или *посредством* Которого все было создано? Как выясняется из других текстов Миланского святителя, он имеет в виду Сына как *Логос* — Слово и Разум Божий, творческую Премудрость и Силу, с помощью которой Бог сотворил мир, сохраняет его и управляет им. Действительно, во второй Беседе на «Шестоднев» свт. Амвросий поясняет, в каком смысле Сын является Творцом мира:

Это [т. е. повеление возникнуть небесной тверди, см. Быт 1:6] говорит Бог, достойный по природе, непознаваемый в величии, беспредельный в воздаяниях, непостижимый в деяниях, высоту Чьей Премудрости (*altitudinem sapientiae*) кто может легко исследовать? Он говорит [это] Сыну, то есть говорит Своей Мышце (*brachio suo*), говорит Своей Силе (*uirtuti suae*), говорит Своей Премудрости (*sapientiae suae*), говорит Своей Праведности (*iustitiae suae*). И Сын творит как [все]могущий (*quasi potens*), творит как Сила Божия (*quasi uirtus Dei*), творит как Премудрость Божия (*quasi sapientia Dei*), творит как Божественная Праведность (*quasi iustitia diuina*)¹¹.

Хотя в данном фрагменте не упоминается имени Слова Божия, в раннем антиарианском трактате «О вере» Миланский святитель сводит воедино все имена Сына, показывающие Его роль в творении мира:

Отец ничего не сотворил без Своей *Силы* и *Премудрости* (ср. 1 Кор 1:24), ведь Он сотворил все в Премудрости, как написано: *Все сотворил Ты в Премудрости* (Пс 103:24). Итак, *Бог Слово* (*Deus Verbum*, ср. Ин. 1:1) не сотворил ничего без Отца¹².

Несомненно, что все вышеприведенные имена — *Слово*, *Сила* и *Премудрость* — свт. Амвросий относит к Сыну на основании предшествующей библейской и патристической традиции¹³. Однако при их истолковании он нередко прибегает к понятиям и категориям античной философской традиции. Рассмотрим эти ключевые имена Сына подробнее, начав с понятия Премудрости Божией, которую Миланский святитель осмысливает в свете библейских толкований Филона, Оригена и свт. Афанасия Великого, отчасти восходящих к платоновскому представлению о Демииурге и вечных идеях-образцах¹⁴. Так, используя антиарианский аргумент свт. Афанасия Великого¹⁵, свт. Амвросий замечает, что именно Сын, а не Отец, есть Премудрость Божия (*sapientia Dei filius est*), которая обладает всемогуществом (*omnipotens*), неизменным бытием (*permanens*) и благодатью (*bona*)¹⁶. Премудрость Божия рассматривается им как самостоятельная и вечная реальность, обладающая всемогущей творческой силой¹⁷ и всеведением¹⁸; она кардинально отличается от мудрости человеческой, которая есть лишь

¹¹ Нехаем. II 3. 10; ср. *Ibid.* VI 7. 41; *De fide* IV 6. 68; *Enarr. Ps.* 47. 18.

¹² *De fide* IV 6. 68.

¹³ См., напр.: *Origen. De princip.* I 2. 1-13; *Comm. Johan.* I 9. 55-57; *Athan. Magn. Contr. Gent.* 40-41; *Contr. Arian.* I 14; *Basil. Magn. Hom.* 24, PG. 31, 601; *Greg. Naz. Orat.* 29. 17; 30. 18-20 и др. См. также: [Szabó, 1968c, 47-50].

¹⁴ См.: *Plato. Timaeus* 28a-30c; *Albinus / Alcinoos. Epitom. doctr. Plat.* IX 1-4 и др.

¹⁵ Ср. *Athan. Magn. Contr. Arian.* I 14, 19, 20; *Ad Serap.* II 2 и *Ambros. Mediol. De fide* II. Prol. 3, где говорится, что именно Сын, а не Отец есть Премудрость Божия, поскольку Он рожден от Бога как «Премудрость Премудрого (*de sapiente sapientia*), как Благодать — от Благого (*de bono bonitas*), как Сила — от Сильного (*de forti uirtus*), как Истина — от Истинного (*de uero ueritas*) и как Жизнь — от Живого (*de uiuente uita*)».

¹⁶ *De fide* IV 11. 144.

¹⁷ Ср. выражение *operatrix sapientia* («действующая/творящая Премудрость») в Нехаем. III 7. 29 и *De Sp. St.* II 9. 92 (цитату см. ниже).

¹⁸ Ср. *Enarr. in Ps.* 39. 16: «Разве чего-то не знает Премудрость Божия, Которая всегда пребывает в сокровенной глубине Отца? И потому Сын Божий *все изъяснил* (ср. Ин. 1:18), что Он Сам есть Премудрость Бога Отца» (*Dei Patris sapientia*; ср. также: *De fide* V 16. 197).

качество или навык разумной души, приобретенный человеком в процессе жизни и познания. Так, в «Толковании на Евангелие от Луки» Миланский святитель пишет:

Сын есть Премудрость Божия — Премудрость по природе (*sapientia per naturam*), а не по преуспеянию (*per profectum*). Одна есть Премудрость — Сила Бога Отца (*Dei patris uirtus*), а другая мудрость — навык души (*uirtus animae*): первая — рожденная, вторая — сотворенная; одна Премудрость — Создатель творений (*auctor operum*), а другая — творение¹⁹.

Сходным образом у Оригена Премудрость Божия²⁰ рассматривается не как творение Божие²¹, но как непосредственный Творец мира (*δημιουργός*):

Христос в определенном смысле есть Творец (*δημιουργός πως ἐστί*), Которому Отец говорит: *Да будет свет, и Да будет твердь* (Быт 1:3, 6). Христос есть Творец как *Начало*, сообразно чему Он является *Премудростью* (*δημιουργός... ὡς ἀρχή καθ' ὃ σοφία ἐστί*), называемый *Началом* по причине того, что Он есть Премудрость... Бог, создав, так сказать, одушевленную Премудрость (*ἐμψυχον σοφίαν*, ср. Прем 8:22), повелел ей по содержащимся в ней образцам (*ἀπὸ τῶν ἐν αὐτῇ τύλων*) придать всем сущим и материи форму, виды и, как я полагаю, даже сущности (*τὴν πλάσιν καὶ τὰ εἶδη... καὶ τὰς οὐσίας*)²².

Хотя свт. Амвросий, в отличие от Оригена, не разъясняет, в каком именно смысле он называет Сына Премудростью Божией, приводя лишь ее Божественные характеристики и отличия от человеческой тварной мудрости, в одном месте своего «Шестоднева» он утверждает, что «Божественный Ум» (*mens diuina*) — понятие, весьма близкое к Божественной Премудрости²³ — «содержит в себе начала, сущности и причины всех видимых и невидимых вещей» (*uisibilium atque inuisibilium substantias, origines et causas rerum*)²⁴. Как представляется, это утверждение Миланского святителя весьма близко к мнению Оригена о Божественной Премудрости как Демииурге, содержащем в себе начала и причины всех творений и представляющем собой некую всеобъемлющую «систему Божественного умозрения и замыслов [Бога] о всех вещах» (*τὴν σύστασιν τῆς περὶ τῶν ὄλων θεωρίας καὶ νοημάτων*)²⁵.

¹⁹ Евр. Luc. VI 1; ср. De fide IV 4. 42.

²⁰ Согласно Оригену, Премудрость Божия (*σοφία*) является первичным и важнейшим именем едиnorodного Сына: *πρεσβύτερον πάντων τῶν ἐπινοουμένων ταῖς ὀνομασίαις τοῦ πρωτοτόκου πάσης κτίσεως* (*Origen. Comm. Iohan. I 19. 118*).

²¹ Несмотря на то, что Ориген иногда говорит о Премудрости как «твари» (*κτίσις*, см., напр., *Comm. Iohan. I 9. 55; I 34. 243–244* и др.), он делает это лишь следуя Притч 8:22, где в греческом тексте стоит глагол *ἔκτισε* (букв. «создал», «сотворил»). См.: [Фокин, 2019, 222–223].

²² *Origen. Comm. Iohan. I 19. 110–111, 115*; ср. *Contr. Cels. VI 60; De princ. I 2. 12; IV 4. 3; Hom. in Gen. I 1 // PG. 12. Col. 145* и др., где Премудрость рассматривается как Демииург и вместилище Божественных идей; см. также: [Rowe, 1987, 9].

²³ Хотя свт. Амвросий не поясняет богословское значение понятия *mens diuina*, его знаменитый современник и ученик — блж. Августин — относил это понятие (*mens creatoris* и *mens paterna*) к Сыну Божию как творческой Премудрости; см.: *Aug. De div. quaest. 46. 2; De civ. Dei X 23, 28*; см. также: [Фокин, 2014, 375; Фокин, 2016, 11–13].

²⁴ Нехаем. I 2. 7, цитируется по PL. 14, 125C; в издании К. Шенкеля (CSEL. Vol. 32. 1. P. 6) это место читается так: *uisibilium atque inuisibilium substantiam et causas rerum*. Однако первое чтение, представленное в определенном количестве рукописей, нам представляется более предпочтительным по смыслу. Ср. *De fide V 16. 197* (*sapientia... suorum operum et uirtutes norit et causas*). Кроме того, редкий у свт. Амвросия термин «Божественный Ум» (*mens diuina*) встречается также выше, в первой главе первой Беседы, где он по смыслу соответствует понятию мирового Логоса в космологии стоиков: «Другие (*alii*) утверждают, что сам мир является Богом, поскольку, как они полагают, ему присущ Божественный Ум» (*ei mens diuina ut putant inesse uideatur*, Нехаем. I 1. 4; ср.: *Cicero. De nat. deor. II 2. 4; 6. 16–8. 22; Sext. Emp. Adv. Math. IX 92–104* и др.).

²⁵ *Origen. Comm. Iohan. I 19. 111*; ср.: *Origen. Comm. Iohan. I 19. 113; II 18. 126; XIX 22. 147; Contra Cels. VI 64* и др.; см. также: [Bruns, 2013, 163–165].

Кроме того, учение свт. Амвросия об именах Сына также весьма сходно с классификационным подходом Оригена, который разделял эти имена на первичные, или «абсолютные» (τὰ ἀλόλυτα), которые относятся к предвечному бытию Логоса (τὰ αὐτῷ), и вторичные, или «относительные» (τὰ ἑτέροις), которые относятся к Его участию во временном домостроительстве спасения²⁶. Так, в трактате «О вере» свт. Амвросий, подобно Оригену и следовавшему за ним свт. Григорию Богослову²⁷, перечисляет множество имен или признаков (indicia) Сына, среди которых есть те, которые ясно указывают на Его Божество (proprietas deitatis), такие как Рождение (generatio), Бог, Сын, Слово; есть также те, которые указывают на сходство (similitudinem) Отца и Сына, такие как Сияние (splendor), Начертание (character), Отражение (speculum) и Образ (imago); наконец, есть те, которые указывают на единство Божественного могущества и власти (divinae maiestatis unitatem), такие как Премудрость, Сила, Истина и Жизнь²⁸. В другом месте того же трактата св. Амвросий ставит в один ряд такие важнейшие имена Сына, принадлежащие к классу абсолютных или первичных, как Слово, Сын, Сила и Премудрость²⁹.

Миланский святитель нередко сближает эти имена по смыслу, усваивая Премудрости Божией те же творческие функции, что и Слову Божию и Силе Божией³⁰. На основании библейской и патристической традиции он рассматривает «Слово Божие» (Verbum Dei) в качестве одного из важнейших имен Сына, указывающих на Него как Творца мира³¹. При этом он, по всей вероятности, опирается и на античную философскую традицию — не только на платоновское понятие Ума-Демиурга, но и на стоическое понятие мирового Логоса, воспринятое им через Филона и Оригена³². Так, в своих «Толкованиях на Псалмы» свт. Амвросий характеризует Слово Божие как разумную Силу или способность Бога — *rationabile Dei*³³, что, конечно, сразу адресует нас к греческому понятию *логоса* (λόγος) — одновременно и *разума*, и *слова*, разделявшегося на ментальное и вербальное слово (речь)³⁴. Действительно, для характеристики Божественного Слова свт. Амвросий использует восходящую к Филону Александрийскому и раннехристианским апологетами³⁵ антропологическую аналогию, указывающую как на сходства, так и на отличия человеческого слова от Божественного:

²⁶ См.: *Origen. De princip.* I 2. 1–4, 13; *Comm. Johan.* I 9. 52–57; I 19. 112; I 20. 119; I 34. 248; II 18. 125–128; X 21; XIX 34–39; *Hom. in Jerem.* 8. 2 и др.; см. также: [Crouzel, 1985, 246–248; Bruns, 2013, 72–73; Szabó, 1968c, 103].

²⁷ См. *Greg. Naz. Orat.* 30. 18–21, где имена Сына делятся на абсолютные и «превышающие нас» (имена сущности и власти) и относительные (имена согласно домостроительству — до воплощения и после него).

²⁸ *De fide* II. Prol. 2–3.

²⁹ *Verbum dicitur, Filius dicitur, Dei uirtus dicitur, dicitur Dei sapientia* (*De fide* I 2. 16).

³⁰ См.: *De fide* V 2. 30; *Exp. Ps.* 118. 20. 32 и др.

³¹ См.: *De fide* I 2. 16–17; IV 7. 72–73; *Exp. Luc.* I 5; VI 107; *Exp. Ps.* 118. 5. 37; 14. 23; *Ep.* 65. 7; 76. 12 и др.; см. также: [Szabó, 1968c, 42–45].

³² См.: [Адамов, 2006, 208–211; Фокин, 2014, 329–333; Pepin, 1964, 351; Szabó, 1968c, 41, 132–134, 138].

³³ *Exp. Ps.* 118. 5. 37.

³⁴ См., напр.: *Plato. Theaet.* 189e–190a; *Porphyr. De abstinentia* 3. 2. 1; *Sext. Emp. Adv. Math.* VIII 11–12, 275; *Pyrrh. hyp.* I 65, 73 и др. Хотя свт. Амвросий редко использует греческое слово *λόγος*, три раза относя его ко Христу как Слову, воплощенному от Девы (παρθενικός λόγος, см. *Ep.* 31. 3, 10), один раз — к Слову Божию как принципу мировой гармонии (*Ep.* 76. 12), и еще один раз — к Нему же как принципу разделения душевных способностей (*Ep.* 65. 7), ему было хорошо знакомо стоическое понятие *логоса* и стоявший за ним комплекс космологических и антропологических представлений. Так, цитированный выше термин *rationabile* у свт. Амвросия в точности соответствует греч. λογικόν или λογιστικόν и, как правило, означает разумную способность человеческой души, разделяющуюся на мысль и слово, см. *De Abr.* II 8: *rationabile ipsum diuiditur circa mentem et sermonem*; ср. также: *Exp. Ps.* 118. 14. 23 (*verbum — ratio*); *De fide* IV 7. 72 (*mens — uerbum prolatium*).

³⁵ См.: *Philo. De opif. mund.* 69, 139; *De vita Mosis* II 127–128; *Justin. Dial.* 61. 2–3; *Tatian. Orat. ad Graec.* 5. 1–2; *Theophil. Ad Autol.* II 10, 22; *Tertull. Adv. Prax.* 5 и др.; см. также: [Фокин, 2014, 118–120, 133–136, 149–153].

Сын как Слово исполняет волю Отца. Хотя это наше слово является произнесенным (*uerbum prolatiuum*), состоит из слогов (*syllabae*) и есть звук (*sonus*), однако оно весьма согласно с нашим умом (*sensu*) и духом (*mente*); ведь то, что мы содержанием внутренним чувством (*interiori affectu*), то мы обозначаем словно бы свидетельством действующего слова (*operantis uerbi*). Однако на самом деле наша речь (*sermo*) не обладает [своим собственным] действием, но таково одно лишь Слово Божие (*Verbum Dei*), Которое не есть ни произнесенное (*prolatiuum*), ни то, которое называют внутренним (*ἐνδιάθετον*), но то, которое само действует (*operator*), живет (*uiuit*) и исцеляет. Хочешь знать, каково это Слово? Послушай [апостола], говорящего: *Ибо Слово Божие есть живое, и сильное, и действенное* (*ualidum atque operatorium*, ср. Евр 4:12)³⁶. «Вечное Слово вечного Бога (*Verbum aeternum aeterni Dei*) — не то, которое произносится (*quod profertur*), но то, которое действует (*quod operatur*), рожденное от Отца, а не произнесенное голосом (*ex Patre genitum, non uoce editum*)³⁷.

Таким образом, свт. Амвросий, в полном согласии с предшествующей патристической традицией, представляет Слово Божие в качестве не просто безличной творческой Силы Бога или Его ментально-речевой способности, но как самостоятельно действующего агента и живого субъекта — *uiuum et operatorium uerbum* («живое и действенное Слово»)³⁸, *uerbum operans* («действующее Слово»)³⁹, *sermo operatorius* («действенное Слово/Речь»)⁴⁰ — и определяет Его как *substantiuum uerbum* («самосущее Слово»)⁴¹, поскольку Оно, в отличие от наших слов, обладает самостоятельным существованием и всемогущей творческой силой⁴². Кроме того, важно отметить, что свт. Амвросий, в отличие от Филона, Оригена и ариан, не рассматривает Божественный Логос в качестве посредника между Богом и миром, подчиненного Богу и имеющего некую среднюю природу⁴³, но в духе своего времени учит о Его единосущности с Отцом⁴⁴.

Наряду со Словом и Премудростью в качестве одного из имен Сына свт. Амвросий часто использует имя «Сила Божия» (*uirtus Dei*) или «Божественная Сила» (*diuina uirtus*)⁴⁵. При этом, помимо традиционного для предшествующей патристической

³⁶ De fide IV 7. 72–73.

³⁷ Exp. Luc. VI 107; ср. также: Exp. Luc. I 5; II 67; De fide IV 9. 101; De incarn. 3. 19–20; Exp. Ps. 118. 14. 23 и др.

³⁸ De fide IV 7. 71, 73; Exp. Ps. 118. 18. 39

³⁹ De fide IV 7. 72; De Cain et Abel I 8. 32.

⁴⁰ De sacrament. IV 4. 15; см. также: [Szabó, 1968c, 44–45].

⁴¹ De patriarch. XI 55. Ту же самую мысль о самостоятельном существовании Сына как особого Божественного субъекта свт. Амвросий выводит из понятия о Нем как о Премудрости Божией: «Христос есть Премудрость Божия (*sapientia Dei*), — конечно же, не как привходящее свойство (*non accidens*), но как [нечто] самостоятельно сущее и пребывающее вовек» (*subsistens et permanens in aeternum*, De fide III 6. 45).

⁴² Ср. сходные рассуждения о сходствах и различиях между Словом Божиим и человеческой речью: *Clem. Alex.* Strom. V 1. 6. 3; *Origen.* Comm. Johan. I 24. 151–152; *Novatian.* De Trinit. 31; *Greg. Illib.* De fide 4; *Hilar. Pict.* De Trinit. VII 11; X 21; *Athan. Magn.* Contr. Gent. 40–41; Contr. Arian. II 35; *Basil. Magn.* Hexaem. III 2; Hom. 16, PG. 31, 477; Hom. 24, PG. 31, 601 и др. См. также: [Szabó, 1968c, 42–44; Фокин, 2014, 193, 267, 269, 307].

⁴³ См. *Philo.* Quis rer. diu. her. 205–206; см. также: [Фокин, 2014, 116–117]. Утверждение «вторичной божественности» Логоса и отрицание Его единосущности с Богом Отцом было свойственно и Оригену; см.: [Фокин, 2019, 220, 223–224].

⁴⁴ См.: De fide I 17. 108; III 15. 126; IV 8. 93; De incarn. IX 100; De sacr. VI 1. 1 и др.; см. также: [Szabó, 1968c, 50, 53; Фокин, 2014, 334–336, 343–344].

⁴⁵ См.: Hexaem. II 3. 10; VI 7. 41; De fide I 6. 62; III 14. 109; IV 4. 42; IV 6. 68; V 16. 196–197; Exp. Luc. VI 1; Enarr. Ps. 47. 18; Exp. Ps. 118. 18. 41; 118. 20. 32 и др.; см. также: [Szabó, 1968c, 47–50]. Интересно, что в первой Беседе на «Шестоднев» термин «Божественная Сила» (*uirtus diuina*) встречается во второй главе в паре с термином *mens diuina* (Hexaem. I 2. 7, см. выше), а также при перечислении различных значений слова «начало», правда, без всякого пояснения (см. Hexaem. I 4. 12. 10–11); предположительно, этот термин в этих двух случаях также указывает на Сына, см.: [Van Winden, 1963, 107].

традиции места 1 Кор 1:24, где Сын называется Силой и Премудростью Божией, свт. Амвросий видит указание на это и в Рим 1:20:

Апостол говорит, что есть *вечная Сила Божия* (Dei sempiterna uirtus) и *Божество* (Рим 1:20). Сила Божия — это Христос, ведь написано: *Христа, Божию силу и Божию премудрость* (1 Кор 1:24). Стало быть, если Христос есть Сила Божия, а Сила Божия вечна, следовательно, Христос вечен...⁴⁶

Христос существует не во времени, но [произошел] от Отца прежде времени, как Бог [и] истинный Сын Божий; и как *вечная Сила* (uirtus sempiterna) выше времени (supra tempora) Тот, Кого не ограничивает никакой временной предел; и как *Жизнь* выше времени Тот, для Кого никогда не настанет день смертный⁴⁷.

Помимо библейских текстов, в своем учении о Сыне как творческой Силе Божией свт. Амвросий опирается на Филона Александрийского. Действительно, как показал Жан Пепен⁴⁸, использованное свт. Амвросием по отношению к Божественному Слову понятие *operatoria uirtus Dei* («действенная Сила Бога»)⁴⁹ было заимствовано им напрямую из трактата Филона «О бегстве и нахождении», который рассматривал здесь «высочайший Божественный Логос» (τὸν ἀνωτάτω λόγον θεῖον) как «источник премудрости» (σοφίας πηγὴ) и «творческую Силу (τὴν ποιητικὴν δύναμιν), которую Моисей называет Богом (θεόν), поскольку посредством нее была установлена и благоустроена вся вселенная» (δι' αὐτῆς ἐτέθη καὶ διεκοσμήθη τὰ σύμπαντα)⁵⁰.

В качестве синонима творческой Силы Божией как имени Сына свт. Амвросий, в полном согласии с предшествующей патристической традицией⁵¹, часто использует понятие «Рука Божия» (dextera Dei, manus Dei) или «мышца Божия» (brachium Dei)⁵². Так, в шестой Беседе на «Шестоднев» он говорит:

Рука [Божия]... есть та, которая совершает и распределяет тайны Божии (diuina mysteria), и этим именем соблаговолил называться Сын Божий, как сказал [пророк] Давид: *Десница Господня* (dextera Domini) *сотворила силу, Десница Господня вознесла меня* (ср. Пс 117:16). Это та *Рука*, которая сотворила все (manus est quae fecit omnia), как сказал всемогущий Бог: *Не Рука ли Моя все это соделала?* (ср. Ис 66:2)⁵³.

Более того, в трактате «О девах» Миланский святитель применительно к Сыну Божию прямо сближает понятия Руки, Слова, Силы и Премудрости Божией, сотворившей мир:

Он есть Тот, Кого Отец *родил прежде денницы*, как вечного, и *родил из чрева*, как Сына (ср. Пс 109:3). Его Он *излил из сердца*, как Слово (uerbum, ср. Пс 44:2). Он есть Тот, о Ком *благоволил Отец* (ср. Мф 17:5). Он есть *Мышца* Отца (Patris

⁴⁶ De fide I 10. 62; ср. Ibid. III 3. 16; IV 8. 80; V 13. 165; De Sp. St. III 3. 13; De fuga saec. 2. 13 и др. Следует отметить, что свт. Амвросий в разрез с предшествующей патристической традицией отождествляет понятие «Божество» (diuinitas) из Рим 1:20 со Святым Духом; см. De Sp. St. III 3. 13. См. также: [Фокин, 2014, 338].

⁴⁷ Exp. Ps. 118. 18. 41.

⁴⁸ См.: [Репин, 1964, 336–341]; ср. также: [Szabó, 1968c, 45–46; Savon, 1977, vol. 1, 134–137].

⁴⁹ См.: De fuga saec. 2. 10 (uerbum est Dei... est fons sapientiae... operatoria uirtus Dei); Hexaem. II 1. 2 (operatoria impassibilis Dei uirtus); De fide I 2. 17 (operatrix uirtus).

⁵⁰ Philo. De fuga et invent. 18. 97–98. Ср. также: Basil. Magn. Hexaem. II 3 (ἡ δραστηκὴ τοῦ Θεοῦ δύναμις) и Ambros. Mediolan. Hexaem. II 1. 2 (operatoria impassibilis Dei uirtus). Следует отметить, что понятие *operatoria uirtus* свт. Амвросий относит также ко Св. Духу (см. Exp. Luc. VII 93).

⁵¹ См.: Iren. Adv. Haer. IV. Praef. 4; IV 20. 1; V 1. 3; Tertull. Adv. Herm. 45; Lactant. Div. inst. IV 29; Athan. Magn. De decret. Nic. Syn. 9 и др.

⁵² См.: Hexaem. II 3. 10; VI 9. 69; De Sp. St. III 3. 11; 4. 17–20; 16. 14; Apol. proph. David altera, 12. 63 и др.

⁵³ Hexaem. VI 9. 69.

brachium), ибо Он — Творец всего (creator omnium). Он есть *Премудрость* Отца (Patris sapientia), ибо *исшел из уст Божиих*. Он есть *Сила* Отца (Patris uirtus), ибо *в Нем обитает вся полнота Божества телесно* (Кол 2:9)⁵⁴.

Таким образом, свт. Амвросий чаще всего совместно и нераздельно использует такие имена Сына, как Премудрость, Слово, Сила и Рука Божия, для описания творческого присутствия Сына в мире. При этом он был убежден, что Слово Божие, вечно существовавшее в Отце как Его Сила и Премудрость, служило Ему не просто в качестве некоего инструмента при творении мира, но было Его «Сотрудником» (cooperator), «Соучастником творения» (consors operationis) и «Творцом» (creator), Который творит все свободно и сознательно⁵⁵. В связи с этим Миланский святитель выражает открытое несогласие с пониманием роли Слова и Премудрости Божией в творении как чисто инструментальной, что было характерно для раннехристианских апологетов и александрийцев⁵⁶, а в его эпоху — для ариан. Так, разбирая аргументы последних в трактате «О вере», он пишет:

Каким же образом, по вашему мнению, все это сотворил Сын Божий? Неужели словно бы некая печать (quasi anulum), которая не чувствует того, что она отпечатывает? Но Отец *все сотворил в Премудрости* (Пс 103:24), то есть все сотворил через Сына (per Filium), Который есть *Сила Божия и Премудрость* (1 Кор 1:24). Премудрости же подобает, чтобы она знала свойства и причины своих деяний (suorum operum et uirtutes norit et causas). Стало быть, Творец всего (creator omnium) не мог оставаться в неведении о том, что Он сотворил, и не знать о том, что Сам даровал⁵⁷.

Против этих аргументов ариан свт. Амвросий развивает общее для всех «проницателей» учение о единой творческой воле Отца и Сына⁵⁸:

Если ты говоришь, что [все это, т. е. Рим 11:36, сказано] об Отце, то это потому [все] *из Него* (ex ipso), что из Него [родилась] творящая Премудрость (operatrix sapientia), Которая по Своей собственной и Отчей воле (ex sua et patris uoluntate) даровала бытие всему, что ранее не существовало; и [все] *через Него* (per ipsum), поскольку все было создано посредством Его Премудрости (per sapientiam eius); наконец, [все] *в Нем*, поскольку Он есть Источник животворящей Сущности (uiuificatoriae fons substantiae), и *в Нем мы живем, и существуем, и движемся* (ср. Деян 17:28)⁵⁹.

⁵⁴ De virginib. III 1. 3.

⁵⁵ См.: [Szabó, 1968c, 53–57, 65].

⁵⁶ См.: Philo. De migr. Abr. 6; Leg. alleg. III 96; De Cherub. 125–127; De sacr. Abel. et Cain. 8 и др.; см. также: [Рерин, 1964, 351; Фокин, 2014, 114]. Это отчасти верно и в отношении Оригена, который различал Бога Отца как Творца мира в первичном и основном смысле (πρώτως δημιουργόν), от Которого исходило творческое повеление, и Его Логос как непосредственного Творца мира или Исполнителя этого повеления (τὸν μὲν πρώτῳς δημιουργὸν εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ λόγον καὶ ὄσπερ εἰ ἀποθροῦν τοῦ κόσμου, см. Origen. Contr. Cels. VI 60; ср.: Origen. Contr. Cels. II 9; De princ. Praef. 4).

⁵⁷ De fide V 16. 197. Ср. De Sp. St. II 9. 85–87: «Они [ариане] хотят, чтобы словами *из Которого* (ex illo) обозначалась материя, а словами *через Которого* (per illum) указывалось словно бы некое орудие действия (quoddam instrumentum operis) или служебность (ministerium)... Они заявляют, будто Сын есть не столько Творец (operatorem Filium), сколько орудие творения (instrumentum operis)». Ср. также: Нехаем. I 4. 15 (цитату см. выше); I 5. 19; II 3. 10 (цитату см. выше); II 5. 18–19; III 7. 32; VI 7. 40–41; Exр. Luc. VI 1. См. также: [Szabó, 1968c, 50–52, 196–103].

⁵⁸ О единой воле, силе и действии Отца и Сына см.: De fide I 1. 10; I 2. 18; IV 11. 140; Expl. Symb. 3; Exр. Luc. V 3; Enarr. in Ps. 39. 18; 40. 20; Exр. Ps. 118. 20. 32 и др. О том, что это общее учение для всех «проницателей», см.: [Аугес, 2005, 279–280, 295–300; Фокин, 2014, 347].

⁵⁹ De Sp. St. II 9. 92; ср. также: De fide III 6. 43; IV 11. 138–144; Exр. 29. 14 и др. Под «животворящей сущностью» (uiuificatoriae substantia) здесь, скорее всего, имеется в виду Сын как Жизнь и источник жизни для творений; см.: De fide II. Prol. 3; Enarr. in Ps. 35.22; Exр. Ps. 118. 18. 41 и др.

Таким образом, по мысли свт. Амвросия, Божественное Слово как творческая Премудрость и Сила Божия не просто служило Отцу инструментом творения мира, но и само действовало как полноправный Творец мира, исполняя как Свою собственную волю, так и волю Отца. В этом учение Миланского святителя о Божественном Логосе существенно отличается от учения Филона Александрийского, Оригена и раннехристианских апологетов, поскольку в нем учитывается развитие тринитарного богословия в IV в. в полемике с арианами. Более того, свт. Амвросий не раз повторяет мысль свт. Афанасия и свт. Василия Великих⁶⁰ об участии всей Святой Троицы в творении мира, который был сотворен единым действием всех трех Лиц:

Пусть же в создании мира (in constitutione mundi) будет ясно видно [единое] действие Троицы (operatio Trinitatis). В самом деле, после того, как было предпослано [учение о] том, что *в начале Бог сотворил небо и землю* (Быт 1:1), то есть Бог сотворил [это] во Христе, [так что] или Сын Божий [и] Бог [Сам] сотворил, или Бог [Отец] сотворил [это] через Сына, — ибо *все через Него было создано, и без Него ничто не было создано* (ср. Ин 1:3), — сверх этого оставалось еще [сказать и о] полноте действия (plenitudo operationis), [достигаемой] в Духе, как написано: *Словом Господа утверждены небеса, и Духом уст Его — вся сила их* (ср. Пс 32:6)⁶¹.

Для того, чтобы подробнее раскрыть роль Божественного Слова в творении мира и управлении им, свт. Амвросий прибегает к философскому понятию о «Логосе-разделителе» (λόγος τομεύς), восходящему к огненному Логосу Гераклита⁶² и переосмысленному в библейском смысле Филоном Александрийским⁶³. Действительно, согласно последнему,

Бог, [словно бы] заточив Разделителя всех вещей — Свой Логос (τὸν τομέα τῶν σμικρότων αὐτοῦ λόγον), разделил [с Его помощью] бесформенную и бескачественную сущность всех вещей, а также выделенные из нее четыре мировые стихии и образованные посредством них животные и растения⁶⁴.

Сходным образом Миланский святитель усваивает Слово Божию не только творческую роль в творении мира, но и универсально-космическую функцию по упорядочиванию мира и распределению различных элементов, частей и свойств как в мировом целом, так и внутри человеческих душ и тел⁶⁵. Так, в трактате «О жалобе Иова и Давида» он, подобно Филону, называет Слово Божие «разделителем» (diuisor); при этом в качестве библейских оснований он ссылается на Евангелие от Луки и Послание к Евреям, где Слово Божие уподобляется остро отточенному мечу:

Христос разделил землю [за] Иорданом. Послушай, как Он разделяет: *И сквозь саму твою душу пройдет меч, чтобы открылись помышления многих сердец* (ср. Лк 2:35), по той причине, что Он есть разделитель наших душ (nostrarum diuisor

⁶⁰ См.: *Athan. Magn. Ad Serap.* I 28; III 5; *Basil. Magn.* Нехаем. II 6; IX 6; *De Sp. St.* 16. 38; 18. 47 и др. В отличие от них Ориген скорее разделял действия трех Ипостасей, ограничивая действие каждой своей особой сферой: бытие творений — от Отца, разумность — от Сына, святость — от Духа (см. *Origen. De princ.* I 3. 5, 7–8).

⁶¹ Нехаем. I 8. 29. Ср.: Нехаем. III 7. 32; VI 7. 40–41; *De Sp. St.* II 9. 100 («Всякое творение происходит по воле Троицы, посредством Ее действия и Ее силой — ex uoluntate et per operationem et in uirtute est Trinitatis»); II 12. 130 и др.

⁶² См. *Heraclit. Fr.* 1; 51; 53–55; 79; 82–85.

⁶³ См.: [Адамов, 2006, 209–210; Диллон, 2002, 165–166; Szabó, 1968c, 124].

⁶⁴ *Philo. Quis rer. div. her.* 140; см. также: *Philo. Quis rer. div. her.* 130–154, 234–236.

⁶⁵ См. *De Abraham* II 8. 55–58 (*Deus = Verbum... qui omnibus ordinem rebus dederit, et ea diuisione distinxerit... qui uniuersa quae mundi sunt prouida distinctione diuiserit... etc.*); *Ep.* 8. 6; 65. 7 (λόγος enim diuisor est animarum atque uirtutum).

animarum), Который нисходит в самые тайники [нашего] сердца и обнаруживает помышления умов. И этот меч есть живое Слово Бога (uerbum Dei uiuum). В самом деле, в [Послании] к Евреям ты читаешь вот что: *Слово Божие есть живое и сильное; Оно острее всякого острейшего меча и проникает до разделения души и духа, составов и мозгов* (ср. Евр 4:12)... Сын Божий... поистине есть Разделитель земного и небесного (terrestrium atque caelestium diuisor), Который дал [нашим пра]отцам разделенное наследие (possessionem diuiduam): одно — то, которое приобретается здесь на земле, а другое — то, которое сохраняется для воздаяния в будущей жизни⁶⁶.

Для пояснения этой разделительной или, скорее, упорядочивающей и распределительной роли Божественного Слова в сотворенном мире свт. Амвросий прибегает к представлению о множестве присущих Ему действий, или энергий (operationes), которым соответствует множество «слов» (multa uerba), собранных воедино в ипостасном Слове Божиим как их Главе (caput omnium)⁶⁷:

Тот, кто познал единое Слово (unum uerbum), знает и много слов (multa uerba). Ведь в едином суть многие, а во многих — единое (in uno enim multa sunt, et in multis unum est). Итак, следует объяснить, каким образом многие суть одно Слово и одно Слово есть многие слова (unum uerbum multa sint, et multa uerba unum uerbum sit). Это нетрудно понять, ведь апостол сказал, что *Он есть Образ Бога невидимого, рожденный прежде всякой твари; в Нем создано все, что на небесах и что на земле, видимое и невидимое: престолы ли, господства ли, начальства ли, власти ли, — все через Него и в Нем создано* (ср. Кол 1:15–16). Итак, есть единое Слово, Которое действует в каждой отдельной [вещи] (operatur in singulis). И когда Оно действует во всех, то производит все во всех (operatur omnia in omnibus). Это Слово, единственное у Отца, распространяет Себя во множество (se diffudit in plurima), ведь мы все получили от Его полноты. Поэтому, если ты посмотришь на каждое отдельное из всего, что было Им создано (singula omnium quae creata sunt in ipso), то увидишь, что в отдельных [вещах] есть единое Слово всех (in singulis unum uerbum esse omnium), участниками Которого мы становимся в меру нашей способности. Во мне есть человеческое слово (uerbum humanum), но апостол приходит на помощь и говорит: *Думаю, что и я имею Духа Божия* (1 Кор 7:40). В другом есть слово небесное (uerbum caeleste), и во многих — слово ангельское (uerbum angelorum). Есть те, кто имеют слово господств и властей, слово праведности (uerbum iustitiae), слово целомудрия (uerbum castitatis), слово благоразумия (uerbum prudentiae), слово благочестия (uerbum pietatis) и слово добродетели (uerbum uirtutis). Так многие суть единое Слово, и единое [Слово] есть многие слова⁶⁸.

Как представляется, в данном месте под множеством различных «слов» свт. Амвросий понимает не только и не столько различные виды речи, свойственные разным творениям, сколько *логосы* творений — *рациональные принципы* или *сущностные смыслы* всех вещей, в то числе и человеческих добродетелей. В этом Миланский святитель вновь опирается на предшествующую традицию — прежде всего на Филона и Оригена⁶⁹. Так, у Филона единый Логос как бы пробитя на множество творческих

⁶⁶ De interpel. Iob et David II 4. 15; ср.: De fide IV 7. 73; Exp. Luc. II 35; Exp. Ps. 118. 19. 38 и др. Ср. также: Philo. Quis rer. diu. her. 130, где Божественный Логос как Разделитель всего также уподобляется острейшему острию меча: τῷ τομῆι τῶν συμπάντων αὐτοῦ λόγῳ, ὃς εἰς τὴν ὀξύτατην ἀκονηθεὶς ἀκμῆν.

⁶⁷ Exp. Ps. 118. 3. 21.

⁶⁸ Exp. Ps. 118. 3. 20. О силах (uirtutes) Премудрости Божией см. также: De fide V 16. 197.

⁶⁹ См.: Philo. De somn. I 70, 115, 127–128, 147–148, 198–199; De migr. Abr. 41, 49, 102; Origen. De princ. I 2. 2–3; Com. Ioann. I 19. 114; I 34. 39; I 39. 288; Contr. Cels. V 22, 39; VI 64–65 и др. См. также: [Адамов, 2006, 211–212; Bargelotes, 1972, 210–211]. Впрочем, нельзя исключать и влияния

идей (αἱ ἰδέαι, ὁ ἐκ τῶν ἰδεῶν κόσμος), или «духовных и бестелесных сил» (νοηταὶ δυνάμεις, ἀσώματοι δυνάμεις), проникающих мир и объединяющихся в едином Логосе как их общим месте или носителе⁷⁰. Согласно Оригену, Премудрость Божия является своего рода идеальным замыслом, или планом, мира (см. выше), в котором заключены логосы, или идеи, всех вещей, поскольку «все вещи возникли согласно рациональным принципам будущих вещей, которые были прежде замыслены Богом в Премудрости» (κατὰ τοὺς ἐν τῇ σοφίᾳ προτρανωθέντας ὑπὸ θεοῦ τῶν ἐσομένων λόγους)⁷¹. Все это множество логосов вещей (οἱ περὶ ἐκάστου λόγοι) относится к единому Божественному Логосу как части к содержащему их целому, или как виды к роду (ὡς ἐν ὄλῳ μέρη ἢ ὡς ἐν γένει εἶδη)⁷². При этом, по мысли Оригена, Логос хотя и имеет в Себе множество аспектов, имен и логосов, это множество никак не затрагивает единство Его сущности (οὐσία) и ипостаси (ὑλοκεῖμενον ἐν ἑστίν)⁷³. Нечто подобное, как мы показали, утверждает и свт. Амвросий, при этом указывая, что Слово Божие всегда сохраняет Свое единство и уникальность по Своей Божественной природе и ипостаси, не рассеиваясь на множество отдельных «слов» или «сил»⁷⁴.

Наконец, помимо уникальной роли Слова Божия как творческой Премудрости и Силы в творении мира, Миланский святитель не менее ясно говорит о Его роли в Божественном Промысле и сохранении мира. В Беседах на «Шестоднев» он говорит, что Сын «Своей силой сохраняет все» (maiestate sua continentem omnia), что от Него исходит «действие, которое связывает и сочетает вселенную» (operatio quae ligauit atque constringit uniuersa), что «Его силой все вещи пребывают и существуют (omnia eius uirtute manent atque consistunt)⁷⁵; наконец, что Само «Слово Божие (sermo Dei) есть Сила природы (uirtus naturae) и долговечность сущности» мира (diuturnitas substantiae)⁷⁶, ибо «посредством Него (per ipsum) всем вещам сообщается их устройство и сохранение» (constitutio et perseuerantia omnibus)⁷⁷. Тем самым, как подчеркивает Миланский святитель, Сын Божий не только является Творцом мира, но и его Царем и Правителем, Который непосредственно управляет им, сохраняя установленную в нем гармонию и не давая ему распасться на отдельные элементы. С другой стороны, у св. Амвросия Слово Божие, подобно стоической *пневме*, связующей разные части космоса (πνεῦμα δεσμός)⁷⁸, присутствует повсюду, все проникает и наполняет Собою, связывая воедино все творение⁷⁹:

со стороны свт. Василия Великого, также хорошо знавшего наследие Оригена. В частности, в гомилии 12-й на начало книги Притч он говорит, что Премудрость Божия, рожденная от Бога прежде всех творений, открывается в мире посредством «неких логосов первородной Премудрости» (τινες καὶ σοφίας λόγοι τῆς ἀρχεγόνοῦ), которые изначально были положены в основание творения (см. *Basil. Magn.* Hom. 12. In princ. Prov, PG. 31, 392); а в «Шестодневе» утверждает, что каждая сотворенная вещь имеет в себе свой собственный логос, соответствующий ее природе (ὁ ἐκάστου λόγος τῶν γινομένων, *Hexaem.* II 2), и что Божественное Слово (Логос) есть «природа сотворенных вещей» (ὁ θεῖος λόγος φύσις ἐστὶ τῶν γινομένων, *Ibid.* VIII 1).

⁷⁰ См.: *Philo.* De opif. mund. 20–23; De spec. leg. I 46–48; 329; De conf. ling. 171–172; Quod Deus sit immut. 78; De somn. I 62; De migr. Abr. 102 и др.; см. также: [Диллон, 2002, 164–172].

⁷¹ *Origen.* Comm. Johan. I 19. 114; ср. *Origen.* Comm. Johan. I 39. 288.

⁷² *Contr. Cels.* V 22; ср. также: *Contr. Cels.* V 39; VI 64–65, 69; De princip. I 2. 2–3; I 4. 3–5; *Comm. Johan.* XIX 22. 147 и др.; см. также: [Фокин, 2019, 222].

⁷³ *Origen.* Hom. in Jerem. 8. 2; *Comm. Johan.* I 28. 200.

⁷⁴ См.: De incarn. III 20 (unum uerbum secundum naturam); De benedict. patriarch. 11. 55 (substantium uerbum Dei unum est, non multa uerba).

⁷⁵ *Hexaem.* I 5. 19.

⁷⁶ *Hexaem.* II 3. 10.

⁷⁷ De Sp. St. II 9. 91; см. также: [Szabó, 1968c, 62, 70–71].

⁷⁸ См. SVF II 310; 311; 416; 442; 446; 450–458; 913; 1027 и др.; см. также: [Столяров, 1995, 106–110; Verbeke, 1945, 11–174]. Космология свт. Амвросия содержит множество стоических идей, касающихся имманентного присутствия Бога в мире посредством Своего Логоса; при этом многие из этих идей Миланский святитель воспринял через посредство Филона Александрийского; см.: [Адамов, 2006, 208–210; Dassmann, 1965, 45–46; Szabó, 1968c, 114–115, 120–135; Madec, 1974, 141].

⁷⁹ См.: De Cain et Abel I 8. 32; Exp. Ps. 118. 19. 37–41; Ep. 29. 14; 43. 10 и др.

Узами Слова (*uinculo uerbi*) все вещи связаны воедино (*constricta sunt omnia*), Его силой содержатся (*eius continentur potentia*) и в Нем существуют (*in ipso constant*), ведь в Нем созданы все вещи и в Нем обитает полнота всего (*omnis plenitudo*). И все вещи неизменно пребывают потому, что Оно не позволяет разрушиться тому, что Само связало, так как Его волей все вещи существуют. Ведь все, что пожелает, Оно сдерживает и управляет, и связывает естественной гармонией (*naturali concordia ligat*)⁸⁰.

Это представление о Божественном Логосе как связующем начале мироздания свт. Амвросий также почерпнул у Филона Александрийского. Действительно, согласно Филону,

Логос Сущего есть связь всех вещей (*ὁ τοῦ ὄντος λόγος δεσμὸς ὧν τῶν ἀπάντων*), Он содержит и скрепляет все части [мироздания] (*συνέχει τὰ μέρη πάντα καὶ σφίγγει*), препятствуя их расторгению и распадению⁸¹.

Вечный Логос вечного Бога (*λόγος ὁ αἰδίος θεοῦ τοῦ αἰώνιου*) есть крепчайшая и прочнейшая опора всех сущих (*τὸ ὀχυρώτατον καὶ βεβαιοτάτον ἔρεισμα τῶν ὄλων*). Распространяясь от середины к краям и от пределов к середине, он совершает неколебимый бег природы, сводя и скрепляя воедино все [ее] части, ведь родивший [его] Отец делает его неразрывной связью вселенной (*δεσμὸν ἀρρηκτον τοῦ παντός*)⁸².

Однако не исключено, что источником представления об этой универсально-космической сохраняюще-связующей функции Божественного Слова для свт. Амвросия был также свт. Афанасий и свт. Василий Великий. По мнению первого, Бог, зная, что все творение по своей природе, в основе которой лежит небытие, текуче и разруσιμο, для того, чтобы вселенная не пришла в беспорядок и не возвратилась опять в небытие, сотворил ее Своим вечным и неизменным Словом (Логосом); тем самым Бог не позволил тварному миру увлекаться своей собственной природой, но поддерживает его в бытии и управляет им тем же самым Своим Словом: под руководством, Промыслом и устройением Слова (*τῇ τοῦ λόγου ἡγεμονίᾳ καὶ προνοίᾳ καὶ διακοσμήσει*) мир твердо пребывает в бытии и не разрушается (*βεβίαιως διαμένειν*)⁸³.

Сходное представление о царящей в мире всеобщей гармонии (*ἄρμονία*) или симпатии (*συμπάθεια*), установленной Богом в сотворенном мире, встречается и в «Шестодневе» свт. Василия Великого, согласно которому Бог весь мир, составленный из неравных частей, «соп्राг неким неразрывным любовным союзом в единое общение и гармонию» (*ἀρρηκτῶ τινὶ φιλίᾳ θεσμῶ εἰς μίαν κοινωνίαν καὶ ἄρμονίαν συνέδησεν*), так что даже далеко отстоящие друг от друга части мироздания тесно связаны между собой посредством природной «симпатии» (*ἠνώσθαι διὰ τῆς συμπάθειας*)⁸⁴. Так или иначе, если говорить о свт. Амвросии, то он распространяет это связующее и сохраняющее действие Слова Божия на всю материальную и духовную вселенную, включая христианскую Церковь, в которой разные люди связываются в единое

⁸⁰ De fuga saec. 2. 13.

⁸¹ Philo. De fug. et invent. 112.

⁸² Philo. De plant. 8–10; ср. Quis rer. div. her. 188 и др.; см. также: [Szabó, 1968c, 131–132].

⁸³ См. Athan. Magn. Contr. Gent. 41; ср. также: Athan. Magn. Contr. Gent. 42–44, где на разных наглядных примерах иллюстрируется «единая и согласная гармония» (*μίαν καὶ σύμφωνον ἄρμονίαν*), в которую Слово Божие сочетало различные противоположные и противоборствующие стихии, начала и части тварного мира, которым Оно неизменно управляет, не позволяя ему распасться.

⁸⁴ См. Basil. Magn. Нехаем. II 2. Свт. Василий в этом зависит напрямую от космологии стоиков; см.: Sext. Emp. Adv. Math. IX 79; SVF II 411; 792; 912–913. Следует отметить, что свт. Василий, в отличие от свт. Афанасия, связывает это скорее с действием Бога в целом, т. е. всей Святой Троицы, чем одного лишь Слова Божия.

«сообщество верующих и мыслящих (*corpus fidelium et sapientium*) благодаря разумной гармонии Слова» (*per harmoniam rationabilem uerbi, ἁρμονία τοῦ λόγου*, ср. Еф 4:16)⁸⁵. Христос есть «Глава всех (*caput omnium*), от Которой происходит все Тело (*totum corpus*) и соединяется с само собой посредством взаимной связи (*mutua connexione*), получая свое приращение в созидании любви (ср. Еф 4:15-16)»⁸⁶. Таким образом, можно сказать, что у свт. Амвросия Христос есть «связь вселенной как Глава Своего Тела (сообщества верующих); и Он же возглавляет все, даже материальную вселенную, через людей»⁸⁷.

Миланский святитель также подчеркивает, что Сын Божий как Царь и Правитель мира находится повсюду и наполняет все его части Своей силой (*uirtute*). Так, в «Толковании на Евангелие от Луки» он пишет:

Посмотри на небо: Иисус там; погляди на землю: [и здесь] Иисус присутствует; взойди словом на небо, сойди словом в преисподнюю, [и там] присутствует Иисус... Проникни мысленно в бездну, и там ты увидишь действие Христа... Итак, где же еще нет Того, Кто наполняет небесные, преисподние и земные [области]? Поистине велик Тот, чья сила наполнила мир (*cuius uirtus mundum repleuit*), Кто присутствует повсюду (*ubique est*) и будет всегда, ибо *Царствию Его не будет конца* (Лк 1:33)⁸⁸.

При этом для описания этого всеприсутствия Слова Божия свт. Амвросий нередко прибегает к философскому языку, характерному для описания присутствия в мире и его частях *Логоса-пневмы* как его внутренней первоосновы в философии стоиков⁸⁹. Так, он уподобляет действие и присутствие Божественного Слова во всем творении пронизыванию его лучами солнца, несущими миру свет и тепло, притом что само солнце остается высоко в небе:

Ты не сомневаешься относительно солнца, что оно сияет повсюду, неужели ты будешь сомневаться относительно Бога в том, что повсюду блистает *Сияние Его славы* и *Образ Его сущности*? (ср. Евр 1:3). И что вообще не пронизает Слово Божие? ... Оно пронизает [человеческую] душу и просвещает ее как *Сияние вечного света* (ср. Прем 7:26), и Его власть распространена через всех, и во всех, и над всеми (*diffusae per omnes et in omnes et supra omnes potestatis*)⁹⁰.

В связи с этим свт. Амвросий также использует восходящее к Филону толкование Логоса как Первосвященника, Чьи одежды символизируют различные элементы и части мироздания, в которые Он как бы облачается⁹¹:

Это есть Слово Божие, Которому принадлежит великое священство (*magnum sacerdotium*), Чье духовное одеяние (*indumenta intelligibilia*) описал Моисей на примере одежд первосвященника (см. Исх 28-29). В самом деле, Своей силой

⁸⁵ Ер. 76. 12.

⁸⁶ De fuga saec. 3. 16.

⁸⁷ [Szabó, 1968c, 138].

⁸⁸ Exp. Luc. II 13; ср. Ер. 43. 10; ср. также: *Origen*. Hom. Luc. VI 8-9. О Божественной силе (*uirtus*), с помощью которой Слово Божие присутствует в мире, см. также: De Sp. St. II 8. 80; Enarr. Ps. 36. 37; De fuga saec. 3. 16 и др. О сходном представлении Филона Александрийского о «духовных силах» Логоса, посредством которых Бог управляет миром, см. выше, прим. 68.

⁸⁹ См.: *Tertull*. Ad nat. II 4; Adv. Herm. 44; SVF II 310-313; 416; 442; 1027; см. также: [Szabó, 1968c, 124-128].

⁹⁰ Exp. Ps. 118. 19. 38-39.

⁹¹ См.: *Philo*. De fuga et invent. 108-110 (λέγομεν γὰρ τὸν ἀρχιερέα οὐκ ἄνθρωπον ἀλλὰ λόγον θεῖον εἶναι πάντων... ἐνδύεται δ' ὁ μὲν πρεσβύτατος τοῦ ὄντος λόγος ὡς ἐσθῆτα τὸν κόσμον); De vita Mosis. III 14; De migr. Abr. 102; см. также: [Адамов, 2006, 210; Orbe, 1961, 617-627; Szabó, 1968c, 129, 131-133].

Он погружается в мир (*uirtute sua induit mundum*) и, будучи словно бы облечен в него, сияет во всех (*eo amictus fulget in omnibus*)⁹².

Подведем итоги. Как мы показали, свт. Амвросий в своем учении о Слове Божием как творческой Премудрости и Силе Божией, сотворившей мир, управляющей им и сохраняющей его в бытии, тесно зависит от предшествующей античной и патристической традиции, прежде всего от стоической концепции мирового Логоса-пневмы как творческого Первоначала мира — концепции, которая была ему известна в платонизированной форме через Филона Александрийского и Оригена, а также, отчасти, через свт. Афанасия Великого и свт. Василия Великого, чей «Шестоднев», как мы видели, лег в основу аналогичного труда Миланского святителя. Однако, в отличие от Филона, Оригена и современных ему ариан, свт. Амвросий не рассматривает Логос в качестве некоего инструмента для творения мира или посредника между Богом и миром, подчиненного Богу и имеющего некую среднюю природу. В духе своей эпохи Миланский святитель считает Логос истинным Сыном Божиим и Богом, единосущным Отцу, Который был Сотрудником Отца и подлинным Творцом мира, творившим все свободно и сознательно, а также Царем и Правителем вселенной. В связи с этим свт. Амвросий говорит о разных космологических ролях, или функциях, Божественного Слова: как всемогущая Сила Божия, Оно сотворило мир из ничего; как вечная и всеведущая Премудрость Божия, Оно содержит в Себе начала и причины всех видимых и невидимых творений, наделяя каждую вещь ее сущностью и качествами; как Слово Божие, Оно присутствует повсюду, разделяет и распределяет все элементы и части мира и все Собою пронизывает; наконец, Оно также является принципом всеобщей связи и гармонии различных частей духовного и материального мира, управляя, сохраняя и поддерживая все вещи в бытии. При этом, несмотря на зависимость свт. Амвросия от предшествующей традиции, его мысль остается вполне оригинальной для своего времени и востребованной в последующей христианской традиции — не только латинской⁹³, но и греческой⁹⁴.

Источники и литература

Источники

1. Ambrosius Mediolanensis. Exameron, De paradiso, De Cain et Abel, De Noe, De Abraham, De Isaac, De bono mortis // CSEL. Vol. 32/1 / Ed. K. Schenkl. Vindobonae, 1896–1897.
2. Ambrosius Mediolanensis. De Iacob, De Ioseph, De patriarchis, De fuga saeculi, De interpellatione Iob et David, De apologia David, Apologia David altera, De Helia et ieiunio, De Nabuthae, De Tobia // CSEL. Vol. 32/2 / Ed. K. Schenkl. Vindobonae, 1897.

⁹² De fuga saec. 3. 16.

⁹³ Здесь прежде всего следует упомянуть блж. Августина, ученика свт. Амвросия, который хорошо знал труды Миланского святителя (в том числе его Беседы на «Шестоднев», трактаты «О вере» и «О Святом Духе»), а также его учение о Сыне как творческой Премудрости и Слове, которое имеет множество параллелей в ранней тринитарной мысли блж. Августина. Подр. см.: [Фокин, 2014, 436, 444–445, 449–446].

⁹⁴ В качестве одного примера, показывающего если не прямое влияние, то поразительное сходство между мыслью свт. Амвросия и позднейшим греческим богословием, укажем лишь на параллель между учением свт. Амвросия о едином Слове и множестве слов в Exр. Ps. 118. 3. 20 (цитату см. выше) и аналогичным учением прп. Максима Исповедника: «Единый Логос есть множество логосов, и множество [логосов] суть единый [Логос]. В самом деле, согласно благоприличному, творческому и сохраняющему выступлению Единого во [многое] сущее единый [Логос] есть множество [логосов]; в то время как согласно возвращающему и руководящему Промыслу и возведению многого к единому как к вседержительному Началу или центру [окружности], сосредоточившему в себе начала исходящих из него радиусов и сводящему все [к себе], множество [логосов] суть единый [Логос]» (Ambigua ad Ioannem 7, PG. 91, 1081BC).

3. Ambrosius Mediolanensis. *Expositio Evangelii secundum Lucan* // CSEL. Vol. 32/4 / Ed. K. Schenkl. Vindobonae, 1902.
4. Ambrosius Mediolanensis. *Expositio psalmi CXVIII* // CSEL. Vol. 62 / Ed. M. Petschenig, M. Zelzer. Vindobonae, 1913.
5. Ambrosius Mediolanensis. *Explanatio psalmodum XII* // CSEL. Vol. 64 / Ed. M. Petschenig, M. Zelzer. Vindobonae, 1919.
6. Ambrosius Mediolanensis. *Explanatio symboli, De sacramentis, De mysteriis, De paentientia, De excessu fratris, De obitu Valentiniani, De obitu Theodosii* // CSEL. Vol. 73 / Ed. O. Faller. Vindobonae, 1955.
7. Ambrosius Mediolanensis. *De fide* // CSEL. Vol. 78 / Ed. O. Faller. Vindobonae, 1962.
8. Ambrosius Mediolanensis. *De Spiritu Sancto libri tres, De incarnationis dominicae sacramento* // CSEL. Vol. 79 / Ed. O. Faller. Vindobonae, 1964.
9. Ambrosius Mediolanensis. *Epistulae et acta: Epistularum libri I–VI* // CSEL. Vol. 82/1 / Ed. O. Faller. Vindobonae, 1968.
10. Ambrosius Mediolanensis. *Epistulae et acta: Epistularum libri VII–IX* // CSEL. Vol. 82/2 / Ed. O. Faller, M. Zelzer. Vindobonae, 1990.

Литература

11. Адамов (2006) — *Адамов И.И.* Свт. Амвросий Медиоланский. Сергиев Посад, 1915; 2006².
12. Диллон (2002) — *Диллон Дж.* Средние платоники. 80 г. до н. э. — 220 н. э. СПб., 2002.
13. Столяров (1995) — *Столяров А. А.* Стоя и стоицизм. М., 1995.
14. Фокин (2014) — *Фокин А. Р.* Формирование тринитарной доктрины в латинской патристике. М., 2014.
15. Фокин (2016) — *Фокин А. Р.* Премудрость Божия как *Ars Dei* у блж. Августина: между неоплатонизмом и христианством // Вестник ПСТГУ. Сер. II: История. История Русской Православной Церкви. 2016. Вып. 5 (72). С. 9–19.
16. Фокин (2019) — *Фокин А. Р.* Ориген // Православная Энциклопедия. М., 2019. Т. 53. С. 219–227.
17. Ayres (2005) — *Ayres L.* Nicaea and its Legacy: An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology. Oxford, 2005.
18. Bargeliotes (1972) — *Bargeliotes L.* Origen's Dual Doctrine of God and Logos // *Theologia*. 1972. No. 43. P. 202–212.
19. Bruns (2013) — *Bruns Ch.* Trinität und Kosmos. Zur Gotteslehre des Origenes. Münster, 2013.
20. Crouzel (1985) — *Crouzel H.* Origène. Paris, 1985.
21. Dassmann (1965) — *Dassmann E.* Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand: Quellen und Entfaltung. Münster, 1965.
22. Dudden (1935) — *Dudden H.* The Life and Times of St Ambrose. Oxford, 1935. Vol. 1–2.
23. Förster (1884) — *Förster Th.* Ambrosius, Bischof von Mailand. Halle, 1884.
24. Herrmann (1954) — *Herrmann L.* Ambrosius von Mailand als Trinitätstheologe. Dargestellt in Konfrontation mit der illyrischen Theologie und im Blick auf das neu auftauchende christologische Problem. (Diss.). Heidelberg, 1954.
25. Ihm (1890) — *Ihm M.* Philon und Ambrosius // *Neue Jahrbücher für Philologie und Pädagogik*. 1890. Bd. 141. S. 282–288.
26. Madec (1974) — *Madec G.* Saint Ambroise et la philosophie. Paris, 1974.
27. Marksches (1995) — *Marksches Chr.* Ambrosius von Mailand und die Trinitätstheologie. Kirchen- und theologiegeschichtliche Studien zu Antiarrianismus und Neunizänismus bei Ambrosius und im lateinischen Westen (364–381). Tübingen, 1995.
28. Orbe (1961) — *Orbe A.* La unción del Verbo. Roma, 1961.
29. Pepin (1964) — *Pepin J.* Théologie cosmique et théologie chrétienne (Ambroise, Exam. I 1, 1–4). Paris, 1964.

30. Rowe (1987) — *Rowe J.N.* Origen's Doctrine of Subordination. A Study in Origen's Christology. Bern, 1987.
31. Savon (1977) — *Savon H.* Saint Ambroise devant l'exégèse de Philon le Juif. Paris, 1977. Vol. 1-2.
32. Savon (1984) — *Savon H.* Physique des philosophes et cosmologie de la Genèse chez Basile de Césarée et Ambroise de Milan // *Philosophies non chrétiennes et christianisme.* (Annales de l'Institut de philosophie et de sciences morales). Bruxelles, 1984. P. 57-72.
33. Schenkl (1896-1897) — *Schenkl K.* Praefatio // CSEL 32.1. Vindobonae, 1896-1897. P. I-LXXXIV.
34. Szabó (1967) — *Szabó F.* Le rôle du Fils dans la création selon Saint Ambroise // *Augustinianum.* 1967. No. 7. P. 258-305.
35. Szabó (1968a) — *Szabó F.* Le Christ et le deux créations selon Saint Ambroise // *Augustinianum.* 1968. No. 8. P. 5-39.
36. Szabó (1968b) — *Szabó F.* Le Christ et le monde selon Saint Ambroise // *Augustinianum.* 1968. No. 8. P. 325-360.
37. Szabó (1968c) — *Szabó F.* Le Christ Créateur chez saint Ambroise. Roma, 1968.
38. Van Winden (1962) — *Van Winden J.C.M.* St. Ambrose's Interpretation of the Concept of Matter // *Vigiliae Christianae.* 1962. No. 16. P. 205-215.
39. Van Winden (1963) — *Van Winden J.C.M.* "In the Beginning". Some observations on the Patristic Interpretation of Genesis 1, 1 // *Vigiliae Christianae.* 1963. No. 17. P. 105-121.
40. Verbeke (1945) — *Verbeke G.* L'évolution de la doctrine du Pneuma du Stoicisme à saint Augustin. Paris; Louvain, 1945.
41. Williams (1995) — *Williams D.H.* Ambrose of Milan and the End of the Nicene-Arian Conflicts. Oxford, 1995.

Священник Даниил Горячев

Богословская антиномия: теологика или теоэстетика?

УДК 271.2-284+141.41

DOI 10.47132/1814-5574_2021_4_125

Аннотация: В статье рассматриваются вопросы о том, насколько обоснованно использование понятия антиномии в богословии, а также является ли здесь антиномия противоречием, неразрешимым формально-логическими средствами (теологика), или она представляет собой парадокс, удивляющий только своей внешней противоречивостью (теоэстетика)? Труды свящ. Павла Флоренского, Владимира Лосского, архиеп. Василия (Кривошеина), протопресв. Александра Шмемана, прот. Эндрю Лаута изучаются в данной статье с целью выявить церковные источники, на которые они ссылаются, когда речь заходит об антиномии. Соотнесение Священного Предания с учением антиномизма дает увидеть, с одной стороны, богословскую пригодность последнего, с другой стороны — его востребованность богословской мыслью. Исследуется употребление антиномии прп. Иустином (Поповичем), воспринявшим данное понятие посредством книги о. П. Флоренского «Столп и утверждение Истины». В итоге наиболее разработанным философско-богословским учением антиномизм видится именно у свящ. Павла Флоренского. Несмотря на преимущественную устойчивость его философских взглядов, антиномизм о. П. Флоренского претерпевает существенные изменения, сводящиеся к оправданию антиномии как нормы человеческого разума.

Ключевые слова: антиномия, богословский метод, истина, догмат, апофатика, антиномический баланс, парадокс, структура разума.

Об авторе: **Священник Даниил Аркадьевич Горячев**

Магистр богословия, аспирант Московской духовной академии.

E-mail: rasumihin@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1632-9738>

Ссылка на статью: Горячев Д., свящ. Богословская антиномия: теологика или теоэстетика? // Христианское чтение. 2021. № 4. С. 125–136.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 4

2021

Priest Daniil Goryachev

**Theological Antinomy:
Theologics or Theoesthetics?**

UDC 271.2-284+141.41

DOI 10.47132/1814-5574_2021_4_125

Abstract: The article deals with the questions of whether the use of the concept of antinomy in theology is justified, and also whether antinomy is a contradiction that cannot be solved by formal logical means (theologics), or whether it is a paradox that surprises only with its external inconsistency (theoesthetics). The works of Priest Pavel Florensky, Vladimir Lossky, Archbishop Vasily (Krivoshein), Protopresbyter Alexander Schmemmann, Archpriest Andrew Louth are studied in this article in order to identify the church sources to which they refer when it comes to antinomy. The correlation of the Sacred Tradition with the teaching of antinomism makes it possible to see, on the one hand, the theological suitability of the latter, on the other hand, its relevance to theological thought. The author examines the use of antinomy by St. Justin (Popovich), who adopted this concept through the text of the book of P. Florensky *The Pillar and Ground of Truth*. As a result, the most developed philosophical and theological teaching of antinomism is seen precisely in the work of priest Pavel Florensky. Despite the predominant stability of his philosophical views, Florensky's antinomism undergoes significant changes, amounting to the justification of antinomy as a norm of the human mind.

Keywords: antinomy, theological method, truth, dogma, apophaticism, antinomic balance, paradox, structure of reason.

About the author: **Priest Daniil Arkadyevich Goryachev**

M.A. in Theology, Ph.D. student at the Moscow Theological Academy.

E-mail: rasumihin@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1632-9738>

Article link: Goryachev D., priest. Theological Antinomy: Theologics or Theoesthetics? *Khristianskoye Chteniye*, 2021, no. 4, pp. 125–136.

Насколько прочно укоренился антиномический подход в теологии и какие у последней есть основания использовать антиномию для выражения Божественной реальности? Ответы на поставленные вопросы можно найти в творчестве таких православных богословов, как прп. Иустин (Попович), свящ. П. Флоренский, В. Лосский, архиеп. Василий (Кривошеин), протопресв. А. Шмеман, прот. Э. Лаут. Задачей будет проследить специфику богословского метода их работ, то есть то, как идея антиномизма сопоставляется в них с православным вероучением, что в итоге продемонстрирует степень обоснованности применения антиномии в богословии.

Другой задачей, также выраженной в названии статьи, является выяснение природы антиномизма: разрешимы ли на рациональном уровне религиозные антиномии? Если ответ «да», тогда они ничем не отличаются от феномена парадоксальности, значит, их использование в церковных источниках относится к области риторики, а их функция сводится к пробуждению удивления и восхищения вероучительной истиной. Этот вариант обозначен в статье современным понятием теоэстетики, которое восходит к работам Г. У. Бальтазара и подразумевает восприятие истины о Боге как красоты. Согласно названному автору, «источник христианской и вообще всякой эстетики — парадокс, не знающий себе равных!» [Бальтазар, 2019, 15]. Формула данного варианта: антиномия истинна, потому что красива (приемлема). Если же антиномия действительно есть противоречие между двумя истинами и отличается от парадокса своей принципиальной логической неразрешимостью, то тогда она вовлекается в сферу дискурсивного мышления в качестве метода рационального познания. К данному варианту представляется применимым наименование, взятое также из терминологии швейцарского богослова, а именно понятие теологии, отражающей связь между структурами Божественной и тварной истин, перевод первой на язык второй [Бальтазар, 2013, vii]. Формула данного варианта: антиномия красива (приемлема), потому что истинна.

1. Священник Павел Флоренский: генезис антиномизма

Несмотря на то, что о. Павел Флоренский был одним из первооткрывателей богословской антиномии, учение его отличается многоаспектностью и развитостью, вплоть до категорических формул: «истина есть антиномия» (Флоренский, 2017, 153), «антиномии повсюду» (Флоренский, 2017, 482), антиномия как признак и даже условие жизнеспособности (Флоренский, 1994, 39). Протоиерей Сергей Булгаков называет антиномизм о. Павла наиболее радикальным [Булгаков, 2001, 154]; представляется, что он таким остается и в настоящее время.

В своей пробной лекции «Космологические антиномии Иммануила Канта», прочитанной в Московской духовной академии, П. А. Флоренский занимается философско-математическим разбором четырех антиномий, представленных в «Критике чистого разума», которые, по словам Канта, и пробудили его от «догматического сна» [Казарян, 2001, 494]. Данная работа помимо своей критической составляющей открывает и собственное учение Флоренского об антиномиях, первоначально совпадающее с кантовским пониманием их как когнитивных препятствий.

Наиболее развернутую характеристику антиномии отец Павел дает в книге «Столп и утверждение Истины». В истории философской мысли он прослеживает целый ряд имен, связанных с идеей тождества противоречия: Гераклит, Платон, Николай Кузанский, И. Кант, Ф. Ницше и другие. Отец Павел Флоренский показывает на примере антиномии, как во времени могут расходиться термин и его понятие; в данном случае термин «антиномия», изначально юридический, обозначал противоречие в законе. Сама же идея принципиально неустрашимого противоречия, совсем не характерная для юриспруденции, призванной как раз разрешать конфликт, всегда существовала в философии.

Что касается богословских антиномий, то их образцы, собранные о. П. Флоренским в таблице в конце письма «Противоречие»¹, иллюстрируют, что всякое вероучительное

¹ Разбор данных примеров см.: [Горячев, 2019].

положение следует схеме находящихся в противоречии тезиса и антитезиса. Попытка же устранить противоречие, даже сгладить его заостренность, ведет к уклонению в ересь как выбору одной из равновесных сторон догмата. Пример современного использования данной методологии находим в книге Ж.-К. Ларше «Лицо и природа», обличающей крайний персонализм Х. Яннараса и митр. Иоанна (Зизиуласа) как противоположность осуждаемого ими эссенциализма. Ларше заключает, что все ереси пали в один из обрывов, расположенных по обе стороны царского антиномического пути [Ларше, 2021, 108].

Учение об антиномии красной линией проходит через всю книгу «Столп и утверждение Истины», о чем свидетельствовал и сам о. П. Флоренский (Розанов, 2010, 24). Соответственно, приводимые им ссылки на Священное Писание, литургические тексты и святоотеческий опыт можно рассмотреть в качестве источников, обосновывающих антиномизм. Так, о. Павел неоднократно обращается к трудам свт. Афанасия Великого, утверждавшего в словах о Святой Троице, что ипостась есть сущность (ὁὐστανς οὐσία ἐστὶ) (Флоренский, 2017, 58). То, что другим исследователям богословия свт. Афанасия видится неразвитостью его учения, отсутствием выраженного различия усии и ипостаси, для о. П. Флоренского является однозначным преимуществом и твердой позицией александрийского святителя, последовательно раскрывавшего принцип единосущия, что антиномически выражается также у целого ряда церковных авторов (например, в Великом каноне прп. Андрея Критского): «Троица во Единице» (3=1).

Таким образом, примеры, приводимые о. П. Флоренским, показывают, что вероучительные тексты, в которых, хотя и неочевидно, используется антиномический подход, могут служить в качестве обоснования антиномизма. Сама же проблема неочевидного антиномизма объясняется интеллектуальной аристотелевской традицией, где истина понимается как непротиворечие.

Вывод о. П. Флоренского — истина есть антиномия — расширяет границы истины: истина есть непротиворечие, но истина есть также противоречие. Данный вывод более соответствует христианскому мировоззрению, т. к. утверждает о несводимости истины к определенной логической форме, что особенно значимо в восприятии Истины не как *что*, а как *Кто*.

Личность и ее несводимость к сущности — центральная тема творчества В. Н. Лосского.

2. Владимир Лосский: антиномия догмата

В. Н. Лосский также ставит во главу угла антиномичное понимание троичного догмата как исходного начала богословских рассуждений, превышающее всякое понятие природы и личности. Владимир Николаевич пишет: «По мысли современного русского богослова отца Павла Флоренского, для того, чтобы человеческая мысль обрела абсолютную устойчивость, нет для нее другого выхода, как принять троичную антиномию» (Лосский, 2003, 159–160).

«Вершина Откровения есть догмат о Пресвятой Троице, догмат „преимущественно“ антиномичный», — свой тезис В. Лосский подтверждает словами свт. Григория Богослова: «Я еще не начал думать об Единице, как Троица озаряет меня Своим сиянием. Едва я начал думать о Троице, как Единица снова охватывает меня». Комментарий Лосского говорит о том, что богословская мысль должна находиться в безостановочном движении, переходить от единства к троичности и обратно, «чтобы дойти до созерцания царственного покоя этой троичной Единицы» (Лосский, 2003, 143–144).

На синонимичность терминов усии и ипостаси В. Н. Лосский указывает также посредством учения прп. Иоанна Дамаскина, где ὁὐστανς используется в двух смыслах: сущности вообще и индивидуума. Согласно первому значению, ὁὐστανς и οὐσία тождественны. «Поэтому некоторые из святых отцов говорили: „природы или ипостаси“. Иногда же термин „ипостась“ обозначает бытие само по себе, бытие самостоятельное. Согласно этому значению, под ним разумеется индивид,

отличающийся от других лишь численно, например: „Пётр, Павел, какая-нибудь определенная лошадь“ (гл. 42)» (Лосский, 2003, 148).

«Таким образом, — заключает В. Лосский, — апофатическое богомыслие отцов, формулируя догмат Пресвятой Троицы, сумело сохранить в различении природы и Ипостасей их таинственную равнозначимость. По словам святого Максима Исповедника: „Бог одинаково Единица и Троица“» (Лосский, 2003, 158).

Само богословие, и в первую очередь троичное богословие, является плодом единения человека с Богом. Здесь открывается следующая антиномия: соединения несоединимого, или познания Непознаваемого, или одновременной трансцендентности и имманентности Бога по отношению к миру. В. Н. Лосский говорит о том, что можно было бы установить два ряда противоречивых текстов, извлеченных из Священного Писания и святоотеческих творений, причем одни свидетельствовали бы о совершенной неприступности Божественной природы, другие утверждали бы, что Бог дает опытно Себя познавать и что Его действительно можно достичь в соединении (Лосский, 2003, 161). Владимир Николаевич приводит пример прп. Макария Египетского, говорящего о единении души с Богом и настаивающего на абсолютной разнице природ Бога и человека: «Он — Бог, а она — не Бог. Он — Господь, а она — раба, Он — Творец, а она — тварь... ничего нет общего в Его и ее естестве». Но тот же преподобный говорит о том, что «душам нашим должно измениться в Божественное естество» (Лосский, 2003, 161). Последнее совпадает со смыслом выражения ап. Петра: *дабы вы сделали причастниками Божественного естества* (2 Пет 1: 4).

Более того, по свт. Григорию Богослову, человеческое богопознание возможно только в ту меру, насколько человек познан Богом: «невоспринятое — не уврачено» (Григорий Богослов, 2007, 481). Так троичное богословие посредством вопроса о богопознании связывается с христологией, антиномично выраженной Халкидонским догматом о соединении природ Бога и человека неслитно и нераздельно: богословие возможно благодаря богопознанию, а то, в свою очередь, — благодаря воплощению Спасителя. «Мы изумляемся, — ссылается Владимир Лосский на прп. Максима Исповедника, — видя, как конечное и бесконечное, вещи, которые обоюдно себя исключают и не могут быть смешаны, оказываются в Нем соединенными и взаимно одна в другой проявляются. Потому что безграничное неизреченным образом ограничивает себя, и ограниченное расширяет себя в меру безграничного» (Лосский, 2003, 220–221). С христологией связан мариологический догмат, и опять же ясно антиномичный, приведший в замешательство Симеона Богоприимца: Мать и Дева, Богородица, «грань тварного и нетварного» (Лосский, 2003, 264), по слову свт. Григория Паламы.

Актуальны для наших дней рассуждения В. Н. Лосского о личности человека, апофатически охарактеризованной им через несводимость ее к природе человека. С одной стороны, личность представляет собой способ существования природы; с другой стороны, личность постольку ею является, поскольку преодолевает свою природу. Личность человека призвана воипостазировать Божественную природу. Обоженная личность становится образом Святого Духа (Лосский, 2003, 245). Согласно прп. Иоанну Дамаскину, «Сын есть образ Отца, образ Сына — Дух» (Лосский, 2003, 234), самая же таинственная Ипостась Святого Духа оказывается явленной в человеке.

Не заключается ли в данных рассуждениях указание на антиномичность православной пневматологии, одновременной явленности и неявленности Святого Духа? Да, Он явлен святым подвижникам, но свой опыт они излагают прикровенно. Эта тема поднята в «Столпе и утверждении Истины». В частности, о. П. Флоренский передает слова профессора МДА мученика Иоанна Попова о несимметричности трех коленопреклоненных молитв Троицына дня, одна из которых обращена к Отцу и две — к Сыну (Флоренский, 2017, 675).

В. Н. Лосский в объяснении учения прп. Симеона Нового Богослова указывает, что, говоря о переживании Нетварного света, он употребляет антиномичные выражения: с одной стороны, Божественный свет открывается «безобразным, непостижимым и неизреченным», с другой стороны — «являет Он Себя ясно, узнается весьма хорошо,

видится чисто невидимый, говорит и слышит невидимо, беседует естеством Бог с теми, кои рождены от Него богами по благодати» (Лосский, 2003, 433).

Даже когда близкие к нам по времени духоносные личности (например, старцы Силуан Афонский, Иосиф Исихаст, Паисий Святогорец, Порфирий Кавсокаливит) подробно и щедро делятся своим опытом, воспринять его можно только в меру своего духовного возраста, в противном случае догадки и домысливания (что есть теплота сердечная, озарение ума, благодатная молитва, трезвенное опьянение — опять же антиномия) рискуют обернуться прельщением. Таким образом, исключительно опытное познание Святого Духа заставляет говорить о Его антиномичной познанности в Церкви.

3. Архиепископ Василий (Кривошеин): антиномичность паламизма

Казалось бы, яркий образец ложной духовности, прелести, как о ней учил свт. Игнатий (Брянчанинов), можно увидеть в стигматизации, встречающейся в практике отдельных католических течений. Но, например, владыка Василий (Кривошеин) относится к стигматизации вполне снисходительно: «Впрочем, мы не хотим произносить слишком категорических суждений. *Дух дышит, где хочет* (Ин 3, 8). Неполноценную и неуравновешенную „духовность“ стигматиков не следует окончательно отвергать» (Василий Кривошеин, 2011, 484).

И все же владыка обращает внимание на их теоретические и практические уклонения от святоотеческого пути. Всецелое сосредоточение на Христе (вплоть до источного подчинения Ему Святого Духа в учении *filioque*) оказывается нарушением равновесного троичного богословия (а в христологии — «духовным несторианством» (Василий Кривошеин, 2011, 483)), что и находит свое проявление в католической стигматизации.

Отметим вклад архиеп. Василия в учение о богословской антиномии, которая у него помогает уяснить простоту Божественной природы. Архиеп. Василий указывает на антиномичность высказывания свт. Григория Нисского о Боге, Который одновременно един и не един: «Он объясняет, как следует понимать это антиномическое единство-неединство: „По сущности Он — един, вот почему Владыка заповедал нам взирать на единое имя. Но по свойствам... [единое] имя разделено верой во Отца и Сына и Святого Духа, разделено без отделения и едино без смешения“» (Василий Кривошеин, 2011, 619). Архиеп. Василий заключает, что для свт. Григория «простота Божественной природы совместима с ипостасными различиями, реально, хоть и антиномично, существующими в Боге, и что они не вносят сложности в Его природу» (Василий Кривошеин, 2011, 619).

Свт. Григорий Нисский, как указывает владыка Василий, «следующими словами вкратце излагает антиномию видимого и невидимого в Боге: „Невидимое по природе становится видимым чрез энергии, созерцается в некоторых вещах около Него“» (Василий Кривошеин, 2011, 638). Данное учение будет развито свт. Григорием Фессалонийским и закрепит за собой имя паламизма.

Как и В. Н. Лосский, архиеп. Василий обращает внимание на антиномизм свт. Григория Паламы, основная мысль которого может быть изложена как «антиномичное утверждение полной неприступности, трансцендентности и „внемирности“ Бога и вместе с тем Его самооткровения миру, имманентности ему и реального Его в нем присутствия. Эта основная антиномия находит свое выражение в его учении о „сущности и энергиях“ Триипостасного Божества» (Василий Кривошеин, 2011, 85).

В свете данной интерпретации паламизма особенно важна характеристика антиномического метода: «Мы стоим здесь перед лицом богословской антиномии, которая по всему смыслу учения св. Григория Паламы имеет онтологический (вернее, „сверх-онтологический“, поскольку Бог превосходит пределы сущего), объективный характер и не может быть понята как нечто существующее только в нашем мышлении о Боге

вследствие невозможности нашему ограниченному уму целостно мыслить Божественную природу» (Василий Кривошеин, 2011, 88).

В этом архиеп. Василий расходится с о. Павлом Флоренским, утверждавшим, что в Боге противоречия нет, они — лишь в наших представлениях, антиномична истина, а не Истина (Флоренский, 2017, 148). Вероятно, это связано с особенностью в понимании владыкой Василием антиномии: «Антиномичный характер своего учения о Божестве сознавал сам св. Григорий Палама. Он оправдывал, однако, такой образ богословствования и указывал, что не всякая антиномия нарушает собой логические законы: „Утверждать то одно, то другое, когда оба утверждения верны, есть свойство всякого благочестивого богослова; но говорить противоречивое самому себе свойственно совершенно лишенному разума“» (Василий Кривошеин, 2011, 88). Не согласимся с таким толкованием слов свт. Григория: здесь речь идет о последовательной позиции, о тождественности убеждений в противоположность их алогизму. Относительно же выражения «то одно, то другое, когда оба утверждения верны» — что же здесь предполагается, как не противоречие? Некие разные и непротиворечивые положения? Тогда при чем здесь недоумение и упоминание об антиномии? Суть антиномии и состоит в противоречивости и нарушении логики.

Позиция владыки Василия вполне определенная: богословскую антиномию он видит существующей объективно и обоснованной «в Самом Боге как нечто непостижимо в Нем существующее» (Василий Кривошеин, 2011, 105). В качестве примеров патролог называет учение о Триипостасности Божества, «антиномично сочетающее в себе троичность и единство» (Василий Кривошеин, 2011, 105); Халкидонский догмат о двух природах Христа; «учение св. Григория Паламы о Божественной „сверхсущности“ и ее „энергиях“, об их тождестве-различии, неслиянности-нераздельности, причастности-непричастности, познаваемости-непостижимости. Такой же антиномический характер носит и защита св. Григорием Паламой простоты и несложности Бога при различии в Нем сущности и энергий» (Василий Кривошеин, 2011, 105). Объективно существующее в Боге противоречие — центральный момент учения кардинала Николая Кузанского о совпадении противоположностей (*coincidentia oppositorum*) в Боге: «Ты, Боже мой, противоположность противоположного, поскольку Ты бесконечен и, бесконечный, есть сама бесконечность» (Николай Кузанский, 1980, 63).

Заметим, что и у о. Павла в поздних работах отношение к антиномизму меняется: он оказывается свойственным не только человеческому мышлению, но может иметь объективный характер. Об этом свидетельствуют антиномии: культура (одновременно божественна и человек), слова (оно общеупотребительно и вместе с тем личностно), культуры и природы (вся культура есть преобразованная человеком природа, вся природа может быть предметом культурного освоения), символа как части, равной целому, и другие. Однако Божественная реальность остается, по о. П. Флоренскому, антиномичной только в нашем сознании, а не сама по себе: «Чем ближе к Богу, тем отчетливее противоречия. Там, в Горнем Иерусалиме, их нет» (Флоренский, 2017, 163).

Ценно указание владыки Василия на то, что антиномия обоснована в Самом Боге. Это ответ на вопрос, поставленный Е. Н. Трубецким о. Павлу Флоренскому (а вместе с ним и другим представителям антиномизма) о природе антиномии: допустимо ли определять истину антиномией, явившейся результатом грехопадения и расколом разума? (Трубецкой, 2001, 295)². Если автор «Столпа и утверждения Истины» еще, отчасти по-кантиански, видит в антиномии препятствие для разума, то в последующих работах о. П. Флоренского антиномия уже безусловно — норма для разума. И более того — признак развития, что позволяет говорить об антиномической диалектике

² См. также: Письма Е. Н. Трубецкого к П. А. Флоренскому от 6 и 13 января 1914 г. // Вопросы философии. 1989. № 12. С. 103–105; Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. М., 2003. С. 299–310. Этот вопрос найдет продолжение в современности: «Антиномизм у Флоренского, с одной стороны, свидетельство несовершенства человеческого рассудка, а с другой — антиномична именно Божественная реальность, сама Истина... Антиномизм — зараз признак и болезни, и здоровья...» [Гаврюшин, 2011, 470].

о. П. Флоренского [Егорова, 2009, 199]. В трудах же архиеп. Василия (Кривошеина) антиномизм находит святоотеческое обоснование.

4. Преподобный Иустин (Попович): антиномия в христологии

Исследователями отмечается целый ряд заимствований о. Иустином из философии о. П. Флоренского (например, этому посвящена статья профессора Богдана Лубардича «Павел Флоренский и патрологические работы Иустина Поповича: история одной рецепции — вклад в понимание сербской теологией основ „неопатристического синтеза“»). Термин «антиномия» используется сербским святым с той же двойственностью, что и в «Столпе и утверждении Истины» о. П. Флоренского: и как признак здоровья, и как признак болезни, или, по-другому, — в антиномическом смысле (антиномия антиномии). Из 18 употреблений в русских переводах св. Иустина Челийского слово «антиномия» почти поровну используется в положительном и отрицательном смыслах. Наиболее часто прп. Иустин применяет это понятие в христологии: «Вся икономия спасения сводится к безгрешному телу Богочеловека, Который Своим распятым, мертвым, но *безгрешным телом* побеждает смерть = змия греха = сатану, и тем самым возводит тайну спасения к парадоксальной антиномии: „мертвое тело победило живого змия“» (Иустин Попович, 2004б, 261)³.

Тайна спасения, причем возведенная к антиномии Самим Христом, сопровождается следующей характеристикой: «Эта над-умная антиномия и есть „*θαύμα μέγιστον*“ — „чудо величайшее“, через которое человеческая плоть (= тело) приобретает безгрешность, становясь неразрывной частью Личности Богочеловека» (Иустин Попович, 2004б, 261). Над-умная, чудесная, часть Личности Богочеловека — антиномия — и только с точки зрения неверующих во Христа, страшная (Иустин Попович, 2006б, 100) и безумная: «Распяты́й Христос — *Победитель смерти*, — измеренный зараженными грехом гносеологическими мерилami евреев и еллинов, становится скандальной и безумной антиномией, которую можно принять лишь подвигом на-рациональной веры» (Иустин Попович, 2004б, 261). Необходимость веры в уразумении догматов — также центральная тема «Столпа и утверждения Истины».

С одной стороны, прп. Иустином антиномически осмысливается смерть Спасителя, с другой стороны, требование смерти ко греху, ко всему мирскому, смерти эгоистичности — излагается тем же методом: «Через смерть в жизнь — такова над-умная антиномия подвига веры» (Иустин Попович, 2004б, 269). Отречение от своего «я» также описывается в антиномическом ключе: заповедь любить ближнего *как самого себя* предполагает любовь к себе, которая вступает в противоречие с императивом смиренного мудрия «ненавидь себя». «Разрешение этой антиномии в сфере этической триады зависит от определения понятия „*ἑαυτόν*“ (себя)» (Иустин Попович, 2004б, 279).

Итак, спасение, вера, любовь осмысливаются антиномически, т. е. антиномия здесь выполняет положительную функцию. Теперь рассмотрим ее употребление о. Иустином в отрицательном контексте, в качестве признака греховного повреждения, с необходимостью ее преодоления. «В царстве любви упраздняются антиномичные противоречия разума; подвижник любви... вышел из своего эгоистического, солипсического ада...» (Иустин Попович, 2004б, 317).

Смерть и антиномия находятся в одном ряду и в следующем высказывании: «Освобождаясь от страстей, человек... входит в сферу Троичного Божества, где в душу человеческую нисходит великий, Божественный мир, где антиномии и противоречия из категории времени и пространства перестают быть смертоносными и где чувствуется победа над грехом и смертью» (Иустин Попович, 2004б, 317).

У о. Иустина встречаются следующие эпитеты для характеристики антиномии: «расселины, образовавшиеся вследствие землетрясения, вызванного первоначальным

³ Ср.: «Спасение человеческого рода, совершенное Господом Иисусом Христом, зиждется на невиданных парадоксах. Речь идет о необычайных антиномиях...» (Иустин Попович, 2006б, 108).

человеческим грехом» (Иустин Попович, 2004б, 311); «непроходимая пропасть непримиримых противоречий» (Иустин Попович, 2006а, 64); «антиномия не только парадоксальна, но и убийственна для человеческого разума» (Иустин Попович, 2006б, 187). Последнее словоупотребление — не редкость для антиномического контекста: «Иван [Карамазов], гениальный творец и чудесный апологет человекобога, не смог выдержать бунтарской антиномии своего евклидова ума и сошел с ума» (Иустин Попович, 1998, 44). С Иваном Карамазовым прп. Иустин сравнивает М. Метерлинка, и также указывает на его неспособность ощутить антиномию смерти (Иустин Попович, 2004а, 168) по причине неверия во Христа: «А до тех пор печальные исполины мысли сходят с ума от разветвленных ощущений и от денного и ночного лицезрения бесчисленных бездн» (Иустин Попович, 2004а, 172).

5. Протопресвитер Александр Шмеман: антиномия и расколотость сознания

Раскалывают ли антиномии сознание? Парадоксальным образом рассуждения о благодатности антиномизма пересекаются с вопросом шизоидности. Парадокс, в отличие от антиномии — принципиально неустрашимого противоречия, — ищет и находит свое разрешение. Быть признаком и здоровьем, и болезнью закрепилось за антиномизмом, что не мешает ему быть действенным (как, например, и человеческому телу). «Болеет, значит, живой» часто применяется и к церковной действительности.

Отец Александр Шмеман обращается к понятию антиномии в своих рассуждениях о нечувствии церковным обществом исторического процесса, ухода от событийности своего времени. Он формулирует антиномию Церкви, которая *в мире сем* (Ин 9:39) и *не от мира сего* (Ин 18:36). Здесь можно увидеть два прогиволежащих полюса бытия Церкви: с одной стороны, крайность обмирщения, с другой стороны — крайность изоляции. Уклонение в последнюю и составляет предмет критики отца Александра: «Всякая перемена ситуации, то есть сама история, вызывала и вызывает у православных рефлексию предельно негативную, достоящую, в сущности, в отрицании перемены, в сведении ее ко „злу“, искушению, демоническому натиску. <...> Новая ситуация неверна, плоха только потому, что она *новая*» (Шмеман, 2009, 64)⁴.

В этой критике о. Александр как раз использует понятие шизофрении как нахождения в расколотом состоянии, как неспособности осуществить антиномический синтез: «Поскольку же мир этот неизбежно и даже радикально менялся, то первым симптомом кризиса нужно признать глубокую *шизофрению*, постепенно вошедшую в православную психику: жизнь в нереальном, несуществующем мире, утвердившемся как реальный и существующий» (Шмеман, 2009, 64).

Проблема синтеза усложнена здесь решением не столько противоречия между миром и неотмирностью, сколько противоречия между реальным и нереальным миром (именно к последнему противоречию и применено понятие шизофрении). Таким образом, перед нами пример искаженного антиномического синтеза: вместо нахождения баланса (осуществления принципа мерности) между земным и небесным аспектами церковного бытия создается, по мнению о. Александра, третий — вымышленный, эфемерный, уводящий от объективной исторической реальности.

И все же не только духовная и логическая сложность сопутствуют антиномизму, но и психологический драматизм и даже эстетизм, о которых пишет о. Александру Шмеману еп. Александр (Семёнов-Тян-Шанский) по поводу книги «Водою и Духом»: «Читая, прежде всего представил Вас как некое целое — духовно. *Понял*, что с ранних Ваших лет Вы переживали антиномию отвержения и приятия мира, антиномию, которую Вы так и оставили как антиномию. <...> „Отцы-пустытники“ иногда (так кажется) отсекают слишком многое, а мы... склонялись к принятию больше, чем нужно. Было

⁴ О необходимости уравновесить историзм литургического богословия о. А. Шмемана символическим восприятием литургии см.: [Горячев, 2020].

время, в других книгах казалось, Вы несколько больше, чем нужно, отталкивались от монашеского. В новой книге... Вы, может быть, и приблизились к золотой середине, которая все же остается антиномией, что для нас, тварных существ, драматично. Но этот явленный Вами драматизм и есть то, что делает Вашу книгу живой, *в конце концов прекрасной*» (Шмеман, 2009, 194–195).

Итак, вновь мы находим подтверждение мысли о Павла Флоренского, Владимира Лосского и архиеп. Василия об антиномизме как духовном делании, а именно: апофатическом преодолении ограниченного интеллектуализма и чувственной образности.

6. Протоиерей Эндрю Лаут: восхищение парадоксом

Характеризуя творчество свящ. Павла Флоренского, о. Эндрю Лаут сосредоточивается на природе разума — «подлинном „сердце“ рассуждений Флоренского и его вкладе [в богословие]» (Лаут, 2020, 58). Центром обозначенной темы — природы разума — является антиномия. «Этот термин используется Флоренским вполне осознанно, потому что есть другие понятия, которые он мог бы применить (что он и делает), гораздо более привычные в богословском дискурсе. Например, „парадокс“» (Лаут, 2020, 62). В чем же заключается отличие? В разрешимости парадокса: «Некоторые виды богословия стремятся примирить эти противоречия: это видно в официальном богословии, принятом на древних Соборах. Так, Бог — три Лица, но одна Сущность, и в этом нет противоречия, так как Он един и троичен в разных отношениях. Христос — одно Лицо в двух природах, и здесь вновь нет противоречия» (Лаут, 2020, 63). Выбирает же о. П. Флоренский термин «антиномия» только потому, что собирается рассуждать о природе разума и опровергать Канта на его же территории. Так полагает прот. Э. Лаут.

Приводим данное мнение, чтобы показать, как по-разному может восприниматься учение о богословской антиномии. Прямо скажем, что такое видение антиномизма далеко отстоит от антиномизма о. П. Флоренского, для которого антиномия есть математически строгое противоречие $A = \text{не-}A$, в особенности в том, что касается двух указанных догматов. И другого понятия здесь не существует. Даже если не различать антиномию и парадокс, то в рассматриваемом контексте последний должен означать тождество противоречия.

Прот. Эндрю Лаут приводит примеры, которые также можно включить в святоотеческое обоснование антиномизма: «И у отцов Церкви мы находим то, что можно лишь описать как восхищение парадоксом. Так, св. Игнатий Богоносец говорит, что есть „один Врач, телесный и духовный, рожденный и нерожденный, Бог во плоти, в смерти истинная жизнь, от Марии и от Бога, сперва подверженный, а потом не подверженный страданию, Господь наш Иисус Христос“ (Св. Игнатий Богоносец. Послание к Ефесянам, 7). Св. Григорий Богослов вторит ему: „Он родился, но и прежде был рожден, — родился от жены, но и от Девы, — родился человечески, рожден Божески; здесь без отца, но и там без матери; а всё сие есть знак Божества... Он повит был пеленами, но, воскресши, сложил с Себя гробные пелены. Положен был в яслях, но прославлен Ангелами, указан звездой, почтен поклонением волхвов“ (Слово 29, 19)» (Лаут, 2020, 62–63).

Итак, целью авторов продемонстрированных противопоставлений видится следующее: передать Божественную реальность, которая открыта вере и является неместимой в рассудочные рамки. Форма противопоставлений призвана подчеркнуть противоречие, и только потом — послужить эмоционально-эстетическому выражению. Однако произнесенное о. Эндрю «восхищение парадоксом», кажется, передает смысл антиномизма в его эсхатологическом измерении: то, о чем размышляли о. П. Флоренский, Е. Н. Трубецкой, С. Н. Булгаков, говоря о преображенном уме; Николай Кузанский и архиеп. Василий (Кривошеин), находя обоснование противоречия в Самом Боге; еп. Александр (Семёнов-Тян-Шанский), указывая на эстетический момент антиномии. Другими словами, мы делаем предположение об антиномизме

как не исчезающем в преображенном мире, а утрачивающем свою рассудочную тягостность и сохраняющем благословенную сложность тварного мира.

Что же касается научного богословия — оно может рассматривать антиномию в качестве элемента апофатического метода, ограничивающего притязания разума на постижение вероучительной истины. Однако, еще раз отметим, и свидетелями тому будут упомянутые нами авторы, что богословская антиномия превосходит свой изначальный, кантианский, смысл границы разума; антиномия приобретает значение структуры религиозной истины и онтологического принципа полярного мироустройства.

В заключение дадим ответ на поставленные в начале статьи вопросы: антиномизм в богословии как находит все более широкое распространение, так и все более обогащается обосновывающими его утверждениями из Священного Предания. Наблюдается явный перевес в сторону логического аспекта богословской антиномии в сравнении с внешним эстетическим восприятием; теология антиномии оказывается первичной по отношению к ее теоэстетике. «По хорошу мил или по милу хорош» — эта дилемма применительно к богословской оценке антиномии решается в пользу первой части. Вместе с тем остается потребность в установлении четкого логического противоречия всякий раз, когда то или иное явление обозначается в качестве антиномии, что является залогом развития строгого научно-богословского антиномизма.

Источники и литература

Источники

1. Василий Кривошеин (2011) — *Василий (Кривошеин), архиеп.* Богословские труды. Нижний Новгород, 2011.
2. Григорий Богослов (2007) — *Григорий Богослов, свт.* Творения: в 2 т. М., 2007. Т. 2.
3. Иустин Попович (1998) — *Иустин (Попович), прп.* Достоевский о Европе и славянстве. СПб., 1998.
4. Иустин Попович (2004а) — *Иустин (Попович), прп.* Философские пропасти. М., 2004.
5. Иустин Попович (2004б) — *Иустин (Попович), прп.* Творения. Т. 1. М., 2004.
6. Иустин Попович (2006а) — *Иустин (Попович), прп.* Творения. Т. 2. М., 2006.
7. Иустин Попович (2006б) — *Иустин (Попович), прп.* Творения. Т. 3. М., 2006.
8. Лаут (2020) — *Лаут Эндрю, прот.* Современные православные мыслители: от «Добролюбия» до нашего времени / Пер. с англ. М., 2020.
9. Лосский (2003) — *Лосский В. Н.* Боговидение / Пер. с фр. В. А. Рециковой. М., 2003.
10. Николай Кузанский (1980) — *Николай Кузанский.* Сочинения в 2 т. М., 1980. Т. 2.
11. Розанов (2010) — *Розанов В. В.* Собр. соч. Литературные изгнанники. М.; СПб., 2010. Кн. 2.
12. Трубецкой (2001) — *Трубецкой Е. Н.* Свет Фаворский и преображение ума // П. А. Флоренский: pro et contra / Сост., вступ. ст., примеч. и библиогр. К. Г. Исупова. СПб., 2001.
13. Флоренский (1994) — *Флоренский П., свящ.* Соч. в 4 т. М., 1994. Т. 1.
14. Флоренский (1996) — *Флоренский П., свящ.* Соч. в 4 т. М., 1996. Т. 2.
15. Флоренский (2017) — *Флоренский П., свящ.* Столп и утверждение Истины. М., 2017.
16. Шмеман (2009) — *Шмеман А., прот.* Дневники. 1973–1983. М., 2009.

Литература

17. Бальтазар (2013) — *Бальтазар Г. У.* Теология. М., 2013. Т. 1: Истина мира.
18. Бальтазар (2019) — *Бальтазар Г. У.* Слава Господа. Богословская эстетика. М., 2019. Т. 1: Созерцание формы.

19. Булгаков (2001) — *Булгаков С. Н.* Свет Невечерний: созерцания и умозрения. М., 2001.
20. Гаврюшин (2011) — *Гаврюшин Н. К.* Русское богословие. Очерки и портреты. Нижегородская духовная семинария, 2011.
21. Горячев (2019) — *Горячев Д., свящ.* Священник Павел Флоренский об антиномиях // Вопросы богословия. 2019. № 2. С. 38–58.
22. Горячев (2020) — *Горячев Д., свящ.* Символизм П. Флоренского и историзм А. Шмена-на как антиномия верующего разума и разумной веры // Богословский вестник. 2020. № 2 (37). С. 91–106.
23. Егорова (2009) — *Егорова С. Б.* Антиномизм П. Флоренского и современные интерпретации антиномизма // Вестник ПАГС. 2009. № 18. С. 197–202.
24. Казарян (2001) — *Казарян А. Т.* Антиномия // Православная Энциклопедия. М., 2001. Т. 2. С. 494–498.
25. Ларше (2021) — *Ларше Ж. К.* Лицо и природа. Православная критика персоналистских теорий Христа Яннараса и Иоанна Зизиуласа. М., 2021.
26. Лубардич (2010) — *Лубардит Б.* Павле Флоренски и патролошки радови Јустина Поповића: историјат једне рецепције — прилог разумевању почетака „неопатристичке синтезе“ у српској теологији // Српска теологија у двадесетом веку — истраживачки проблеми и резултати / Б. Шијаковић (уред.). Београд, 2010. Т. 9. С. 66–165.

Священник Михаил Легеев

Типология исторического развития: персона, социум, универсум. Метод исследования

УДК 930.1(47):27-284

DOI 10.47132/1814-5574_2021_4_137

Аннотация: Настоящая статья является продолжением статьи, опубликованной в № 3 журнала «Христианское чтение» за 2021 г. [Легеев, Мефодий Зинковский, 2021, 262–275], которая рассматривала первичные основания типологии исторического развития, коренящиеся в совокупном образе действия (τρόλος τῆς ἐνεργείας) Святой Троицы, направленном к миру и человеку и законообразующем историю. В настоящей статье осуществляется попытка построения единой типологической модели исторических процессов, учитывающей ряд вводных компонентов, прежде всего таких, как троичность этапов исторического развития, а также субъекты и силы исторических процессов и их образы действия (τρόλος τῆς ἐνεργείας), выступающие отображением образа действия Святой Троицы, а вслед за ним и совокупного подвига земного служения Христа, имеющего исторический и законосообразный характер. На основании этих вводных предлагается к рассмотрению ряд моделей исторических процессов, как исключительно типологического (истории человека, истории общины (социума)), так и уникального характера (всеобщей истории, истории Церкви, истории «эпохи утраченной экумены»). Каждая модель представлена двумя предельными, составляющими друг другу антитезу, путями — Церкви и мира. Статья призывает научное сообщество к размышлению о перспективах такой типологии.

Ключевые слова: богословие истории, теология истории, образ действия Святой Троицы, законности истории, прогресс, регресс, историческое развитие, исторические процессы, свобода.

Об авторе: **Священник Михаил Викторович Легеев**

Кандидат богословия, доцент кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии.

E-mail: m-legeev@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4756-8202>

Ссылка на статью: Легеев М., священ. Типология исторического развития: персона, социум, универсум. Метод исследования // Христианское чтение. 2021. № 4. С. 137–161.

Финансирование: Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 21-011-44069.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 4

2021

Priest Mikhail Legeev

**Typology of Historical Development:
Persona, Society, Universe.
Research Method**

UDC 930.1(47):27-284

DOI 10.47132/1814-5574_2021_4_137

Abstract: This article is a continuation of the article published in No. 3 of the journal Christian Reading for 2021 [Legeev, Methodius Zinkovsky, 2021, 262–275], which considered the primary foundations of the typology of historical development, rooted in the aggregate mode of action (τρόπος τῆς ἐνεργείας) of the Holy Trinity, directed towards the world and man and law-making history. In this article, an attempt is made to construct a unified typological model of historical processes that takes into account a number of introductory components, primarily such as the trinity of the stages of historical development, as well as the subjects and forces of historical processes and their modes of action (τρόπος τῆς ἐνεργείας), serving as a reflection of the mode of action of the Holy Trinity, and after it the cumulative feat of Christ's earthly ministry, which has a historical and law-like character. On the basis of these introductory notes, a number of models of historical processes are proposed for consideration, both exclusively typological (human history, the history of a community [society]) and a unique character (general history, the history of the Church, the history of the “era of the lost oecumene”). Each model is represented by two ultimate, antithetical paths — the Church and the world. The article calls on the scientific community to think about the prospects for such a typology.

Keywords: theology of history, the way of action of the Holy Trinity, laws of history, progress, regression, historical development, historical processes, freedom.

About the author: **Priest Mikhail Viktorovich Legeev**

Candidate of Theology, Associate Professor, Department of Theology, St. Petersburg Theological Academy.

E-mail: m-legeev@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4756-8202>

Article link: Legeev M., priest. Typology of Historical Development: Persona, Society, Universe. Research Method. *Khristianskoye Chteniye*, 2021, no. 4, pp. 137–161.

Financing: The reported study was funded by RFBR, project number 21-011-44069.

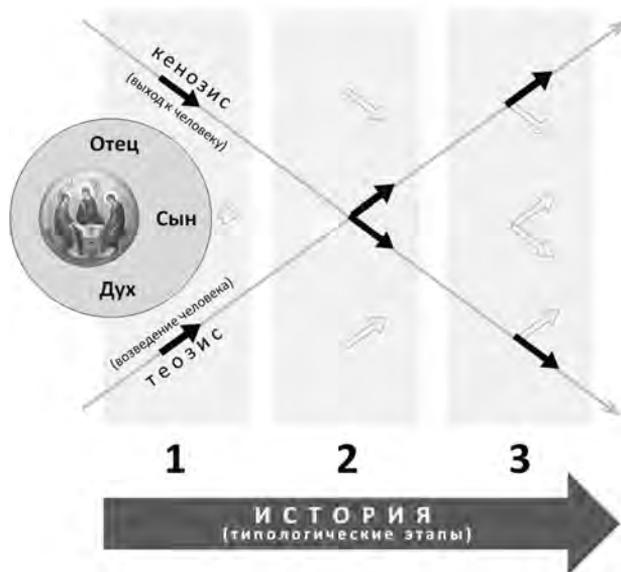
Бог, будучи светом по природе... а по образу бытия — Трисиянным... проявляется в свете по подражанию как Первообраз в образе.
Максим Исповедник, 2019, 53. Вопрос VIII.

Будучи здесь (в истории) действующими, мы достигнем конца веков, когда наша сила и действие достигнут предела (способности) производить.
Максим Исповедник, 2019, 95. Вопрос XXII:7.

1. Введение

В предшествующей статье, посвященной типологии истории, через обращение к святоотеческому материалу был обоснован объемный универсальный характер троического образа действия, являющегося ипостасной характеристикой¹; он состоит в том, что два вектора движения — от Отца через Сына к Святому Духу и от Святого Духа через Сына к Отцу — представляют собой единый и **единовременный «объемный» процесс** постепенного раскрытия Святой Троицы перед человеком и укоренения человека в Боге. На основании полученных выводов была построена двухвекторная графическая модель².

Образ действия Святой Троицы



Согласно этой модели, каждый типологический этап истории человека и человечества в их отношениях с Богом³ оказывается связан со специфически особенным

¹ То есть характеризующего ипостасные отношения Лиц Святой Троицы с человеком на пути человеческой истории.

² Выражения «кенозис» и «теозис», использованные в иллюстрации, имеют антропоморфический характер — они выражают не особенности внутритроицеской жизни, но домостроительные отношения Святой Троицы к человеку и его истории. Терминологии двухвекторной модели в нашей предыдущей статье посвящен отдельный параграф.

³ То есть типологические этапы *начала, середины и конца* (на графике обозначены цифрами «1», «2», «3», ср.: [Максим Исповедник, 1993а, 215–216. I:5]), независимо от того, какой исторический формат будет взят для рассмотрения: история ли всего человечества, взятая

свидетельством Каждого из Божественных Лиц, характерным именно для этого периода:

1. различным образом свидетельства Святого Духа и Отца о Сыне;
2. различным образом свидетельства Сына об Отце и Святом Духе;
3. целостным характером окончания домостроительства Св. Троицы.

В настоящей статье, опираясь на данную двухвекторную модель, мы продолжим исследование типологии исторических процессов, перейдя от троического образа действия, характеризующего участие Бога в истории, к непосредственной «ткани» исторических процессов, формируемой их «историческими силами» — человеком и человечеством, — то есть человеком, взятым в различных формах его организации, начиная от отдельной персоны и заканчивая универсумом человечества.

2. Аспекты исследования исторических процессов

История как путь спасения и, одновременно, путь свободного выбора человека и человечества, трагический в перспективе грехопадения, представляет собой многофакторный и многоаспектный процесс. Однако, при всей кажущейся хаотичности этот процесс даже в негативной своей составляющей (греховной воле людей) законообразуется Богом. Законосообразность истории, имея начальное основание в Самом Боге, простирается далее через Христа к Церкви и через Церковь ко всему миру. Сын Божий «логосами», смыслами всего существующего, связанными с Его ипостасными произволениями (προαίρησις)⁴, организует историю (см.: [Максим Исповедник, 1993а, 215–218 и др.; Легеев, 2019b, 24–26]). Он же, по Воплощению, в образе Своего общественного служения (имеющем троическую типологию) — Своими делами, учением и Жертвой, задает вектор и типологию исторического развития человека и Церкви (см.: [Легеев, 2019а, 44, 434–438]). История Церкви (в разных масштабах своего бытия — от человека до Кафолической Церкви) в собственных ипостасных формах типологически повторяет путь Христа. В свою очередь мир, даже и в отрицании пути Церкви, следует в русле ее исторического развития, что объясняется принципом бессущественности зла⁵. Греховное ослабление сил человека задает смену исторической перспективы, границы которой, однако, не могут выйти за пределы законов истории, — энтропия (угасание) периферийной жизни мира осуществляется в рамках законообразующих воли Бога и образа действия Троических Лиц.

Этот нисходящий ряд как бы «сужающегося» в исторической перспективе диапазона законосообразности⁶ (Троица, Христос, Церковь, мир) должен быть представлен именно ипостасными характеристиками, — ведь именно ипостасное бытие⁷, ипостасная жизнь вершит историю⁸. Но ипостасные характеристики всякой обращенности и взаимодействия и будут представлять собой область образов действия (τρόπος τῆς

в стержнеобразующем пути Церкви Христовой или даже отдельного человека, устремляющегося на своем историческом пути к Богу, а, следовательно, и с Богом.

⁴ Традиционно понятие «логосы» прп. Максима Исповедника отождествляется с Божественными энергиями, однако ряд его текстов дает другое понимание — логосов как ипостасных проявлений творческой деятельности именно Сына Божия (см., напр.: [Максим Исповедник, 2020, 366. Амб. Ин. 10:19]. Как представляется, этот вопрос еще требует своего исследования.

⁵ «Порок усматривается в лишении добра как бы некая *тьнь*, появляющаяся по удалении луча» [Григорий Нисский, 2006а, 18. Гл. 6].

⁶ В конечной перспективе мира, желающего существовать без Бога.

⁷ Под которым мы можем понимать не только бытие отдельных ипостасей, но и всякий вообще образ бытия (τρόπος τῆς ὑπάρξεως), представляющий его, бытия, конкретный организм или организацию. См. ниже.

⁸ История созидается именно историческими субъектами, но не «природой», — именно эту мысль акцентировал о. Г. Флоровский (см., напр.: [Флоровский, 2005, 432–440]), не пролонгируя

ἐνεργείας), или модусов энергии, точно так же, как, с другой стороны, и сами энергии выступают характеристиками обращенности к иному и взаимодействия с ним в отношении уже не ипостаси, но *природы*.



Признавая значение проявления ипостасного бытия как такового (начиная с Троичного) для законообразности истории (т. е. значение τρόπος τῆς ἐνεργείας), можно указать на тройственную роль самого образа действия Святой Троицы в исторических процессах. Так, он будет выступать:

1. **Синергичной реальностью** Божественного, Троического присутствия в историческом процессе;
2. **Сложным прообразом** (имеющим историческое простирание) формируемых историческими субъектами процессов – парадигмой образов действия человека и человечества, уподобляющих себя Богу в историческом становлении⁹. В этом отношении он будет связан также с образом общественного служения Христа, который, в свою очередь, также прообразует пути человека и человечества;
3. **Внешними границами**¹⁰ деятельности мира, устремленного в своем историческом движении от Бога¹¹.

Итак, согласно такому пониманию, образ действия Лиц Святой Троицы не только направлен к человеку и его истории, не только выступает **источником** пути человека к Богу; он выступает также **образом** по отношению к тем процессам, которые происходят в самом человеке в его историческом простирании и развитии. И не только

ее, правда, до представления об **общих** характеристиках именно ипостасного (т. е. **конкретного**) плана. Такая пролонгация нам будет важна, как мы покажем ниже.

⁹ В качестве таковых исторических субъектов могут быть рассмотрены, например, Кафолическая Церковь, церковные общины, Ветхозаветная Церковь, а также и отдельные персоны «человека как Церкви». См.: [Легеев, 2019а, 402–431].

¹⁰ И в этом смысле также еще более далеким прообразом, представляющим как бы «тень образа», ср.: [Легеев, 2019а, 616–619].

¹¹ Деятельность которого охватывается универсумом «земного града» как целого, богоборческими сообществами (например, ересями и расколами) и персонами.

образом «благого пути», но и образом «недостойного», «*тенью образа*», если опираться на терминологию малоазийской богословской школы (см.: [Легеев, 2019а, 616–623]).

Здесь надо заметить, что представление о *прообразовательном* значении τρόλος τῆς ἐνεργείας Святой Троицы по отношению к таковым же ипостасным проявлениям, но уже в тварном мире, основано на той мысли, что и Сама Святая Троица есть Первообраз человека (ср.: Быт 1:26); т. о., закономерно, чтобы и проявления прообразуемого (т. е. образы действия человека) были отображением проявлений Первообраза.

Результатом сказанного может быть построение исторической модели, пока имеющей самый общесхематический и даже условный характер.

Общая схема «типологической модели»



Для практического ее наполнения надо еще выяснить ряд вопросов.

3. Субъекты и «силы» исторических процессов

Первый из них: какие исторические силы могут быть представлены в данной модели?

При этом необходимо учитывать то, что в каждом конкретном случае (построения соответствующего графика, относящегося к тому или иному историческому процессу) речь должна идти о такой общности исторических сил¹², которая образует реальное органическое единство¹³, например — персона, социум, церковная община, универсум мира или Кафолическая Церковь как единое и неделимое целое; всякий процесс должен быть рассмотрен, прежде всего, как *процесс целого* и уже потом — как процесс, формируемый внутренними ему силами. Отношение такой общности к ее составным

¹² Условные цифры «1», «2», «3» в вертикальной координате.

¹³ Здесь мы устойчиво используем понятие «образ бытия» (τρόλος τῆς ὑπάρξεως), см. об этом ниже.

частям во внецерковном мире будет иметь своим образом таковое же отношение (общности к частям) в Церкви¹⁴, а соответствующее отношение в Церкви иметь своим образом — отношения внутритроичные, несмотря на то, что ко Святой Троице, конечно, мы никоим образом не можем прилагать понятия «частей» и «целого». Все это составляет базовые положения иерархической модели Церкви и сопутствующих выводов, которые были изложены нами ранее в ряде работ (см.: [Легеев, 2018, 98–128; Легеев, 2019, 402–431; Легеев, 2020, 31–40; и др.]).

Итак, в каких смыслах мы можем говорить о силах исторических процессов? Или каковы собственно исторические силы, «руслом» для деятельности которых служит присутствие в мире Святой Троицы?

3.1. В макропроцессах

Ранее мы уже представляли наиболее общую классификацию таких «исторических сил», относящихся к *макромасштабу* исторических процессов, — классификацию **субъектов исторических процессов**, основанную, прежде всего, на историко-богословских построениях святых I–IV вв., а затем и особенно — блж. Августина Иппонского [Легеев, 2019, 171]. Она может быть представлена следующей зеркально-троичной моделью¹⁵.



¹⁴ См. ниже, п. 3.1. статьи.

¹⁵ О недооценке категории «ипостасного» в прошедшем столетии по отношению к экклезиологии и ее сателлиту — богословию истории — мы уже писали неоднократно (см., напр.: [Легеев, 2019а, 325–329]). Анализ этой проблемы, проведенный интегрированно с решением некоторых других задач современного богословия (прежде всего, связанных с усилением напряженности внутри Православной Церкви между ее поместными частями — Русской и Константинопольской Церквями), приводит к концептуальному представлению об ипостасных формах бытия человека. Святоотеческое понятие **«образ бытия»** (образ существования, греч. τρόπος τῆς ὑπόστασεως), требующее своего дальнейшего толкования и уточнения внутреннего содержания, может быть определено как **«ипостасная реальность»**, не тождественная «ипостаси», но включающая ипостась как частный случай более общего содержательного объема. В рамках представления иерархической модели Церкви нами были предложены следующие частные случаи, подпадающие под обобщающую их категорию «образа бытия»: **кафолический**, или кафолически-ипостасный, образ бытия — Кафолическая Церковь; **синаксисо-ипостасный** образ бытия — общинное бытие Церкви, возглавляемое иерархией, взятое в любом его масштабе, от местной до Поместной Церкви; **ипостась**, или лицо, — отдельный человек

Здесь стоит сделать несколько общих замечаний, касающихся понятия «субъект истории».

Определение понятия «образ бытия» (τρόπος τῆς ὑπόστασεως) как органической ипостасной реальности, включающей в себя ипостась как один из частных случаев¹⁶, ставит нас перед следующей проблемой. Со времен каппадокийского богословия богословские понятия «ипостась» и «лицо» неразрывно связаны друг с другом, сохраняя, тем не менее, — каждое — свои изначальные смысловые особенности¹⁷. Расширив и уточнив значение понятия «образ бытия» и соотнеся его с понятием «ипостась» (как со своим частным случаем), мы оказались перед вопросом соотношения его также и с понятием «лицо», которое, в свою очередь, связано с понятием «ипостась».

Прежде всего следует заметить, что вся святоотеческая мысль несомненно утверждает, что *лишь ипостась есть лицо* (и наоборот, но никак не совокупность ипостасей или лиц), вопреки, например, мнению прот. Сергия Булгакова, в триадологии усваивавшего понятие «лица», помимо каждой из Ипостасей Святой Троицы, также и всей Троице в целом [Булгаков, 1928, 39–44 и др.]. Святая Троица, также как и Ее отображение — Церковь, не есть ни ипостась, ни лицо, будучи взяты как целое. Это верное замечание привело, тем не менее, о. Георгия Флоровского, а за ним и митр. Иоанна (Зизиуласа) к неверным выводам, и выводам именно в области экклезиологии: в Церкви (которая есть образ Троицы), — мыслили они, — мы можем признавать лишь ипостась и лицо Христа за ее собственные, поскольку нет и не может быть некоторой иной и непосредственной ипостаси¹⁸ и лица самой Церкви как целого (см.: [Флоровский, 2000, 195; Иоанн Зизиулас, 2006, 50, 130]). Такая позиция ведет в ее конечном развитии к фактическому отрицанию самостоятельности Церкви¹⁹, а в сочетании с пониманием того, что ипостась Христа есть Божественная, единая от Трех во Святой Троице, к далеко идущим ошибочным выводам как экклезиологического, так и триадологического характера.

Напротив, признание Кафолической Церкви *особым* образом бытия (кафолически-ипостасным), отличным от такого образа бытия, как ипостась, ведет к признанию:

1. автономности, самостоятельности обеих;
2. перихорестических связей между ними;
3. включенности второго в первое (т. е. отдельного лица церковного члена в Церковь, также как и Лица Христа в Церковь) [Легеев, 2019а, 420–425].

Итак, признавая Кафолическую Церковь за реальный организм и особый образ бытия (хотя и не ипостась), то есть за объективную органическую *реальность*²⁰, мы, по аналогии²¹, должны признать ее не просто реальностью, но и действительным *субъектом истории*, наделенным такими чертами, которые традиционно усваивались понятию «лица» — открытость иному, способность к общению и проч.²² Согласно

как Церковь [Легеев, 2019а, 331–332, 420–425 и др.]. Отдельно можно указать на триипостасный образ бытия — образ бытия Святой Троицы, а также на возможность дублирования ипостасной структуры Церкви в формах ипостасной организации пребывающего за ее пределами, а в определенной перспективе — враждебного Церкви мира [Легеев, 2019а, 168–174, 370–374].

¹⁶ См. предыдущую сноску.

¹⁷ Ипостась — реально и конкретно существующее; лицо — обращенное к иному, пребывающее в общении.

¹⁸ Хотя прп. Максим Исповедник и употребляет выражение «ипостась Церкви» [Максим Исповедник, 1993b, 159]; это выражение, как мы полагаем, имеет у него значение «ипостасная реальность».

¹⁹ Тогда как уже в Священном Писании мы встречаем образы, свидетельствующие как раз об обратном: Еф 5:22–32; Откр 21:2, 9 и др.

²⁰ Ипостасную реальность.

²¹ Сопряжения понятий «ипостась» и «лицо».

²² При этом, понятие «лицо» оказывается таким же частным случаем по отношению к данному понятию «субъект» (субъект отношений), как и понятие «ипостась» по отношению

этой мысли, ни Церковь, ни община, ни — в развитии этой мысли — какая-либо общность мира, не являясь лицом, может выступать подлинным действующим²³ субъектом исторических процессов.

3.2. В микропроцессах

Однако при исследовании исторических процессов мы не можем ограничить спектр рассматриваемых исторических сил вышеобозначенными субъектами истории. Происходящее внутри отдельной человеческой ипостаси имеет свой исторический срез, более того, динамика внутренних человеку сил будет во многом типологически отражать происходящее на макроуровне истории. Мы столкнемся здесь с иной картиной и иными проблемами, но, при этом, с той же типологией.

И здесь стоит сделать также некоторые замечания общетеоретического характера.

Прежде всего, заметим, что в церковной мысли можно обозначить два подхода, или акцента, к характеристике взаимоотношений ипостасного и природного, ипостаси и природы. Эти подходы следующие, в определенном смысле они дополняют друг друга:

1. Природа есть некая сама по себе «**идеальная форма**», которая в реальном бытии всегда имеет облик ипостаси; в этом смысле ипостась оказывается в некотором смысле «тождественной» (ср.: [Софроний Сахаров, 2009, 100–101]) своей природе (в значении способа ее выражения и существования²⁴), однако ипостась есть не просто та или иная реальность природы, но способна к восприятию иного (по природе или энергии). В этом отношении можно говорить о двух совершенно различных планах природного и ипостасного как о планах «существующего» и «реально, или конкретно, существующего».
2. В контекстах христологии, эkkлезиологии и антропологии природа также может пониматься как своего рода «**составной элемент**» ипостаси, которая, хотя и является ее выражением, но не сводима к ней и способна «выходить за ее пределы».

Каждый из этих подходов может иметь некоторые ошибочные следствия, будучи взятым в своем отрыве от другого. Так, при чрезмерной акцентуации второго, «домостроительного» подхода, составные «части», или силы, природы человека — дух, душа и тело — могут пониматься *исключительно как природные компоненты*, входящие в человеческую ипостась вместе с обоживающими Божественными энергиями, само же понятие ипостасного будет усвоено исключительно лицу человека как целого.

Но природа в ипостаси не есть лишь «одно в другом», взятые как меньшее и большее, а — иной срез, аспект существования. А если она есть *иной срез*, то наличие сил композитной природы в конкретном человеке (духа, души, тела) не отменяет необходимость признания в нем не просто конкретно существующей природы, но и некоего внутреннего, не только воипостасного²⁵, но и прямо ипостасного плана, связанного с этими природными силами. Поэтому, когда мы говорим о *всей* воипостасной природе *всей* человеческой ипостаси, то мы говорим об этом ином срезе существования, но также, когда мы говорим о какой-то части этой композитной природы, существующей в человеческой ипостаси, мы должны иметь в виду некоторую ипостасную реальность (т. е. реально существующее, образ бытия (τὸ βίον τῆς ὑλάρξεως)), включенную в ипостась — некоторое **воипостасное ипостасное**. Это «воипостасное ипостасное»

к понятию «образ бытия».

²³ Т. е., в данном случае, имеющим свой уникальный образ действия.

²⁴ И именно в этом смысле выражение «способ бытия» будет иметь значение более узкое, а не более широкое, по отношению к понятию «ипостась».

²⁵ Т. е. включенного в ипостась.

будет связано как со своей ипостасью (по образу части и целого), так и с собственной природной силой, *конкретным образом бытия* которой оно и является²⁶.

Таким образом, рассматривая внутренний план происходящих в человеке исторических процессов, мы должны исходить из функционирования и взаимоотношения этих внутренних ипостасных сил, которые *не являются субъектами* исторических процессов (т. е. не обладают самостоятельностью в полном смысле этого слова, в отличие от ипостаси или ипостасных макросубъектов, таких как Церковь), но, тем не менее, играют важную роль в этих процессах.

Отношения таких ипостасных сил между собою будут иметь некоторые типологически сходные черты с отношениями на макромасштабе ипостасного бытия. Прежде всего, образцовыми здесь выступают отношения экклезиологического плана (происходящее в мире является лишь своеобразным их отражением²⁷):

1. Каждый иерархический уровень (внутри микромасштаба, как и внутри макромасштаба) связан с другими перихорестически, так что и обладает определенной степенью автономии²⁸, и, вместе с тем, будучи соединенными друг с другом, они обладают иерархическими связями, имеющими определенный характер, которые обеспечивают согласованную жизнь целого.
2. В ипостаси воипостасный дух человека есть «престол» его ипостасности [Лосский, 2013, 304], но не сама ипостась. Ипостась есть именно целое человека, объединяющее свои внутренние, воипостасные «элементы», объединяющее в том числе и Божественные энергии, но не сводимое к ним и не выступающее их простой суммой. Лицо, или ипостась, человека есть таинственная реальность, самостоятельный субъект общения, действующий всей совокупностью своих внутренних «сил» и их связей, но не отождествляемый ни с одной из них. Так и в Кафолической Церкви Христос есть ее Глава, но Его ипостась не тождественна ипостасному бытию самой Церкви. Как Кафолическая Церковь объединяет в себе свои внутренние «силы» — части (общины) и члены (человеческие ипостаси), будучи несводимым к их простой сумме целым, также и отдельное лицо человека объединяет в себе свое *воипостасное ипостасное*, будучи несводимым к нему.

Итак, ипостасная реальность (или образ бытия, τρόλος τῆς ὑπόρξεως), выражающая природу человека, помимо существования в форме ипостаси²⁹ может представлять масштаб больший или меньший, чем ипостась:

- макросубъект;
- микроипостасная реальность, или воипостасное ипостасное.

В обоих случаях она будет иметь перихорестическую связь с ипостасью через включение одного в другое: ипостаси в синаксисо-ипостасный или кафолический образы бытия, с одной стороны, или воипостасного ипостасного в ипостась, с другой.

²⁶ При этом такое «воипостасное ипостасное» должно иметь типологически такое же отношение к своей природной силе (т. е., например, конкретный ум человека — к человеческому уму как таковому и т. д.), какое имеет ипостась к своей природе. Если ипостась человека способна воспринимать Божественную энергию и соделывать ее собственным, ипостасным достоянием, то и воипостасное ипостасное будет способно к тому же: способно к обожению не просто ум, душа и тело, а конкретный ум, конкретная душа и конкретное тело конкретного человека. Обоживается всегда ипостасное, а природа обоживается — уже *в ипостасном*.

²⁷ По образу «оригинала» и «копии», ср.: [Тертуллиан, 2004, 378]; см. также: [Лереев, 2019а, 370–374].

²⁸ Хотя мы и не можем утверждать совершенной независимости, например, человеческого духа от тела, или, тем более, наоборот, говоря о процессах, протекающих внутри человека.

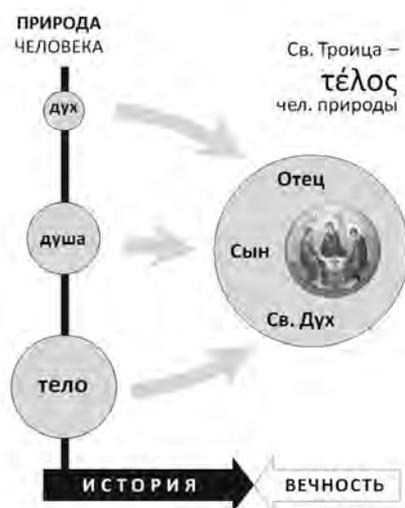
²⁹ Что является традиционным предметом каппадокийского богословия.

4. Святая Троица как Первообраз исторических сил

Следующим важным вопросом на пути построения универсальной типологической модели исторических процессов стоит понимание того, каким образом Святая Троица выступает прообразом устройства человека — как в отношении его природы³⁰, с одной стороны, так и в отношении его ипостасного (макроипостасного) устройства, с другой.

4.1. Святая Троица как Первообраз природы человека

Линия оригенизма в лице ее важнейшего представителя Евагрия Понтийского дает следующую корреляцию между образом действия Лиц Святой Троицы (и даже Самими Лицами) и человеческой природой, акцентируя внимание на *конце истории* [Евагрий, 2009, 484 и др.]; эта корреляция, как кажется, наиболее систематически обозначена из всех имеющихся исторических церковных свидетельств:



Святая Троица выступает здесь очевидно не только *τέλος*-ом, но и прообразом природы человека. Характерная для оригенизма идея замыкания «кольца истории», своеобразный исторический детерминизм, накладывает свой отпечаток и на проблему исторической соотнесенности природы человека со Святой Троицей в их исторических (и даже метаисторических — для Евагрия) взаимоотношениях. Однако, откинув как детерминистический компонент³¹, так и идею конечного распада человека³², составляющие, собственно говоря, суть оригенизма как ереси, мы увидим здесь развитие некоторых граней каппадокийского учения, примененное к области аскетического богословия³³.

³⁰ Вопрос об устройстве природы человека, как мы показали выше, при рассмотрении реальных исторических процессов «автоматически» переходит в вопрос о его внутриипостасном функционировании, — *воипостасное ипостасное* представляет собой своеобразный слепок с внутриприродного устройства человека, и именно оно выступает реальными силами исторических процессов, протекающих в человеке.

³¹ С идеей о всеобщем спасении в качестве его необходимого следствия.

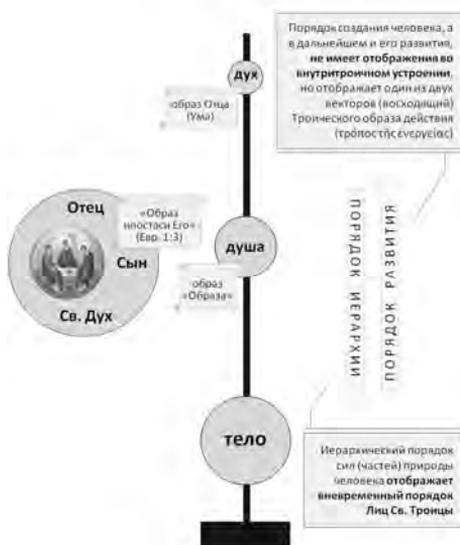
³² Парную с Оригеновой идеей начальной композитности природ как следствия греха.

³³ При всей ошибочности оригенистического понимания взаимоотношений человека и Бога в целом, традиция аскетических разработок Евагрия в своей позитивной, очищенной от ложной составляющей, части будет впоследствии усвоена прп. Максимом Исповедником и другими святыми отцами.

Так, у свт. Григория Нисского, наиболее ясно выражающего общий план каппадокийского богословия в применении к учению о человеке, мы находим мысль о соответствии «совершенного человека» «совершенной Троице». Этот онтологический императив становится предпосылкой и внутренним двигателем исторического развития человека на его пути к Богу: именно вера во Святую Троицу формирует образ обновленной природы человека [Григорий Нисский, 2006b, 180–181; ср.: Григорий Нисский, 2006a, 54. Гл. 39]. Свт. Григорий здесь далек еще от каких-либо прямых сопоставлений, обращая внимание лишь на исторический процесс восстановления в целом павшего человека от всей Троицы, но не рассматривая место и функции в этом процессе его природных сил. Однако у него можно встретить и прямой отсыл к подобию человеческого ума (духа) Уму Божию [Григорий Нисский, 2000, 25, 41, 67] (образ, традиционно относимый в каппадокийском богословии к Лицу Отца³⁴). Уму человеческому как «образу» Божию (и вместе с тем носителю подобия Божественной природы), согласно мысли свт. Григория, последует душа человека — «как бы образ образа» [Григорий Нисский, 2000, 50. Гл. XII]³⁵; эти слова могут быть истолкованы в двух смыслах: в значении соотнесенности души с духом человека (как образом Божиим) или с Сыном Божиим (Который есть «образ ипостаси» Отца (Евр 3:1)); так или иначе, в своей природной сложности, вместе с телом, душа человеческая отображает уже *Троицкий Первообраз* Божественных Лиц.

Косвенно подтверждает эти мысли и представленное у свт. Григория реверсированное последование «трех природ» человека (тела, души и духа³⁶), иллюстрирующее процесс его творения: создаваемая Богом «природа (человека) как бы из ступенек... совершает *путь восхождения* от самого малого к совершенному (то есть от тела к уму (духу))», после чего «в словесном (т. е. в уме), заключаются и остальные (природы)» [Григорий Нисский, 2000, 34. Гл. VIII]. Путь «исторического» создания³⁷ типологически соответствует здесь пути дальнейшего исторического вызревания человека и восхождения его к Богу. Само творение человека, хотя и действительно совершалось

ПРИРОДА ЧЕЛОВЕКА



³⁴ Но может обозначать также и свойство Божественной природы.

³⁵ Ср.: «Зеркало зеркала» [Григорий Нисский, 2000, 49].

³⁶ Свт. Григорий Нисский употребляет здесь, помимо этой терминологии, ряд аналогий: [Григорий Нисский, 2000, 33].

³⁷ В течение шести дней творения.

в восходящем порядке от тела к духу, однако в замысле Божиим имело обратный порядок, — двухвекторность этой последовательности коррелирует с двухвекторностью домостроительного обращения Божия к человеку³⁸, которое, в свою очередь, отображает таинственные отношения между Лицами Святой Троицы, включая сам порядок Троических Лиц.

Подобные сопоставления между внутренним устройством природы человека и Святой Троицей можно встретить и в позднейшей святоотеческой мысли (см., напр.: «Мысль (человеческая) соответствует в Боге Отцу, слова — Сыну, дела — Духу Святому всесовершенному» [Иоанн Кронштадтский, 64. 1:208])³⁹.



Как представляется, эта схема может иметь и реверсивную интерпретацию, которая также может быть использована для построения некоторых исторических моделей.

4.2. Святая Троица как Первообраз ипостасного бытия человека

Движение от персонального к католическому представляет собой путь внутреннего развития человека как Церкви, представляет его историческую задачу. Начинаясь с особого и действующего «снизу» — в теле церковном, то есть в человеке, участия Святого Духа, собирающего церковных членов, этот путь заканчивается измерением католичности, усвоенным по причастию отдельными человеческими ипостасями, — то есть приведением всех к Отцу (1 Кор 15:28).

³⁸ Которая выражена в совокупном образе действия (τρόπος τῆς ἐνεργείας), имеющим объемный характер. См. подр.: [Легаев, Мефодий Зинковский, 2021, 262–275].

³⁹ Есть и другие приводимые святыми отцами сопоставления, представляющие уподобление Святой Троицы и умопостигаемой части природы человека. Например, соотношение человеческих ума, слова, духа с «Умом, Словом, Духом... (как) прообразующим Образом» [Максим Исповедник, 2020, 265. Амб. Ин. 7]; ср. с человеческими «умом, словом, душой», или «умом, разумом, душой», отображающими Троицу [Симеон Новый Богослов, 2017, 24, 122. Слово богосл. 2, нравст. 3].

Этот же самый путь священной истории (и вообще всякой истории, взятой в ее священном аспекте), будучи взят как путь целого — всецелой Церкви, — будет представлять собой уже не развитие, понятие как очищение от греха и стремление к обожению и духовному совершенству, но как христоподобный в самом высшем смысле путь изначально всецело кафолического в христоподобном же безгрешном и спасительном для перихорестически содержимых в Кафолической Церкви ее общин и членов раскрытии потенции человеческой природы и человеческого ипостасного бытия.

Кафолическая Церковь, возглавляемая Христом, по образу Троицы, возглавляемой Отцом (ср.: [Василий Великий, 2008, 284. Кн. IV])⁴⁰, выходит навстречу каждому человеку и всему миру, чтобы всех привести Духом Святым к себе, ко Христу и ко Отцу. Она есть отображение всей Святой Троицы; ее же Глава — Христос — «образ ипостаси» Отца (Евр 1:3), — *это взаимоотношение (Христа и Церкви) являет в себе отображение взаимного отношения Отца и всей Святой Троицы.*

В следующем изображении представим некоторую корреляцию ипостасного устройства Церкви (а значит, и Человека, см.: [Легеев, 2019, 328–329]) со Святой Троицей, не претендуя, однако, на какую-либо безальтернативность и полноту раскрытия данного вопроса, но, скорее, имея в виду его практическое значение для дальнейшего построения исторических типологических моделей.



Соотношение природного и ипостасного⁴¹ в человеке (то есть и в человечестве) будет выглядеть, т. о., следующим образом:

⁴⁰ Приводимое нами ниже выражение «Отец как Первообраз Троицы» основано на следующих мыслях святых отцов: «Образ Божий — Христос... образ же Сына — Дух» [Василий Великий, 2008, 296. Кн. V]; «Образ Отца есть Сын, образ же Сына — Дух Святой» [Симеон Новый Богослов, 2017, 127. Слово нравств. 3].

⁴¹ А вслед за тем и некоторое соотношение макро- и микромасштабов в устройении человека и человеческого, учитывая вышеизложенное о «воипостасном ипостасном».



Сами именования, используемые начиная с ап. Павла: «Глава Церкви» (Еф 5:23), «тело Церкви» (Кол 1:18), ср. также «душа Церкви»⁴², свидетельствуют о такой типологической связи.

5. Путь земного служения Христа и его значение для типологии истории

Отдельно следует сказать о пути земного служения Христа, выступающего непосредственной парадигмой исторических процессов, совершаемых человеком и человечеством. Хотя образ действия Святой Троицы в целом (τρόλος τῆς ἐνεργείας) прообразует процессы, совершаемые в человеке и его истории, однако именно путь Христа — не только Бога, но и человека — становится *непосредственным образцом для подражания*, доступным нашему восприятию, в человеческой истории.

Прежде всего, он сам, путь земного служения Христа, отображает в себе выход всей Троицы к человеку, представляет собой некий слепок с процессов, характеризующих Троическое Откровение в целом. Но, будучи не только Богом по природе и ипостаси, но и человеком по природе, Христос связывает в самом Себе (ср.: 1 Тим 2:5) Святую Троицу и человека — пролагает, таким образом, пути истории человеческой⁴³. Его земной путь становится парадигмой всякого святого пути⁴⁴, вслед же за тем и всякого вообще пути человека.

Так, Христос для Своих членов, для Церкви в целом, выступает в трояком отношении, как Он и Сам говорит: «Я есмь путь и истина и жизнь» (Ин 14:6). Он есть:

1. *Образ для подражания,*
2. *Образ и источник единения,*
3. *Таинственная реальность совместной жизни в Боге.*

⁴² Иерархия Церкви «имеет к другим (церковным членам) такое же отношение, как душа к телу» [Григорий Богослов, 2010, 28. Гл. 3].

⁴³ «Нет ничего более объединяющего, чем Он» [Максим, Исповедник, 2020, 200. Амб. Фоме 4:8].

⁴⁴ Причем простираясь в этом отношении не только в будущее, но и в прошлое. Ср.: [Пастырь, 2003, 298. 3:9:16].

Это тройственное значение для нас Христа имеет, прежде всего, именно историческое простираие; Его общественное служение представляет типологические этапы, последовательно раскрывающие человеку значение Его подвига (см.: [Легеев, 2019а, 44–45, 434–438]). Вместе с тем весь подвиг Христов, каждая новая его ступень представляет собой не просто «смену парадигмы», но открытый человечеству накопленный опыт «пути спасения»⁴⁵.

Здесь также следует сделать некоторое общее замечание.

Если мы говорим о делах, или словах, или Жертве Христа, то *в природном смысле* все это есть дела, слова и жертва человеческие, Его человеческой природы (ведь именно ею Он их совершает). Но *в ипостасном смысле* все это есть дела, слова и жертва самого Христа, Его Божественной Ипостаси. И именно в этом последнем смысле мы можем говорить о «воипостазировании» (а точнее будет сказать — *воображении* [Легеев, 2019, 469–471]) энергий человеческой природы Христа — усвоении их в образ Его Божественного действия (τρόλος τῆς ἐνεργείας), который выражает Его произволение (προαίρεσις), представляемое и предстоящее человеку в виде Его «логосов» начала, середины и конца⁴⁶. Используя терминологию прп. Максима Исповедника, как *логосы* человека, исходящие от Сына Божия, так и *тропосы* (способы) их осуществления, принадлежащие уже человеку, представляют собой — равно — ипостасные характеристики. Это дает нам понимание того, почему именно образ действия (τρόλος τῆς ἐνεργείας) сохраняет свои лидирующие позиции в формировании типологии исторических процессов⁴⁷. Тройственная историческая задача ипостасной реализации человека — в подражании [Игнатий Антиохийский, 2003, 336, Еф. 10 и др.], уподоблении Христу [Игнатий Антиохийский, 333, Еф. 4; 343, Магн. 7], единении



⁴⁵ Где, например, Крестная Жертва Христова (продолженная как Евхаристическая бескровная Жертва) может быть осмыслена не только как таинственное единение человека с Богом, но также, вместе с тем, как образ и источник, взятые в более высоком смысле и значении, чем если бы они были рассмотрены только как предвещающие эту Жертву «исполнение заповедей» и «кинония уподобляющего Христу единения церковной общины».

⁴⁶ У прп. Максима Исповедника они представляются в разных форматах, сохраняя неизменно эту общую последовательность — начала, середины и конца.

⁴⁷ О взаимном отношении понятий «προαίρεσις» (произволение), «γνώμη» (сознательный выбор), «λόγος τῆς φύσεως» (логос природы), «τρόλος τῆς ἐνεργείας» (образ действия) см. также: [Легеев, 2019b, 24–26].

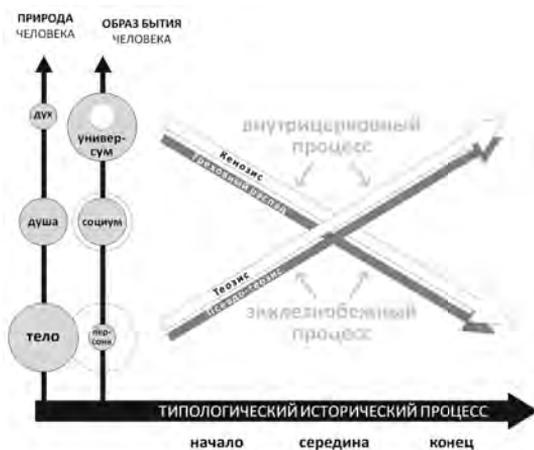
с Ним [Игнатий Антиохийский, 340, Еф. 20]⁴⁸; будучи выражена на языке догматического понятийного аппарата, она состоит в таком историческом выборе (γνώμη) человека, в котором осуществится его соединение с логосом его собственной природы (λόγος τῆς φύσεώς), явленным Христом.

Прилагая нашу общую графическую схему к реалиям исторического пути Христа, получаем следующую модель⁴⁹.

6. Универсальная историческая модель

Итак, рассмотрев общие вопросы об исторических силах и их отношении ко Святой Троице как собственному прообразу, мы можем предложить следующую универсальную модель для анализа исторических процессов. Экклесиологический и экклезиобезный процессы, происходящие в истории, представленные в данной модели, являют в себе предельную полярную фокусировку, так сказать, наиболее чистый вид осуществления исторических законов; «серая» ткань истории при разложении ее на составные «элементы», охватывается этими процессами (ср.: Мф 12:30; Лк 11:23; Мф 10:34 и др.).

Применение этой модели к различным масштабам истории и форматам исторических процессов будет очевидно иметь свои особенности.



Данная универсальная типологическая модель представляет своего рода шаблон, на базе которого можно осуществлять более широкое моделирование, применяя различные методики:

1. Построение модели, когда в качестве исходных данных берется **типологический период сам по себе** — личной или локальной (локального исторического субъекта⁵⁰) истории, и рассматривается в своем типологическом простирании, с типологическим вводом всех исходных данных.
2. Построение модели, когда в качестве исходных данных берется некий **исторически значимый и четко классифицируемый период всеобщей истории** (периоды священной или церковной истории⁵¹ автоматически выступают

⁴⁸ См. также о тройственной задаче человека, систематически выраженной в богословии сщмч. Игнатия Антиохийского: [Легеев, 2015, 76–83].

⁴⁹ Именно этот путь изображен выше в рис. «Общая схема „типологической модели“» под номером 2.

⁵⁰ Например, общины.

⁵¹ В отношении Кафолической Церкви.

и периодами всеобщей, то есть универсальной истории) для рассмотрения общих исторических смыслов данного периода и характеристики образа действия действующих в нем исторических сил.

3. Построение модели, когда в качестве исходных данных берется некое **явление, имеющее свою конкретную историческую локацию** (с гипотетически предполагаемым локальным местом в общеисторическом процессе⁵²).
4. Построение модели, когда в качестве исходных данных берется некий период всеобщей истории и рассматривается не сам по себе (как в п.1), а как **конкретное историческое поле деятельности внутрилежащих типологических субъектов** истории — локальных (общин, социумов) или персон.
5. Построение модели, когда в качестве исходных данных берется некий конкретный и значимый для общеисторического процесса **период локальной истории**⁵³.
6. Построение модели, когда в качестве исходных данных берутся **коррелируемые друг с другом иерархические последовательности исторических сил** (субъектов истории и воипостасных сил природы человека), представляющих вертикальную координату, с целью установления вертикальных типологических связей между различными масштабами исторических процессов.
7. Построение модели, когда в качестве исходных данных берется некий **процесс, представляющий собой аспект деятельности** человека, социума или универсума (например, общегносеологический процесс, научный, педагогический).
8. Возможны методики, сочетающие в себе вышеперечисленные.

В качестве примеров рассмотрим первые две из обозначенных методик, применив их к наиболее ключевым позициям исторических процессов (см. рис.).



Здесь следует заметить, что типологические процессы, представляющие путь развития персоны или общины (социума), имеют своим прообразом конкретные

⁵² Явление может иметь свои исторически на практике очерченные границы, что, однако само по себе еще не является доказательством того, что эти границы заданы историческими смыслом и логикой самого явления, а не являются результатом вторичных причин, и данное явление, например, не будет возобновлено в будущем. Если будет доказано с помощью историко-богословского моделирования определенное историческое место данного явления, то в этом случае его можно считать локально обусловленным и невозобновляемым. Характерным примером такого явления и, соответственно, подхода можно считать Вселенские Соборы и, соответственно, гипотезу об их исторически локальном значении; см. об этом: [Легеев, 2019а, 260–263].

⁵³ Напр., истории Русской Церкви, истории Константинопольской Церкви.

уникальные (не типологические) процессы⁵⁴, составляющие историю ветхозаветного времени. Так, израильский ветхозаветный народ, будучи явлением единственным и уникальным, представляет собой исторический прообраз церковной общины, которая есть явление уже типологическое. Такой же уникальный исторический процесс представляет жизнь древнейших праведников или, напротив, грешников — отдельных персон, прообразующих человека как Церковь или человека мира. Основание такого понимания мы имеем в классификации блж. Августина Иппонского [Блж. Августин, 2020, 506–507. 10:32].

7. Типологические процессы

Рассматривая Церковь и мир, мы столкнемся с проблемой внутренней типологии исторических процессов, протекающих в отдельном человеке или человеческой общности (социуме, общине), то есть не только с проблемой «вертикальной» типологии, соотносящей Церковь или мир со Христом и Святой Троицей, но и с проблемой «горизонтальной» типологии — поиска общего среди различных персон или различных социумов. Эта проблема состоит в следующем. Образ действия отдельного человека представляет собой, как и сама персона человека, уникальное явление; в определенном смысле эта мысль может быть пролонгирована и на социум. Но что же тогда представляют собой *общие* характеристики *уникального* в историческом процессе? Почему они не будут отнесены исключительно к природному (сущностному) плану, что, казалось бы, напрашивается из очевидной аналогии каппадокийского богословия: общее относится к сущности; конкретное/уникальное — к ипостаси/лицу?

Ответом здесь может быть признание уникальным самого общего характера того или иного исторического пути. Ведь представляемые нами модели выражают лишь некие предельные характеристики, некие полярные «точки», между которыми протекает вся многообразная действительная жизнь человека. В реальной жизни мы не встретим ни абсолютного праведника, ни исключительно грешника, но скорее человека, жизнь которого будет «в общем и целом», да и то далеко не всегда, протекать по руслу тех законов, которые отражены в этих «общих характеристиках уникального».

В любом случае, как представляется, моделируя типологические процессы, мы имеем дело как с явлениями сущностного, так и ипостасного порядка, о чем мы уже писали выше в параграфе, посвященном «воипостасному ипостасному».

7.1. Особенности исторического развития человека

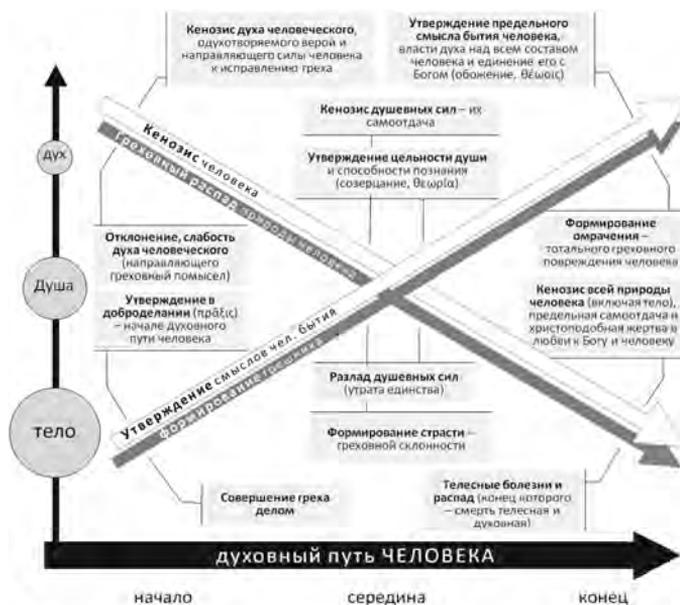
Если основанием типологии исторических процессов в целом выступает Троицкий образ действия, то при применении этой *общей теории* к построению тех или иных *исторических моделей* становится необходимым оттолкнуться от какой-либо практической методологии, ясно и устойчиво представленной в святоотеческой мысли. Очевидным вариантом такой методологии выступает представление о духовном пути отдельного человека — идеальная схема исторического пути персоны, идущей к святости.

Этот путь имеет два измерения:

1. «восходящее» — выражаемое традиционной аскетической схемой «πράξις, θεωρία, θέωσις»;
2. «нисходящее» — могущее быть выраженным словами ап. Павла: «Теперь пребывают сии три: вера, надежда, любовь; но любовь из них больше» (1 Кор 13:13).

⁵⁴ Которые, впрочем, также имеют типологический характер в широком смысле этого слова, то есть в плане наиболее общей типологии, основаниям которой и посвящена настоящая статья.

Путь развития греха дает обратную картину, как со стороны «восходящего» процесса *власти плоти* в человеке, так и со стороны «нисходящего» процесса, запускаемого *упадком человеческого духа*, принятием прилогов, началом злых помыслов и т. д. [Амвросий Ермаков, Легеев, 2017, 110–111].



Вместе путь праведника и путь грешника представляют собой типологии синергии или, напротив, псевдоморфозы синергии человека со Христом (ср.: [Ипполит Римский, 2008, 213–214. VI]).

7.2. Особенности исторического развития социума

Историческое развитие социума как локальной общности в своих предельных формах представляет собой внутренний путь утверждения церковной общины, соделывания общины «как бы одним Христом» [Игнатий Антиохийский, 2003, 343. Магн. VII], а также — в варианте исторической антитезы — экклесиоборческими формами противопоставляющих себя Церкви девиаций: парасобраний, расколов и ересей [Иринеи Лионский, 2008, 394–395; Василий Великий, 2009, 695].

Путь церковной общины замечательно и подробно описан в посланиях св. Игнатия Антиохийского; кратко он представлен следующей формулой единения:

1. с епископом (которое выражает начало созидания общины, послушание и веру ее членов),
2. друг с другом,
3. со Христом (см.: [Игнатий Антиохийский, 2003, 332, 340. Еф. II, XX]).

Приводимые им противопоставления характеризуют два пути общины — христоремительный и христобежный — в их узловых точках:

1. покаяние — и разделение [Игнатий Антиохийский, 2003, 359. Фил. III и др.],
2. единомыслие и любовь — и внутренний разлад [Игнатий Антиохийский, 2003, 360–361. Фил. VI–VIII и др.],

3. жизнь во Христе – и смерть духовная в ложном образе жизни [Игнатий Антиохийский, 2003, 364–366. Смир. II–V и др.].



Тут следует заметить, что экклезиологические девиации представляют собой автономные друг от друга формы, однако в своей логической связи друг с другом являют определенный путь внутреннего развития: ведь без повреждения духовной связи с Богом и, так сказать, самой обращенности к Нему невозможен и разлад внутренних сил общины (утрата единомыслия и любви), а без второго невозможна и потеря Самого Христа. Таким образом, каждый из форматов экклезиологических девиаций (парасобрание, раскол, ересь) проходит этот *общий путь*, лишь останавливаясь на одной из его трех ступеней⁵⁵.

8. Уникальные процессы

Наконец, типологическая модель может представлять и уникальные исторические процессы. И здесь мы находим, возможно, даже больше материала для практических исследований.

Так, трехчастный путь исторического формирования Церкви – этого стержня истории как таковой, представленный блж. Августином Иппонским – *отдельные праведники, богоизбранный народ, Церковь Христова* [Блж. Августин, 2020, 506–507. 10:32], – может быть положен в основу модели **всеобщей истории**⁵⁶. Богопротивные пути отдельных грешников, языческих народов и, наконец, создающегося

⁵⁵ Примечательно, что рассматривая этот путь в его ветхозаветных прообразах, сщмч. Ириной Лионский дает обратную последовательность: Надав и Авиуд; Корей, Дафан и Авирон; Иеровоам [Ириной Лионский, 2008, 394–395].

⁵⁶ В современных исследованиях, в духе традиции малоазийского богословия (тьнь образа, образ, тайна), можно встретить несколько иную периодизацию, разделяя всеобщую историю на эпохи прообразовательную (до Христа), время общественного служения Христа и истории Церкви. См.: [Staniloe, 1980, 81–82].

универсума земного мира – «земного града» – представляют собой в совокупности историю параллельного пути устремляющегося от Бога человечества.

На этом пути имеющий историческую поступенность предельный личный выход навстречу человечеству Лиц Святой Троицы [см.: Легеев, Мефодий Зинковский, 2021, 262–275], синергийно содействующий человеку, становится «силою» человеческой истории, входя в ипостасные отношения с субъектами исторических процессов (то есть с человеком в широком смысле этого слова).



История Церкви Христовой являет заключительный этап всеобщей истории (ср.: Деян 2:17; 1 Пет 1:20; 1 Кор 10:11; Евр 1:2, 9:26 и др.). Ее периодизация представляет собой закономерный исторический переход от эпохи начальных трудов и младенчества Церкви⁵⁷ к созерцательному торжеству и расцвету всех сторон церковной жизни⁵⁸, а затем и к христоподобному кенозису⁵⁹ – постепенному отходу мира от Церкви и формированию его в качестве секулярного целого⁶⁰.

Этот путь сопровождается историей зарождения экклезиологических девиаций (расколов в широком смысле этого слова), последовательного роста и перехода в особую стадию – перехода их от местного к поместному, а затем и «все-ленскому» масштабу. На их базе в заключительную эпоху истории Церкви, эпоху утраченной экумены, будет осуществляться развитие секулярного и экклезиобежного мира.

⁵⁷ Именно для этого времени характерны, например, евхаристические образы «молока» и практика всеобщего причащения, проблематика догматических «вводных тем», исторические задачи осмысления катехизации и миссии как главных векторов деятельности Церкви, а также создания структуры богословской мысли.

⁵⁸ Воцерковлению внешнего мира, формулировке важнейших догматов, расцвету аскетического делания и проч.

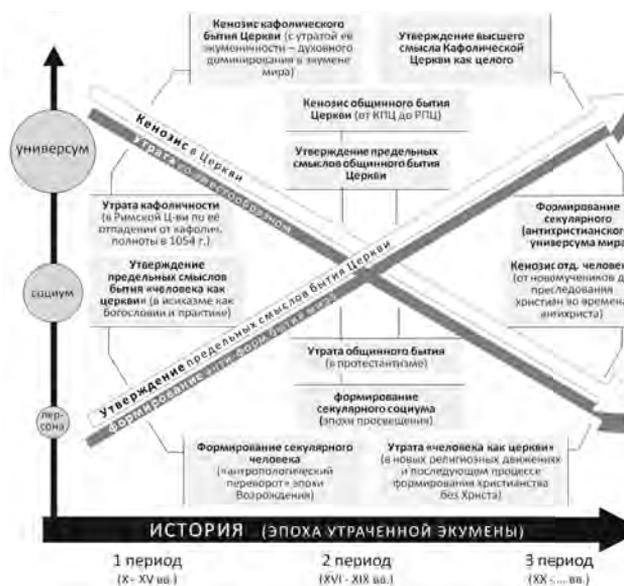
⁵⁹ В подобие историческому пути Христа, где мы наблюдаем переход от Его почитания, когда тысячи учеников стеклись к Нему на проповедь, к пути оставления людьми, умаления, кенозиса и Крестной Жертвы.

⁶⁰ Весь этот процесс был более подробно описан нами ранее: [Легеев, 2019, 432–457].



Последняя эпоха в истории Церкви, названная нами «**эпохой утраченной экумены**», знаменует собой последовательное раскрытие предельных смыслов прообразовательно предвозвещенных прежде этапов формирования Церкви, составивших впоследствии ее внутреннюю структуру (*человек, община, кафолическая Церковь*). Эта последовательность с ее основными характеристиками была нами достаточно подробно описана ранее [Легеев, 2019, 202–219]. Исторический кенозис этой структуры имеет обратную перспективу, подобно тому как обратную перспективу имеет и нисходящий вектор направленного к миру образа действия Святой Троицы, по образу которого совершается, в свою очередь, жизнь человечества (см.: [Легеев, Мефодий Зинковский, 2021, 262–275]).

Теневой путь мира представлен здесь формированием экклезиологических девиаций совершенно нового типа [Легеев, 2019, 607–622], «задающих тон» в секулярных процессах данной эпохи, а вместе с тем — формированием непосредственно самого секулярного мира в его внутреннем развитии: от антропологического переворота Возрождения до времен власти антихриста как мирового царя и его царства.



9. Заключение

В настоящей статье мы постарались показать лишь общие принципы, контуры типологического моделирования истории. Конечно, данная работа не может претендовать на какое-либо развернутое исследование реальных исторических процессов. Нашей задачей было показать саму возможность такой работы, заложить базу создания подобных моделей на основе некоторых общих принципов. И лишь на некоторых отдельных примерах, бегло и несовершенно исполненных, мы проиллюстрировали возможность реализации такого подхода.

Мы надеемся, что настоящая тема ждет дальнейшего своего исследования и исследователей.

Отдельным и весьма важным предметом для дальнейших исследований представляется изучение типологии исторического развития, основанной на седмичной модели. Седмичную, или семиступенную, последовательность исторического развития мы находим в Священном Писании и в дальнейшей церковной мысли, как в отношении общеисторических процессов (см. «седмичная модель истории»: [Легеев, 2019, 71–90]), так и в отношении духовного пути человека (см., напр.: [Максим Исповедник, 2019, 284–286. LIV:22–23; Максим Исповедник, 1993а, 217. I:16]), подобно как и последовательность трехступенную. По мнению автора, представляя собой *более развернутый вариант* той же троичной типологии, седмичная модель в перспективе может стать предметом и более детальных исследований.

Еще одним направлением дальнейших исследований в рамках представленной нами типологической модели видится разработка методик, заявленных выше.

Источники и литература

1. Амвросий Ермаков, Легеев (2017) — *Амвросий (Ермаков), архиеп., Легеев М., свящ.* Введение в аскетичу. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2017. 264 с.
2. Блж. Августин (2020) — *Августин Иппонский, блаж.* О граде Божием: в 2 т. М.: T8-RUGRAM, 2020. Т. 1. 662 с.
3. Булгаков (1928) — *Булгаков С., прот.* Главы о троичности // Православная мысль. Труды Православного богословского института. Вып. 1. Париж, 1928. С. 31–88.
4. Василий Великий (2008) — *Василий Великий, свт.* Против Евномия // *Василий Великий, свт.* Творения: в 2 т. М.: Сибирская благовонница, 2008. Т. 1. С. 169–318.
5. Василий Великий (2009) — *Василий Великий, свт.* Первое каноническое послание к Амфилохию Иконийскому // *Василий Великий, свт.* Творения: в 2 т. М.: Сибирская благовонница, 2009. Т. 2. С. 695–709.
6. Григорий Богослов (2010) — *Григорий Богослов, свт.* Слово 3 // *Григорий Богослов, свт.* Творения: в 2 т. М.: Сибирская благовонница, 2010. Т. 1. С. 27–60.
7. Григорий Нисский (2006а) — *Григорий Нисский, свт.* Большое огласительное слово // *Григорий Нисский, свт.* Догматические сочинения: в 2 т. Краснодар, 2006. Т. 1. С. 9–57.
8. Григорий Нисский (2006б) — *Григорий Нисский, свт.* Слово о Святом Духе // *Григорий Нисский, свт.* Догматические сочинения: в 2 т. Краснодар, 2006. Т. 1. С. 172–187.
9. Григорий Нисский (2000) — *Григорий Нисский, свт.* Об устройении человека. СПб.: Аксиома, 2000. 220 с.
10. Евагрий Понтийский (2009) — *Евагрий Понтийский.* Послание к Мелании // Антология восточно-христианской богословской мысли: в 2 т. М.: Никея; СПб.: Изд-во РХГА, 2009. Т. 1. С. 477–497.
11. Игнатий Антиохийский (2003) — *Игнатий Антиохийский, сщмч.* Послания // Писания мужей апостольских. М.: Издат. Совет РПЦ, 2003. С. 331–374.

12. Иоанн Зизиулас (2006) — *Иоанн (Зизиулас), митр.* Бытие как общение. М.: СФИ, 2006. 280 с.
13. Иоанн Кронштадтский — *Иоанн Кронштадтский, св.* Моя жизнь во Христе. Т. 1. URL: <https://azbyka.ru/otechnik/books/download/9211-Моя-жизнь-во-Христе.pdf> (дата обращения: 11.09.2021).
14. Ипполит Римский (2008) — *Ипполит Римский, сщмч.* Изложение на основании Священного Писания о Христе и антихристе // *Ипполит Римский, сщмч.* О Христе и антихристе. СПб.: Библиополис, 2008. С. 200–256.
15. Иринеи Лионский (2008) — *Иринеи Лионский, сщмч.* Против ересей // *Иринеи Лионский, сщмч.* Против ересей. Доказательство апостольской проповеди. СПб.: Изд-во О. Абышко, 2008. С. 21–537.
16. Легеев (2015) — *Легеев М., свящ.* Патрология. Период Древней Церкви: с хрестоматией. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2015. 592 с.
17. Легеев (2018) — *Легеев М., свящ.* Богословие истории и актуальные проблемы экклезиологии. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2018. 312 с.
18. Легеев (2019а) — *Легеев М., свящ.* Богословие истории как наука. Опыт исследования. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2019. 656 с.
19. Легеев (2019b) — *Легеев М., свящ.* Образ действия как богословское понятие и его значение для богословия истории // *Христианское чтение.* 2019. № 4. С. 23–33.
20. Легеев (2020) — *Легеев М., свящ.* Экклезиология сегодня: две модели устройства Церкви и их исторические предпосылки // *Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии.* 2020. № 2(6). С. 17–43.
21. Легеев, Мефодий Зинковский (2021) — *Легеев М., свящ., Мефодий (Зинковский), иером.* Типология исторического развития: трóλος τῆς ἐνεργείας Святой Троицы и его значение для истории // *Христианское чтение.* 2021. № 3. С. 262–275.
22. Лосский (2013) — *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви // *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М.: Св.-Троицкая Сергиева Лавра, 2013. С. 7–380.
23. Максим Исповедник (1993а) — *Максим Исповедник, прп.* Главы о домостроительстве воплощения Сына Божия // *Максим Исповедник, прп.* Творения: в 2 т. М.: Мартис, 1993. Т. 1. С. 215–256.
24. Максим Исповедник (1993b) — *Максим Исповедник, прп.* Мистагогия // *Максим Исповедник, прп.* Творения: в 2 т. М.: Мартис, 1993. Т. 1. С. 154–184.
25. Максим Исповедник (2019) — *Максим Исповедник, прп.* Вопросы к Фалассию. М.: Сибирская благовозвница; Нижегородская ДС, 2019. 974 с.
26. Максим Исповедник (2020) — *Максим Исповедник, прп.* Амбигвы. М.: Эксмо, 2020. 992 с.
27. Пастырь (2003) — *Ерм, св.* Пастырь // *Писания мужей апостольских.* М.: Издат. Совет РПЦ, 2003. С. 222–309.
28. Симеон Новый Богослов (2017) — *Симеон Новый Богослов, прп.* Слова богословские и нравственные. М.: Перервинская православная Духовная семинария, 2017. 312 с.
29. Софроний Сахаров (2009) — *Софроний (Сахаров), архим.* Тайнство христианской жизни. М.: Св.-Троицкая Сергиева Лавра; Эссекс: Св.-Иоанно-Предтеченский м-рь, 2009. 272 с.
30. Тертуллиан (2004) — *Тертуллиан.* О Прескрипции против еретиков // *Тертуллиан.* Апология. М.: Изд-во АСТ; СПб.: Северо-Запад Пресс, 2004. С. 356–392.
31. Флоровский (2005) — *Флоровский Г., прот.* Эволюция и эпигенез // *Флоровский Г., прот.* Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии. СПб.: Изд-во РХГА, 2005. С. 424–440.
32. Флоровский (2000) — *Флоровский Г., прот.* Церковь: ее природа и задача // *Флоровский Г., прот.* Избранные богословские статьи. М.: Пробел, 2000. С. 186–200.
33. Staniloae (1980) — *Staniloae D.* Theology and the Church. Crestwood; New York: St. Vladimir Seminary Press, 1980.

Священник Константин Лазукин

Светское право, правообразование в христианской биоэтике и ЭКО

УДК 347.122+608.1+27-428

DOI 10.47132/1814-5574_2021_4_162

Аннотация: Во второй половине XX в. начала формироваться новая научная дисциплина — биоэтика. Спустя некоторое время стали более отчетливо выделяться два направления — светская (секулярная) и христианская (религиозная) биоэтика. И один, и другой путь проходят этапы нормогенеза, причем некоторые нормы приходится сегодня пересматривать. Можно ли заранее спланировать дальнейшие шаги нормогенеза в христианской биоэтике? На что следует обратить пристальное внимание научному сообществу в XXI в.? В статье уделено внимание анализу исторического пути формирования права и законов в светском обществе, а также аспектов взаимодействия Церкви и государства. Исторический опыт можно использовать в формировании норм и в поиске ответов на современные проблемы биоэтики. Рассматривая взаимосвязи государство — общество — книжное право — духовность — научность, автор пытается провести параллель и найти потенциальный ответ на вопрос о моральности экстракорпорального оплодотворения в современном обществе. Очевидно, что нерешенными для христианского сознания в XXI в. остаются вопросы о вспомогательных методах репродуктивных технологий, а в частности процедуры ЭКО. Возникает острая необходимость пересмотреть и более подробно описать позиции Церкви. Конечно, стоит учесть медицинские исследования и инновации в данной сфере. Но не менее важной проблемой становится грамотное пастырское попечение в поисках ответов на вопросы бесплодия. Данная статья не ставит перед собой цели выступить за или против ЭКО, но — взвесить и рассмотреть ряд ситуаций, взяв во внимание исторический контекст нормогенеза, актуализируя его для вопросов современной христианской биоэтики. В последнем параграфе рассматриваются практические вопросы пастырского попечения, акцентировано внимание на аксиологической (ценностной) составляющей и персоналистическом подходе.

Ключевые слова: право, христианство, биоэтика, ЭКО.

Об авторе: **Священник Константин Анатольевич Лазукин**

Аспирант Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. свв. Кирилла и Мефодия.

E-mail: lazukin.k@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1324-4939>

Ссылка на статью: Лазукин К., свящ. Светское право, правообразование в христианской биоэтике и ЭКО // Христианское чтение. 2021. № 4. С. 162–174.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 4

2021

Priest Konstantin Lazukin

Secular Law, Lawmaking in Christian Bioethics and IVF

UDC 347.122+608.1+27-428

DOI 10.47132/1814-5574_2021_4_162

Abstract: In the second half of the 20th century a new scientific discipline, bioethics, began to form. After some time, two directions began to stand out more clearly – secular and Christian bioethics. Both paths go through the stages of normogenesis, and some norms have to be revised today. Is it possible to plan in advance the further steps of normogenesis in Christian bioethics? What should the scientific community pay close attention to in the 21st century? The article focuses on the analysis of the historical path of the formation of law in a secular society, as well as aspects of the interaction of the Church and the state. Historical experience can be used in the formation of norms and in the search for answers to modern problems of bioethics. Considering the relationship between the state, society, law, spirituality, and science, the author tries to draw a parallel and find a potential answer to the question of the morality of in vitro fertilization in modern society. Obviously, there are still unresolved questions for the Christian consciousness in the 21st century about assisted methods of reproductive technologies, and in particular the IVF procedure. There is an urgent need to review and describe in more detail the positions of the Church. Of course, it is worth considering medical research and innovation in this area. But a no less important problem is competent pastoral care in search of answers to questions of infertility. This article does not aim to advocate for or against IVF, but to weigh and consider a number of situations, taking into account the historical context of normogenesis, updating it for the issues of modern Christian bioethics. The last paragraph examines the practical issues of pastoral care, focusing on the axiological (value) component and personalistic approach.

Keywords: Christianity, rights, bioethics, IVF.

About the author: **Priest Konstantin Anatolievich Lazukin**

Postgraduate Student at Sts. Cyril and Methodius Institute of Post-Graduate Studies.

E-mail: lazukin.k@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1324-4939>

Article link: Lazukin K., priest. Secular Law, Lawmaking in Christian Bioethics and IVF. *Khristianskoye Chteniye*, 2021, no. 4, pp. 162–174.

Государственные нормы

Исторически между Церковью и государством складывались разные отношения. В некоторые времена такая взаимосвязь была очень гармоничной, в некоторые периоды — наоборот. До сегодняшнего дня, несмотря на секулярный век, между Церковью и различными государствами продолжают существовать точки соприкосновения, и главная из них — это народ, который является одновременно и членом Церкви, и гражданином своего государства.

Нравственную функцию государства можно было бы определить так: «*сила для ограничения зла и поддержания добра*» [Основы соц. конц. РПЦ, 2008, п. III]. Со своей стороны, Церковь побуждает своих последователей повиноваться государственной власти и молиться за нее. В то же время христианину не следует абсолютизировать власть и необходимо помнить, что границы государственной власти — земные, преходящие и принадлежат разряду временных ценностей.

Церковь и государство преследуют разные цели. Церковь для себя определяет главную цель как *вечное спасение людей*, а государство нацелено на их земное благополучие. С другой стороны, у этих двух институций могут быть общие задачи. Например, благополучное общество, составляющее государство, немыслимо без нравственных норм — тех самых, которые также важны и необходимы для вечного спасения человека.

С течением времени государственные системы становятся все более секулярными. Религиозные нормы и духовные ценности перестают быть «*общим делом*» и становятся «*частным делом*» человека. Следовательно, если изначально государство было инструментом утверждения в обществе Богом данного закона, то секулярные тенденции, стремление к свободе совести окончательно превращают государство в исключительный земной институт, «*не связывающий себя религиозными обязательствами*» [Основы соц. конц. РПЦ, 2008, п. III.6]. Переписывающиеся в ряде современных государств законодательства призывают общественность *толерантно* принять целый блок позиций, которые совершенно неприемлемы для евангельской нравственности. Конечно, Церковь формулирует свои контраргументы на возникающие вызовы, но в сознании людей некоторые позиции становятся все более естественными.

Подобным образом происходит и с пониманием законов, регламентирующих ЭКО. У людей не возникает и тени сомнений, что в использовании данной процедуры есть какие-то биоэтические неразрешенные проблемы. А следовательно, правительственная программа успокаивает совесть человека, как бы говоря: «Идя на этот шаг, ты остаешься порядочным гражданином, ведь ты закон не нарушаешь!» В свою очередь, коммерческий подход частных клиник, основанных на правовых государственных нормах, описывает процедуры ЭКО только в положительных аспектах. Тем самым вынуждая человека не задумываться, а побыстрее прибегнуть к процедуре ЭКО. Сложившаяся ситуация свидетельствует об индифферентности государства и общества к делу Церкви. Все увереннее делаются шаги к разрушению личной, семейной или общественной нравственности и, как следствие, возникают угрозы священному дару жизни.

В заключение данного параграфа можно сделать вывод, что государственные нормы перестают быть верным ориентиром и гранью, которая помогает обществу сохранить минимальный уровень нравственности. Наблюдается процесс движения вниз. Остается надежда, что церковные решения и нормативные предписания смогут стать правильными ориентирами для верующего человека и помогут ему двигаться в правильном направлении. С другой стороны, можно проследить, как светская власть идет на поводу у сферы услуг. С точки зрения церковной позиции заморозка избыточных эмбрионов считается порочной, а в некоторых случаях (основываясь на научных выводах) — совершенно излишней. Но законодательство не берет это во внимание и не призывает отказаться от бесполезных действий, ведь провести

для пациента как можно больше процедур, которые принесут дополнительную финансовую прибыль, выгоднее¹.

Из сложившейся ситуации можно сделать еще один вывод. Если светское законодательство недостаточно точно освещает тот или иной вопрос², то представители Церкви призваны разъяснить сложившуюся ситуацию и обратиться с просьбой об уточнении закона. В то же время, воспринимая принципы государственного аппарата, Церковь призвана не стать только лишь системной институцией. Светские модели управления могут быть восприняты церковной структурой, но должны остаться «строительными лесами» и не более. Тело же Церкви призвано сохранять духовную, Божественную природу, что и является ее созидательной силой, а также оставаться примером целостности и духовности (см.: [Говорун, 2016]).

Книжное право

Обратим внимание на законодательную функцию государств, а именно — на *правообразование*. Этот процесс составления государственных норм и правил оказывает влияние на формирование биоэтических позиций. В этой сфере взаимодействия между Церковью и государством часто возникает брешь. Государство, как правило, на этапе правотворчества из вида «*принципа научности*»³ опускает прогнозирование о духовном или психологическом состоянии общества и акцентирует внимание лишь на «аналитике» светского человека. Церковь же для себя ставит главным принципом заботу о духовном состоянии своей паствы — то есть осуществляет *сотериологический* подход. Не уходя глубоко в исторический анализ, можно вспомнить, что одним из первых философско-правовых источников на Руси стало «Слово о законе и благодати» митр. Илариона Киевского (XI в.), в котором гармонично сочетаются и духовная, и правовая составляющие. Текст его показывает, что изначально правовые идеи развивались в форме религиозно-символического мышления. В этом же ключе о союзе права церковного и светского пишется в Основах социальной концепции Русской Православной Церкви в XXI в.:

Исторически религиозное и светское право происходят из одного источника и долгое время являлись лишь двумя аспектами единого правового поля. Такое представление о праве характерно и для Ветхого Завета [Основы соц. конц. РПЦ, 2008, п. IV.4].

Одним из поворотных периодов в истории европейской мысли становится эпоха Просвещения. Она оказывает свое влияние на все стороны философской, общественной и, в том числе, богословской мысли. Стороной не прошли процессы рецепции правотворчества в аспектах позитивизма и естественнонаучного подхода. Возникает секулярный импульс, подталкивающий двигаться в областях культурной и духовной жизни к цели замены воззрения, основывающегося на религиозных принципах, на те, что вытекают из требований только человеческого разума (см.: [Жуков, 2017]). Научный принцип становится все более значимым, а аксиологические, духовно-нравственные перспективы «выносятся за скобки». Век Просвещения являет собой эпоху гносеологического оптимизма, веры в разум и упования на технический прогресс. Данный интеллектуальный опыт Европы впитывает в себя и русская философия. В период с конца XIX — начала XX века в отечественном правовом поле развиваются

¹ Так, например, в законодательстве Литовской Республики (ЕС) на замечание представителей Церкви о том, что необходимо запретить создание избыточных эмбрионов и что хранение материала стоит производить отдельно (семя мужа и яйцеклетка жены), не было принято во внимание. Лишь только по не понятным до конца причинам была внесена поправка, ограничивающая количество избыточных эмбрионов (не более десяти), следовательно, заморозка эмбрионов на законодательном уровне не запрещена.

² Например, вопрос о возможном количестве криоконсервированных эмбрионов.

³ Принципы правотворчества: 1) демократизм, 2) законность, 3) научность, 4) исполнимость.

преимущественно два направления: *позитивистское* и *естественно-правовое*. Причем западноевропейские философские позиции эпохи Просвещения, помимо античной классической мысли, в этом процессе восприятия играют существенную роль.

Философия позитивизма оказывает влияние практически на все гуманитарные науки, в том числе и на методологическую базу теории права. Изначально в рамках этой парадигмы мысли начинает развиваться юридическое направление. Это течение получило также название *легизм*. В этой форме юридического права есть как свои положительные черты, так и недостатки. Юридический позитивизм реально способствовал формированию почтения к праву и укреплению законности. Однако он совершенно пренебрегал субъективными правами личности, считая их следствием нормативных предписаний государственной власти. Наличие естественного права отрицалось, понятия «право» и «закон» отождествлялись. Как результат, вектором позитивистской теории становится беспрекословное исполнение закона даже в тех случаях, когда это не соответствует нормам морали или является пренебрежительным по отношению к правам человека. Уже на данном этапе можно сделать некоторый вывод. Становится очевидным, что современная биоэтика в своем нормогенезе порой прибегает к «силе» закона. Законничество, словно как в истории Ветхого Завета, становится ориентиром и эталоном для дальнейших действий в процессе правотворчества современной христианской биоэтики.

На смену *легизму* приходит социологический позитивизм. Он ориентирован на аналитику явлений социальной жизни. Именно поэтому право уже воспринимается не как система нормативных предписаний государственной власти, а как особые явления общественной жизни. Австрийский юрист Е. Эрлих (1862–1922) в своей теории социологического позитивизма права использует концепцию «*живого права*», определяя ее как внутреннюю гармонию человеческих союзов⁴. Можно было бы сравнить заповеди Священного Писания именно с этим «живым правом», причем это сравнение станет до конца точным именно тогда, когда христианин исполняет евангельские предписания из-за любви к Богу и по собственному желанию. Норма становится «*живой*», когда она живет в самом обществе. Е. Эрлих в своих трудах пришел к заключению, что,

только то, что вступает в жизнь, становится живой нормой. Все остальное является лишь учением, нормой решения, догмой или теорией [Эрлих, 2011, 98].

Описанная параллель подтверждается также тем, что христиане живут евангельскими нормами уже на протяжении тысячелетий, свидетельствуя о жизнеспособности этого закона. Здесь можно привести еще один пример, вспомнив блж. Августина, епископа Иппонийского, который «живое право» описал так: «*Люби Бога и делай что хочешь*»⁵. Недостатком такого подхода становится нечеткость в формулировании критериев норм, которые являются источником права или относятся к сфере нравственности, морали, религиозных обычаев, деловых традиций и т. п.

По Эрлиху, можно выделить несколько ступеней формирования правовых норм. Особое внимание в рамках данной статьи стоит уделить второй ступени, которая вступает в силу, когда ослабевает первоначальный порядок (что, в целом, и происходит с нормами в отношении применения процедур ЭКО). В такой ситуации, по мнению юриста, нельзя ограничиваться уже существующими нормами и решениями, необходимо прибегнуть к творческому поиску новых решений. Возможно, такой поиск решений мог бы быть общим положением, но Эрлих не исключает «принцип свободного нахождения». Иными словами, священнослужитель в своей пастырской деятельности, сталкиваясь с особыми случаями, мог бы не только опираться на нормативные документы, но и прибегать к «творчеству». Не стоит считать, что это сугубо произвольное действие. Ведь поиск решений должен быть основан на опыте Церкви,

⁴ На пример: семьи, государства, коллег, церковные общины.

⁵ Литературный перевод изречения блж. Августина, еп. Иппонийского (430): лат. «*Dilige et quod vis fac*»; англ. «*Love, and do what you will*»; рус. «*Люби – и делай что пожелаешь*»);

брать во внимание Священное Предание, наследие святых отцов и личный духовный опыт, в котором призван совершенствоваться каждый пастырь. Вопрос о возможности применения процедуры ЭКО духовник мог бы сформулировать следующим образом: «Как это может помешать духовному совершенству человека?». Именно такой подход помог судьям в более глубоком понимании намерений человеческих поступков⁶. Может, его стоит применять и в пастырской деятельности? Рассматривать ситуацию и направлять человека, а не сразу судить его. С другой стороны, очевидно, что столь свободно определяемая позиция может привести всю Церковь к широкому произволу.

Нельзя упустить из виду, что задача Церкви не в создании эфемерных абсолютных норм, способных сохранить человека в состоянии «духовной стерильности», а в указании и совете, в каком направлении дальше двигаться, чтобы не сбиться с верного пути. Подобный ориентир стоит учитывать в развитии и регулировании биоэтических норм. Получается, что в анализе норм нам необходимо задуматься не только над вопросом, как это сочетается с естественным материальным законом, но и над тем, какое влияние оказывает эта норма на духовную составляющую личности.

Очевидно, что на формирование естественно-правовых принципов в русской философской мысли большое влияние оказали И. Кант и Г. Гегель. В свою очередь, и труды идеологов классической либеральной мысли⁷ пользовались спросом. Нельзя сказать, что принципы слепо копировались. Они инициировали межкультурное пограничное пространство между Востоком и Западом, возник тесный диалог двух культур. В русской философии довольно отчетливо видно, как государство и право рассматриваются сквозь призму теологии и аксиологии. Морально-нравственные, социальные компоненты часто доминируют над политическими и правовыми составляющими. Вместе с тем идеи кантовского трансцендентализма правовой защищенности личности, правового государства и народного суверенитета помогли отечественным философам более системно и фундаментально сформировать свои воззрения. В трудах Н. Бердяева, П. Новгородцева, С. Франка, Е. Н. Трубецкого и др. талантливо раскрывается «кантовская идея о самоценности личности, о необходимости подчинения человека и государства моральному закону и установление пределов государственной власти» [Жуков, 2017, 11]. Возвращаясь к вопросам о биоэтических нормах, стоит отметить важность того, чтобы нормы перестали быть «мёртвыми», а продолжали преисполняться богословским и аксиологическим смыслами. О потере этих смыслов и о необходимости обновления свидетельствует папа Римский Франциск: «Нам необходимо это обновление, это веяние свежего воздуха с Востока» (см.: [Риккарди, 2016; Лазукин, 2017]).

Естественно-правовые направления стали утверждаться на почве русской философской мысли примерно в XVII в., под влиянием тех же западных идей. В течение XVIII в. философия естественного права совершенно прочно укореняется и находит свое яркое воплощение в трудах многих авторов. В XIX в. эта тенденция продолжает развитие. Изначально рецепция содержала в себе значительную консервативную⁸ составляющую, но спустя несколько десятилетий все значительней развивается либеральное⁹ правосознание. Так, например, В. С. Соловьев уже не является строгим консерватором, но в то же время защищает позиции христианского персонализма и делает вывод, что право имеет свою абсолютную основу в Боге. Следовательно, религиозные и духовно-нравственные (моральные) нормы определяют содержание правовых норм. Такой подход позволяет «анализировать проблему права, демократии и правового государства на глубоком метафизическом уровне» [Жуков, 2017, 13].

⁶ Е. Эрлих ссылается на опыт принятия ряда решений в судебных инстанциях США.

⁷ Напр., Дж. Локка, Ш. де Монтескье, Ж. Руссо, И. Бентама, Б. Константа, А. де Токвиля, Дж. С. Милля.

⁸ Источником консервативных позиций и идей была *славянофильская* концепция культуры и общества.

⁹ Основные представители — *западники*.

Именно естественно-правовой подход становится толчком для формирования *русского Просвещения*.

Подобный анализ можно продолжить дальше. Еще одна незатронутая глубокая тема — психологическая теория права¹⁰. Она также требует особого внимания. Однако и на данном этапе можно сделать вывод, что наработанный веками материал не стоит забывать в биоэтическом нормогенезе. Иначе законотворческий процесс в создании биоэтических норм может перейти в строгие рамки *легизма* или *позитивизма*. Результатом подобных действий станет доминирующая научность, пренебрежение субъективными правами личности и т. д. Такое положение описывается не раз в строках Священного Писания, Иисус Христос называет его законничеством. Очевидно, что подобный подход не помогает сочетать нормы ни с социальными реалиями, ни с духовно-нравственными ценностями христианства.

Духовность, научность и секулярность

У науки и религии есть свои определенные точки соприкосновения. Например, научная методология широко используется в теологических исследованиях, исторические и археологические факты берутся на вооружение экзегетами, стремящимися глубже понять строки Священного Писания. Список можно продолжить, но в то же время у науки и религии все равно будут оставаться и свои собственные черты, и отдельные направления мысли. Пару понятий «духовность» и «наука» можно было бы перевести в разряд «практика» и «теория». Один из наших современников Юрген Хабермас в философских статьях задается вопросом, который можно сформулировать так: «*Как выглядит эта смежная область между научным натурализмом и религией?*» (см.: [Хабермас, 2011]). Глубина его размышлений приводит к поиску смежных точек между «природой» и «духом». Очевидно, что для религиозного сознания главным вопросом становится духовность и ее обретение. Свт. Василий Великий¹¹ в своем богословии приходит к выводу, что через познание природы можно прийти к духовности. Следовательно, в одном из направлений религиозному человеку можно было бы идти. Что же касается выражения духовности через природу? Обратная связь, путь от духовности к природе, лежит через редукционизм. Более сложное — духовность — невозможно описать через природные законы, которые свойственны более простым явлениям, не прибегая к упрощениям (т. е. редукционизму). Иными словами, невозможна натурализация духа. Научно-логический подход в анализе духовности приводит к упрощающему переходу к прагматичной семантике. Подобный результат типичен в научном поле. Именно поэтому столь ярко наблюдается переход от «живого права» к «праву косному» или даже «праву книжному»¹². Трудный процесс «оживления», который так значим для религиозного сознания, происходит очень сложно. Не избегает данной тенденции и научная дисциплина биоэтика.

Стоит ли, в целом, рассматривать вопросы биоэтики, прибегая к научным формулам и исследовательской логике? Ответ однозначный: стоит. Очень важно для получения более широкого, а значит, и более объективного ответа посмотреть на предмет с разных сторон. Несмотря на то, что духовные и физические (природные) понятия не удастся редуцировать друг к другу, возможно проследить смежные соприкосновения смыслов в перспективе. Именно эти смежные точки на пересечении перспектив смыслов позволяют оценить вопрос интерсубъективно, отойти от односторонней интерпретации и, как следствие, открыть глубины социального знания и понимания морального сознания. В то же время все это не отделяется от когнитивной обработки эмпирического знания (см.: [Хабермас, 2011]).

¹⁰ «Психологическая теория права» (Л. И. Петражицкий).

¹¹ Напр., можно обратиться к моральной гомилии свт. Василия Великого «Εἰς τὸ Πρόσεχε σεαυτῶ» («Внемли себе») (см.: [Алиева, 2016]).

¹² «Право в книгах».

Церковное право, со своей стороны, впитало в себя все лучшие традиции римского права, но вместе с тем и светскость в решении возникающих вопросов. Научный анализ и принцип решения спорных вопросов опирался на логику, и через это исчезал дух любви. Об этом, по воспоминаниям прот. Николая Озолина, говорил авторитетный канонист протопресв. Николай Афанасьев:

каноническое право... такое название является недоразумением, потому что самому праву в Церкви места нет. Право проникло в Церковь только тогда, когда оскудела любовь (см.: [Афанасьев, 2021]).

Сегодня в научном мире антропологические и этико-моральные позиции, базирующиеся на гуманистических началах, не учитывают духовную глубину человека, именно тот факт, что «дьявол с Богом борется, а поле битвы — сердца людей»¹³. Проблема добра и зла в христианской этике не сводится к содержанию закона или к исполнению заповедей. Сама религиозная мысль корнями уходит в глубину и не останавливается только на анализе морально-нравственных норм.

По сути, христианской мысли не присущ жесткий моральный ригоризм, которым, в частности, преисполнена этика И. Канта. Христианство учитывает и заранее предполагает девиацию человеческого поведения, неизбежную по причине греховного и падшего состояния самого человека. Однако красной нитью становится процесс покаяния и изменения человека, его духовное преображение и возрастание. Именно это преображение становится залогом и мотивом к нравственному росту. Не стоит прочитывать эту мысль наизнанку: «не согрешишь — не покаешься». Такой, как правило шуточный, подход не учитывает глубину преображающей силы покаяния или вовсе подталкивает к надменному бездействию. Более того, для христианской мысли, как духовной, так и научной, важно перейти от моральных вопросов к вопросам *сопериологическим*, преодолеть рубеж этики и метафизики, задуматься над делом спасения и предусмотреть аскетический инструментарий. Моральным «Гольфстримом», согревающим душу и сердце человека, становится его духовное делание, а не безукоризненное сохранение правил, норм и традиций.

На стыке науки и духовности часто возникают вопросы об *универсальности* и возможности *верифицировать* полученные данные. Стоит учесть, что биоэтика как наука не может пренебрегать вышесприведенными принципами, но если *универсальность* и *верификация* станут главной и единственной целью, то это послужит импульсом к еще большей теоретизации и к умерщвлению духовно-нравственной составляющей. Подобным путем пошла светская биоэтика. Данной теме большое внимание в своих трудах уделяет профессор Х. Тристрам Энгельгардт-младший. В фокусе его статей — поиск граней и принципиальных отличий между светской (секулярной) и христианской биоэтикой (см.: [Энгельгардт, 2020])¹⁴. Х. Т. Энгельгардт не скрывает, что секулярная биоэтика более привлекательна для общества. Она уделяет внимание личному праву человека, использует секулярные и плюралистические подходы, которые легче принять общественности. Однако вместе с тем данное направление биоэтики все дальше уходит от христианской морали. Все более очевидными становятся отличия от христианской биоэтики. Один из выводов, к которому приходит Энгельгардт, таков:

Христианство предлагает нечто большее, чем этику характера или этику добродетели, а тем более этику принципов [Энгельгардт, 2020, 63].

Беря во внимание подобный ориентир, следовало бы идти и современной христианской биоэтике, заключает проф. Энгельгардт.

¹³ Ф. М. Достоевский, «Братья Карамазовы».

¹⁴ Оригинальный текст: *Engelhardt H.T., Jr. Moral Content, Tradition, and Grace: Rethinking the Possibility of a Christian Bioethics // Christian Bioethics. 1995. No. 1(1). P. 29–47.*

Пастырское душепопечение

Переходя от анализа возможных дальнейших путей развития нормогенеза в христианской биоэтике, посмотрим на практическую сторону данного вопроса. Теоретические суждения помогают схематически рассмотреть «ландшафт» тех или иных позиций. Реальная жизнь и пастырская практика показывают, что на деле спектр вопросов и палитра оттенков намного больше. Духовничество не может руководствоваться только научными данными и нуждается не в «*книжном праве*», а в «*праве в действии*». Один из краеугольных вопросов можно сформулировать так: «*На что воля Божья?*». На этот вопрос ответ ищет и призван искать каждый христианин. Свт. Иоанн (Максимович), отвечая на этот вопрос, пишет целую книгу — «Илиотропион, или Сообразование человеческой воли с волей Божественной» [Иоанн Максимович, 2017]. В свою очередь, Священное Писание и святые отцы замечают, что Бог «*хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины*» (1 Тим 2:4). Тем не менее, бывает, что на данный вопрос найти однозначный ответ не получается. Особенно если речь идет не о преступлении заповеди, а о добром намерении.

Так, например, с одной стороны, намерение родить ребенка — совершенно естественное для женщины и благое: желание дать жизнь. Строки Священного Писания говорят, что роды даже спасительны для женщины¹⁵. С другой стороны, мотивом для рождения ребенка могут быть разные причины. Например, в том числе и желание «овладеть» партнером, или внести изменения в свой статус, или даже желание «владеть» самим ребенком — «я хочу, чтобы он был моим — собственным!». Другими словами, полярность этих позиций можно описать так: *желание* или *потребность* (естественно). Потакание прихотям деструктивно влияет на человека, добра с этой стороны не придется ожидать.

Желание чаще поверхностно и эгоистично. Так, например, с вопросом об ЭКО могут обратиться парень и девушка, еще не состоящие в браке, но уже готовые к процедурам и имеющие на руках анализы о проблемах с фертильностью. Получается, что тут вопрос решается поверхностно, словно ремонт автомобиля. Хотелось бы, чтобы христиане в подобных ситуациях перво-наперво выяснили все о возможных вариантах лечения бесплодия и подготовились стать родителями не только физиологически, но и духовно-нравственно. В этом вопросе довольно сильно преуспели некоторые западные медицинские учреждения. Они предлагают не сразу прибегать к процедурам вспомогательных репродуктивных технологий (далее — ВРТ), а прежде выяснить причины бесплодия и попытаться их устранить по мере возможности, применяя современное медикаментозное и хирургическое лечение¹⁶. Часто, по мнению психологов, именно «незрелость» и сиюминутное желание становятся «ловушкой»¹⁷. На этом пути есть еще один очень крутой вираж. Семейная пара, решившись сделать ЭКО, с нетерпением ждет положительного результата. Специальными медицинскими препаратами снижается вероятность отторжения имплантированного эмбриона. И если Божественная воля (Промысл) в законах природы могла бы вмешаться и в ряде случаев (*отклонений, патологий*) не позволить ребенку появиться на свет (выкидыш — самопроизвольный аборт¹⁸), то в данной ситуации решением врача и предписанием

¹⁵ Но жена «впрочем спасется через чадородие, если пребудет в вере и любви и в святости с целомудрием» (1 Тим 2:15).

¹⁶ Natural Procreative Technology (NaPro Technology) — технология натурального оплодотворения.

¹⁷ Мнение прот. Андрея Лоргуса, высказанное в связи с дискуссией в социальных сетях о возможности применения ЭКО для христиан.

¹⁸ Самопроизвольное патологическое прерывание беременности. Часто это случается на самых ранних стадиях беременности, и женщина даже не замечает нарушений в цикле. Поэтому статистически можно говорить только о нижнем пределе данных вероятности самопроизвольного аборта — примерно в 15–20 % клинически установленных случаев беременности происходит выкидыш.

методики процедуры этот Божий Промысл сводится к нулю. В результате приходится ожидать рождения на свет ребенка заведомо с большей вероятностью патологических заболеваний. И это может стать непосильным испытанием для пары, настроенной и «желающей» получить только положительный результат. В подобных случаях выявление патологий плода при помощи пренатальной диагностики подталкивает пару на неизбежный грех — аборт, намеренное прерывание беременности. Что касается потребности, то ее можно было бы удовлетворить усыновлением ребёнка. Само появление потребности говорит о том, что человек находится в более зрелом состоянии. Он не одержим «идеями фикс» и, как правило, более подготовлен к поиску решений перед возникающими трудностями, как в период до рождения ребенка, так и после появления ребенка на свет. В этом состоянии пара готова проявить терпение и подготовиться к родительству. Пройти необходимую медицинскую диагностику, сделать анализы и начать лечиться. В этот момент необходимо поддержать и направить супругов в духовном развитии. Призвать их к совместной молитве, что помогло бы им объединиться перед общим вызовом. Еще раз показать единство их семьи, что оказывается важно не только со стороны Церкви, но находит подтверждение и в психологических анализах¹⁹.

Стоит предположить, что в некоторых случаях потребность — как психологическая, так и физиологическая — настолько ярко выражена, что паре необходимо дать возможность прибегнуть к медицинским процедурам (в том числе и к ЭКО или ИКСИ), которые смогут помочь им стать родителями. В этом случае вопрос переходит в категорию «*Полезно ли это для их духовного возрастания?*». Можно также предположить, что ряд представителей духовенства даже не станет рассматривать вопрос с этой точки зрения. Действительно, можно ограничиться только естественным супружеским актом, и его неудачный исход (не происходит зачатие) принять как Промысл Божий. В некоторых ситуациях такой подход помогает воспитать терпение, и желание стать родителем становится более зрелым. Однако возможен и отрицательный вариант развития событий. В состоянии бесплодия женщина или семейная пара ощущают себя в полном тупике. Безысходность накаляет ситуацию, и ожидать успокоения не приходится. Конечно, время лечит, но иногда и на это время не хватает сил терпеть. Апостол Павел, столкнувшись с тем, что в Коринфе много молодых вдовиц, и понимая невозможность для них терпеть «*разжжение*», предлагает им в виде послабления «*посягать*» вступать во второй брак. Может, подобный жест апостола можно было бы интерпретировать как шаг к тому, чтобы в первую очередь обратить внимание на то, что могло бы принести добрый духовный плод, пренебрегая заранее установленными законами телесного поведения. Тем более что мы не можем однозначно утверждать, что причиной бесплодия является беспорядочная жизнь в блуде. В некоторых случаях этот факт подтверждается, но далеко не всегда. Если учитывать, что бесплодие можно сравнить с вдовством, — то, может, при определенных условиях можно посягнуть и прибегнуть к ЭКО? Данный вопрос более подробно в своих статьях разбирает свящ. Роман Тарабрин (см.: [Тарабрин, 2014; Тарабрин, 2017]).

Заключение

Очевидно, что наряду с «научной картиной мира» во все времена, вплоть до сегодняшнего дня, формируются такие «картины мира», как художественная, философская, религиозная, мифологическая и т. п. «*Все эти картины мира существуют изолированно и очень трудно поддаются стыковке и интеграции*» [Обухов и др., 2003, 19]. Очень важным, но в то же время не осознанным до конца является утверждение В. И. Вернадского о том, что любая одна наука не в силах выработать полного мировоззрения,

¹⁹ Прот. А. Лоргус высказал это мнение в беседе о психологической несовместимости в вопросах репродукции семейных пар.

чтобы выработать его, необходимо использовать опыт и других сторон духовной жизни человечества:

В общем мы не знаем науки, а следовательно, научного мировоззрения, вне единовременного существования других сфер человеческой деятельности; и поскольку мы можем судить из наблюдения о развитии и росте науки, все эти стороны человеческой души необходимы для ее развития, являются той питательной средой, откуда она черпает жизненные силы, той атмосферой, в которой идет научная деятельность [Обухов и др., 2003, 17].

Одно из решений в становлении и регулировании нормогенеза христианской биоэтики предлагает Х. Т. Энгельгардт-мл. Он пишет:

Изучение христианской биоэтики, возможно, могло бы быть менее опасным, если бы она рассматривалась как описательная, а не как нормативная, то есть как своего рода вариант руководства в соответствии с культурными предпочтениями, воспринимаемыми в качестве обычаев или вкусов (см.: [Энгельгардт, 2020]).

Вопрос об ЭКО, словно маятник, колеблется между «насилием» и «добродетелью», переходя от научности к метафизике, склоняясь то в сторону государственных норм и позиций, то в сторону церковного мнения. Официальная позиция государства подчеркивает важность процедуры ВРТ, поддерживает ее развитие, финансирует и внедряет в общую практику. Церковь, со своей стороны, осторожно относится к принятию решения в пользу ЭКО, но и в этой позиции не стремится стать «насильствующей мачехой». Можно сделать вывод, что необходимо пересмотреть позиции Церкви в отношении ЭКО, учитывая все те изменения, которые возможно внести в проведение данной процедуры. Составляя новые документы, важно учитывать, что

задача права... состоит не только и не столько в том, чтобы регулировать внешнюю сторону жизни людей, сколько в том, чтобы формировать в их душах стремление двигаться навстречу Богу²⁰ [Жуков, 2017, 58].

Очевидно, что нельзя ограничиться только написанием документа и уведомлением всех о его издании. Необходимо продумать и вопрос дальнейшего пастырского попечения, беря во внимание, что «*право — особая сфера, отличная от смежной с ней этической сферы: оно не определяет внутренних состояний человеческого сердца*» [Основы соц. конц. РПЦ, 2008, п. IV.2)]. В деле пастырского попечения важно сфокусировать внимание каждого человека (личности) на том, как он предстоит перед Богом.

Законодательства многих стран мира сегодня официально подтвердили возможность проведения процедур ЭКО на своих территориях. В некоторых странах процедуры ВРТ оплачиваются из бюджетных касс²¹. В таких обстоятельствах человек перестает критически рассуждать о нравственных принципах экстракорпорального оплодотворения и начинает считать данную процедуру нормой. Перед церковным сообществом и дальше продолжает стоять вопрос об этичности применения ЭКО.

Какие методы оплодотворения возможны, а какие нет? Отвечая на этот вопрос, стоит учесть и духовное состояние человека. Возможно, что в некоторых состояниях человеку будет трудно принять те или иные решения²², а возложенное на него бремя станет совершенно неприемлемой и непосильной ношей — аскетическим подвигом свыше сил. Можно предположить, что в некоторых случаях искусственное оплодотворение могло бы не только помочь человеку измениться внешне или поменять статус, но и стать импульсом для его духовного изменения. Может, сегодня еще не своевременно давать ответ на данный вопрос. Однако с течением времени вопрос может становиться все более актуальным. Конечно, речь не идет

²⁰ По И. А. Ильину.

²¹ На территории Республики Беларусь такое решение вошло в силу с 1 января 2021 г.

²² Например, только возможность усыновления ребенка.

об убивании «лишних» оплодотворенных эмбрионов. В целом процедуру проведения ЭКО стоило бы проводить без создания «излишних» эмбрионов. Это возможно осуществить, совершая ЭКО в естественном цикле (без стимуляции женского организма). Как правило, полученную одну или две яйцеклетки оплодотворяют семенем мужа и дают им возможность развиваться в женской утробе. Или другое решение: при медикаментозной стимуляции женщины брать большое количество яйцеклеток, но оплодотворять только одну или две яйцеклетки, с учетом, что они в ближайшем будущем будут перенесены в полость матки. В таком случае также сохраняется принцип не хранить избыточные эмбрионы, а заготавливать их перед подготовкой к переносу в полость матки. Т. е. яйцеклетки и семя мужа в таком случае хранятся как биологический материал отдельно друг от друга²³. Если шире анализировать методы ВРТ, то необходимо заметить, что иногда возможно преодолеть бесплодие технологиями интракорпорального оплодотворения.

В целом вопросы и проблемные случаи в христианской биоэтике — крайне сложные. Очевидно, что их нельзя решать грубо и подходить к ним строго законнически. Верным шагом в формировании дальнейших норм могла бы быть следующая установка: перестать уделять слишком много внимания закону и нормам как источнику морали. Постараться в поисках решений подходить не только с точки зрения юридической логики, но и искать решения, которые могли бы быть полезны для каждого человека лично. Другими словами, нормы христианской биоэтики призваны оставаться «живыми», а не становиться техническими или, если угодно, «компьютерными» (искусственными). Меняется акцент, фокус решения заостряется на вопросе «что правильно?», а не на том, «что запрещено?».

Источники и литература

1. Библия. М.: Изд-во Московской Патриархии, 1992. 1372 с.
2. Алиева (2016) — *Алиева О. В.* Свт. Василий Великий. На слова: Внемли себе. М., 2016. 200 с.
3. Афанасьев (2021) — *Афанасьев Н.*, *прот.* Каноны (правила) церковные. URL: <https://azbyka.ru/kanony-pravila-cerkovnye> (дата обращения: 30.08.2021).
4. Жуков (2017) — *Жуков В. Н.* Русская философия права. От рационализма к мистицизму. М.: Проспект, 2017. 352 с.
5. Иоанн Максимович (2017) — *Иоанн Максимович, свт.* Илиотропион, или Сообразование человеческой воли с волей Божественной. Киев: Сибирская Благовонница, 2017.
6. Лазукин (2017) — *Лазукин К., свящ.* Христианская биоэтика: Восток и Запад // *Soter*. 2017. Т. 64. № 92. С. 53–64. DOI: 10.7220/2335-8785.64(92).4.
7. Обухов и др. (2003) — *Обухов В. Л. и др.* Философия и методология познания: Учебник для магистров и аспирантов. СПб.: Фонд поддержки науки и образования в области правоохранительной деятельности «Университет», 2003. 560 с.
8. Основы соц. конц. РПЦ (2008) — Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. М.: Отдел внешних церковных связей Московского Патриархата (ОВЦС МП), 2008. 2-е изд. 174 с.
9. Риккарди (2016) — *Риккарди А.* Удивляющий папа Франциск. Кризис и будущее Церкви. М.: ББИ, 2016. 296 с.
10. Тарабрин (2014) — *Тарабрин Р., свящ.* К вопросу об этической оценке метода ЭКО с православной точки зрения в контексте последних достижений биомедицины. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/4007414.html> (дата обращения: 13.09.2021).

²³ Такой альтернативный вариант отдельного хранения предлагался со стороны Римско-Католической Церкви при принятии закона об ЭКО на территории Литовской Республики в 2017 г.

11. Тарабрин (2017) — *Тарабрин Р., священник*. Еще раз о биоэтических проблемах вспомогательных репродуктивных технологий. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/print/5325110.html> (дата обращения: 08.09.2021).
12. Хабермас (2011) — *Хабермас Ю.* Между натурализмом и религией. Философские статьи. М.: Весь Мир, 2011. 336 с.
13. Энгельгардт (2020) — *Энгельгардт Х. Т., мл.* Мораль, традиция и благодать: переосмысление возможности христианской биоэтики // Государство. Религия. Церковь. 2020. Т. 38(4). С. 44–66.
14. Эрлих (2011) — *Эрлих Е.* Основоположение социологии права. СПб.: ООО «Университетский издательский консорциум», 2011. 704 с.

И. А. Кошелев

Пролог Евангелия от Иоанна: Патрологическая аргументация в «Апологии» Эразма Роттердамского

УДК 27-246:27-234

DOI 10.47132/1814-5574_2021_4_175

Аннотация: Цель исследования — проанализировать «Апологию» Эразма Роттердамского, написанную им в защиту своего варианта латинского перевода Нового Завета, в котором он вместо традиционного прочтения “In principio erat verbum” («В начале было Слово») Пролога Евангелия от Иоанна предложил “In principio erat sermo”, что вызвало резкую критику со стороны представителей католического духовенства, которые обвиняли его в кощунственном изменении текста Св. Писания. В ответ на критику Эразм публикует в 1520 г. «Апологию», в которой приводит в защиту своего варианта перевода несколько аргументов. Указав на то, что его перевод, благоклонно принятый Римским папой, был предназначен не для замены Вульгаты, а для изучения Писания в частном порядке, Эразм начинает с лингвистического обоснования и демонстрирует, что именно *sermo*, т. е. «речь», «беседа», «разговор», — наилучший перевод греческого слова *logos*, поскольку всё, что говорит Отец, Он говорит через Сына. Однако основная линия аргументации Эразма выстраивается вокруг церковной традиции. Он приводит многочисленные свидетельства отцов Церкви в пользу предложенного им варианта, доказывая допустимость использования *sermo* в отношении Сына Божьего. Перевод Эразма оказал значительное влияние на протестантские переводы Нового Завета как на латинский, так и на национальные языки. Научная новизна работы состоит в том, что, в отличие от предшествовавших исследователей, автор ставит основной акцент на роль, которую играет церковная традиция в решении проблемы адекватной передачи греческого текста Нового Завета на латинский язык. В нашем исследовании проанализированы доводы Эразма против традиционного перевода греческого слова *logos* на основании как грамматической, так и, главным образом, патрологической аргументации, а также роль традиции Церкви и гуманистического подхода к проблеме перевода Нового Завета. Своей «Апологией» Эразм демонстрирует, что гуманистический метод исследования текстов не только не противоречит церковной традиции, но и подчеркивает ее важность и значимость посредством обращения к первоисточникам.

Ключевые слова: Эразм Роттердамский, Библия, Священное Писание, Вульгата, Новый Завет, Евангелие, Пролог, логос, патристика, отцы Церкви.

Об авторе: **Игорь Александрович Кошелев**

Кандидат философских наук, доцент кафедры общего языкознания Института филологии Московского педагогического государственного университета.

E-mail: igor.a.koshelev@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3317-2653>

Ссылка на статью: Кошелев И. А. Пролог Евангелия от Иоанна: Патрологическая аргументация в «Апологии» Эразма Роттердамского // Христианское чтение. 2021. № 4. С. 175–185.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 4

2021

Igor A. Koshelev

**The Prologue of the Gospel of John:
Patristic Argumentation
in Erasmus' "Apology"**

UDC 27-246:27-234

DOI 10.47132/1814-5574_2021_4_175

Abstract: The paper aims to analyze Erasmus' "Apology" written in defense of his Latin translation of the New Testament. Instead of traditional rendering "In principio erat verbum" ("In the beginning was the Word") Erasmus suggested "In principio erat sermo", and provoked the storm of criticism from Roman clergy members who accused him of blasphemy and correction of the inspired text. In response to this Erasmus published his "Apology", in which he provided a few reasons in defense of his choice. First, he makes it clear that his translation has never been intended for public reading, much less for replacing the Vulgate, but for private study only. Then he provides grammatical explanation and shows that the Greek *logos* which means "discourse", "speech", "oration" is better translated in Latin as *sermo*, rather than as *verbum*, which mostly signifies a single word. But the main line of his reasoning goes back to centuries-long tradition of the Church. Erasmus provides numerous testimonies from Church fathers defending the use of *sermo* referring to the Son of God. Erasmus' translation had a major impact on Protestant translations of the New Testament, both Latin and vernacular. The scientific originality of the paper lies in the fact that the author, unlike previous researches, highlights the role of the Church tradition in the process of rendering Greek text of the New Testament into Latin. The research findings are as follows: the author analyzes the reasons Erasmus provides against Vulgate's translation of the Greek *logos* as *verbum*, and the role of the Church tradition and the humanistic approach to the problem of the New Testament translation.

Keywords: Erasmus, Bible, Vulgate, New Testament, Gospel, Prologue, Holy Scripture, *logos*, Patristics, Church fathers.

About the author: **Igor Alexandrovich Koshelev**

PhD in Philology, Associate Professor of the Institute of Philology at Moscow State Pedagogical University.

E-mail: igor.a.koshelev@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3317-2653>

Article link: Koshelev I. A. The Prologue of the Gospel of John: Patristic Argumentation in Erasmus' "Apology". *Khristianskoye Chteniye*, 2021, no. 4, pp. 175–185.

Введение

Проблема, казалось бы, чисто лингвистического характера, никоим образом не затрагивающая догматических вопросов, вызвала, тем не менее, острую богословскую полемику из-за предложенного Эразмом Роттердамским прочтения греческого слова *λόγος* в его латинском переводе Нового Завета, а также выявила тесную связь проблемы перевода Библии с многовековой церковной традицией.

Эразм Роттердамский Дезидерий (псевдоним Герхарда Герхардса; 1469–1536) — крупнейший ученый северного Возрождения, филолог, богослов, писатель. Будучи незаконнорожденным сыном священника и став сиротой уже на тринадцатом году жизни, Эразм, не имевший ни средств для получения столь желанного образования, ни поддержки, был вынужден поступить в августинский монастырь, где все свободное время он посвящал изучению классических авторов. В монастыре он провел около пяти лет, после чего смог оставить его благодаря влиятельным покровителям. Странствуя по Европе в течение долгого времени и лишь под конец жизни обосновавшись в Базеле, Эразм благодаря своей учености завоевал всеобщее признание и уважение, получив прозвище «князя гуманистов».

Обличая современную ему Римско-Католическую Церковь в лицемерии, безнравственности, мертвой обрядовости, невежестве и суевериях, Эразм соглашался в этом с Мартином Лютером, которого поначалу называл «могучим трубным гласом евангельской истины». Однако, считая единство и богословский консенсус важными критериями доктринальной истины, Эразм оставался верным Риму. Стремясь избежать крайностей и конфликтов и не допуская возможности церковного раскола, он сначала дистанцировался от Реформации, которую считал слишком радикальной мерой для исправления недостатков в Церкви, предпочитая решать проблемы путем образования и просвещения, а потом и вовсе отмежевался от нее. Будучи последовательным гуманистом, Эразм категорически отвергал протестантские доктрины о предопределении и полной испорченности греховной человеческой природы. Вступив в полемику с Лютером по ключевому вопросу свободы воли, Эразм, считавший, что человек в состоянии делать выбор между добром и злом, в 1524 г. изложил свои взгляды в работе «*De libero arbitrio diatribe sive collatio*» («Диатриба, или Рассуждение о свободе воли»). Данная полемика привела к окончательному разрыву Эразма с движением Реформации.

Однако именно Эразм отчасти подготовил для нее почву, оказав значительное влияние на формирование богословских воззрений ее лидеров (в первую очередь это относится к Филиппу Меланхтону, сподвижнику Мартина Лютера и автору вероисповедных документов лютеранства) и, в частности, на терминологическую составляющую. Так, Эразм был первым, кто охарактеризовал веру (ключевое понятие в протестантской сoterиологии) как *fiducia* (доверие) в противовес средневековому пониманию ее как *credulitas*, что подразумевало умственное согласие и принятие учения Церкви [Green, 1974, 188]. Также Эразм отказался от схоластического учения о *gratia infusa* (привнесенная, или «вливаемая» благодать) и сформулировал понимание благодати как незаслуженной Божьей милости. Сам Лютер в 1518 г. в своих комментариях к «Девяноста пяти тезисам» признавал, что концепцию покаяния он заимствовал у Эразма, который заменил *poenitentiam agite* в Вулгате на *resipiscite*, сместив, таким образом, акцент с «делания» на внутреннее преобразование [Green, 1974, 194]. Таким образом, можно говорить, что Эразм, оставаясь в целом в парадигме римско-католического богословия, обеспечил «грамматический» фундамент для богословия Реформации. В связи с этим интересно отметить, что критики Эразма обвиняли его не только в симпатиях к Лютеру, но и в том, что он спровоцировал Реформацию [Rummel, 2017], а испанский гуманист Диего Лопес де Суньига (ок. 1470–1531) назвал Эразма «вождем всех лютеран»; ему же принадлежат слова: «Либо Эразм лютеранствует, либо Лютер эразмствует» [Whitford, 2016, 517, 518].

Именно Эразм положил начало критическому исследованию текста Св. Писания и в 1516 г. в Базеле впервые издал оригинальный греческий текст Нового

Завета с параллельным собственным латинским переводом, названный им *Novum Instrumentum omne* (в последующих изданиях название сменилось на *Novum Testamentum omne*). Первые два издания были напечатаны в количестве 3 300 экземпляров; всего же в период между 1516 и 1535 гг. вышло пять изданий; все они были напечатаны другом Эразма, известным базельским издателем Иоганном Фробеном. Работа была посвящена римскому папе Льву X (1513–1522) и благосклонно им принята.

Работа Эразма по подготовке публикации *Novum Instrumentum*

Во время своего пребывания в университете Лувена (совр. Бельгия) с 1502 по 1504 гг. Эразм обнаружил в библиотеке аббатства Парк, находящегося недалеко от университета, манускрипт «Примечания к Новому Завету» (*Collatio Novi Testamenti*) итальянского гуманиста Лоренцо Валлы (1407–1457), предлагавшего исправления текста Вульгаты, и опубликовал его в 1505 г. [Черняк, 2009, 100].

Всего Валла выпустил две редакции «Примечания»: работу над первой он начал, вероятно, около 1442 г. во время своего пребывания в Неаполе и опубликовал ее в 1443 г. Вторая редакция была завершена в промежутке между 1453 и 1457 гг., когда он вернулся в Рим, где познакомился с беженцами из захваченной турками Византии; в работе над этой редакцией ему помогал ученый грек Виссарион Никейский (1399/1400 или 1403–1472), перешедший в католичество и ставший кардиналом. Источником для Валлы послужили семь греческих и четыре латинских манускрипта. Именно эта версия «Примечаний» была обнаружена и опубликована Эразмом.

Эразм считал работу Валлы, впервые использовавшего научный аппарат для анализа Нового Завета, наглядной демонстрацией преимущества старого греческого текста над латинской Вульгатой — переводом Библии Иеронима Стридонского (ок. 347–420), выполненным в кон. IV — нач. V вв. по поручению Римского папы Дамасия I, — которая, как он считал, изобиловала большим количеством неточностей и ошибок. По мнению Эразма, Вульгата была плохим переводом с греческого на плохую латынь, поэтому необходимость нового перевода для него была очевидна [Do, 2016]. Считается, что во время своего первого визита в Англию в 1498 г. Эразм, следуя гуманистической традиции изучения оригинальных языков, на которых была написана Библия, решил посвятить себя исследованиям первоисточников христианства. Именно во время его пребывания в Англии декан собора святого Павла в Лондоне гуманист Джон Колет (ок. 1467–1519) посоветовал Эразму заняться библейскими переводами [Rummel, 2004, 73].

Как и Валла, Эразм уделял основное внимание проблемам текстового критицизма и восстановлению оригинального текста Нового Завета, хорошо понимая, какие проблемы при передаче текстов возникали прежде изобретения в XV в. книгопечатания. Однако в то время как Валла сосредоточился, прежде всего, на анализе Вульгаты с точки зрения соответствия латинского перевода оригиналу, Эразм пошел дальше и, используя доступные ему на тот момент семь греческих манускриптов [Goeman, 2016, 73], решил издать на основе критического греческого текста новый, исправленный латинский перевод, который сам он называл «более латинским» (*latinius*). Публикация *Novum Instrumentum*, работа над которым была начата им в 1511-м или, самое позднее, 1512 г., была результатом полутора десятилетий серьезного изучения Эразмом древнегреческого языка. Важно отметить и то, что, в отличие от Валлы, Эразм стремился найти практическое применение филологических аспектов в религиозной жизни для обновления христианства [Bentley, 1977, 27, 28]. Для Эразма, как библейского гуманиста, лингвистические изыскания были неотделимы от теологии [Jarott, 1964, 37].

Следует заметить, что сам греческий текст, который впервые публиковался в печатном виде, имел по большей части вспомогательную функцию. Знание греческого было достаточно ограниченным даже среди образованной аудитории, и, кроме того, отсутствовала традиция чтения Нового Завета в оригинале. Решение включить «сырую», наспех подготовленную редакцию греческого текста (несколько недостающих стихов

из Откровения Иоанна Богослова (22:16–21) Эразму пришлось перевести на греческий обратно с латинского, причем перевод получился очень несовершенным по сравнению с оригиналом [Combs, 1996, 47; Goeman, 2016, 75]: несмотря на свое блестящее знание древнегреческого языка, Эразм пропустил двенадцать артиклей и шесть раз из семи использовал неправильные глагольные времена [Krans, 2006, 64]) в *Novum Instrumentum* было принято в самый последний момент, буквально накануне публикации. Возможно, Эразм сделал это под давлением издателя [Krans, 2006, 42].

Серьезной проблемой перевода Эразма было то, что все использованные им греческие манускрипты принадлежали к более позднему византийскому типу текста (т. н. «тексту большинства»). Вульгата же основывалась на более древних, уже недоступных на тот момент Эразму источниках. Исправляя Вульгату, которая была основой для его перевода, Эразм заменил ранние, текстологически более надежные варианты поздними и менее надежными [Jonge, 2016, 39.] Осознавая неоднозначность такого подхода, Эразм, тем не менее, руководствовался гуманистическим принципом “*ad fontes*” и принял решение в пользу перевода с греческого того материала, который предлагали ему доступные манускрипты. При этом в других случаях, вероятно, по недосмотру, Эразм проигнорировал греческий текст и сохранил варианты, предлагаемые Вульгатой [Jonge, 1984, 86]. В общей сложности в *Novum Instrumentum* было исправлено около сорока процентов текста Вульгаты [Jonge, 1984, 82; Nellen, Bloemendal, 2016, 596].

Целью Эразма было донести смысл греческого текста на латыни яснее и аккуратнее, чем это было сделано Вульгатой, используя при этом очищенный от лингвистических варваризмов классический язык античных авторов, которым Эразм, считающийся крупнейшим латинистом эпохи Возрождения, блестяще владел [Эразм Роттердамский, 1987, 7]. (Эразм счел нужным ограничиться лексикой, встречающейся у пяти авторов: Цицерона, Цезаря, Саллюстия, Тита Ливия и Квинтилиана.) По мнению Эразма, латинский язык Нового Завета должен быть правильным, идиоматически корректным, но достаточно простым и не слишком изысканным, поскольку апостолы, вероятнее всего, использовали обыденный разговорный греческий язык, и фактор доступности Писания был очень важен для Ранней Церкви [Jonge, 2016, 31, 32, 37]. Для Эразма библейские тексты были вечными и непреходящими, однако переданными очевидцами на языке своего времени и с учетом исторического контекста, поэтому нуждались в соответствующей интерпретации прежде всего как исторические свидетельства [Christ-von Wedel, 2013, 82, 104, 212].

Критика перевода Эразма и его «Апология»

Опубликовав собственный перевод Нового Завета, Эразм столкнулся с резкой критикой в свой адрес и даже обвинениями в ереси. Вульгата, вошедшая в повсеместное употребление в VII в., на тот момент была официальным и единственным латинским переводом Библии в Католической Церкви (немногим позже, в 1546 г., Тридентский собор официально признает Вульгату каноническим текстом). Впервые более чем за тысячелетний период был поставлен под вопрос авторитет перевода, который, фактически, приравнивался к богодухновенному оригиналу и на протяжении многих столетий был единственным источником для богословских и философских трактатов, литургии, канонического права; чтение Вульгаты, *lectio divina*, было регулярным духовным упражнением не только монахов, но и образованных мирян. Можно сказать, что Вульгату не просто цитировали, она была образом мышления средневековых авторов [Воскобойников, 2014, 40]. Какие-либо исправления Вульгаты не рассматривались в принципе — за исключением редактирования и исправления ошибок, возникавших в процессе переписывания. Так, нидерландский гуманист и теолог Мартин Дорп (1485–1525) писал Эразму: «Что касается истинности и целостности, то здесь я с тобой не соглашусь и буду утверждать, что Вульгата, которую мы читаем, обладает этими качествами. Было бы совершенно неразумным допускать, что вся Церковь,

которая на протяжении столетий использовала и до сих пор использует этот перевод и одобряет его, ошибалась бы все это время» [Combs, 1996, 42]. Более того, начиная с XII в. многие богословы даже учили, что латинская Вульгата надежнее, чем греческие тексты, которыми пользовались восточные схизматики [Combs, 1996, 39].

Особые нарекания в переводе Эразма вызвал его вариант начала Евангелия от Иоанна, где вместо традиционного прочтения “*In principio erat verbum*” («В начале было Слово») он предложил свое: “*In principio erat sermo*”, в чем можно обнаружить проявление гуманистического акцента на речи и ее смысловом содержании (лат. *sermo* — разговор, беседа, диалог) в противовес средневековой схоластической сакрализации слова [OHNL, 2015, 303]. Интересно, что Эразм решился на эту замену лишь во втором издании своего перевода, вышедшем в марте 1519 г. Против Эразма, которого обвиняли в подрыве религиозных устоев общества, выступили представители римско-католического духовенства, включая Эдварда Ли (1482–1544), будущего архиепископа Йоркского, и францисканца Генри Стендиша (ок. 1475–1535), епископа Уэльской епархии св. Асафа; некоторые из них даже пытались привлечь на свою сторону светские власти. Эразма обвиняли не только в искажении традиционного чтения, но и в кощунственном изменении текста Св. Писания и отрицании его богодуховенности. При этом среди критиков было немало тех, кто не только не владел греческим, но и вообще не видели самого перевода.

В ответ на эти обвинения Эразм публикует в феврале 1520 г. свою «Апологию» (*Apologia de “in principio erat sermo”*), начиная ее словами: «Как будто договорившись между собой, по установленному заранее сигналу, разные люди в разных местах поднялись, чтобы выступить против меня — те самые люди, которые постоянно что-нибудь измышляют против учености и которые под предлогом защиты христианской веры нападают на христианское же благочестие» [Erasmus, 1520]. Не называя по имени своих оппонентов, якобы из сострадания к ним (но сообщив читателям-современникам достаточно информации, чтобы их можно было идентифицировать), Эразм приводит их доводы: «Нас, которые уже много лет являются докторами богословия, пытаются вернуть в начальную школу. Вся Церковь уже на протяжении более тысячи лет читает “*In principio erat verbum*”, а теперь какой-то обезьянничавший подражатель грекам будет учить нас, что нужно читать “*In principio erat sermo*”».

В первую очередь Эразм обращает внимание своих критиков (и делает это неоднократно) на то, что его перевод никоим образом не был предназначен для замены Вульгаты или даже для публичного чтения, а исключительно для изучения Писания в частном порядке; независимо от того, насколько правильно он выполнен, его обсуждение требует знания древних языков и должно быть ограничено его целевой аудиторией, то есть кругом ученых, способных дать ему адекватную оценку, а не выноситься на публику, возбуждая против автора необразованную толпу, для которой этот перевод вовсе не предназначен. «Когда простые люди слышат, что кто-то якобы исправляет Евангелие от Иоанна, они не понимают, что я имею дело с его латинским переводом и разбираюсь, можно ли передать данный текст более надлежащим образом, им кажется, что я осуждаю написанное самим Евангелистом, и смотрят на это так, как если бы кто изменил „Отче наш“, или „Аве Мария“, или „Магнификат“. И так думают не только простые люди, но и те, кто хочет, чтобы их считали мудрецами и учителями» (Erasmus, 1520).

Пройдясь со свойственным ему сарказмом по своим оппонентам и «напомнив» им, что апостол Иоанн писал свое Евангелие не на латыни, а на греческом, Эразм приводит в защиту своего варианта перевода греческого слова λόγος несколько аргументов.

В начале Эразм дает краткое лингвистическое обоснование своего варианта Пролога и рассуждает о допустимости использования синонимии: даже если предположить, что нигде в латинском переводе Библии Сын Божий не называется словом *sermo*, разве будет неуместным и кощунственным использовать в отношении к Нему это слово, если и *sermo*, и *verbum* одинаково применяются, когда мы говорим о земных

вещах? Ведь никакими словами человеческого языка невозможно однозначно описать реалии духовного мира. Сам Евангелист, писавший на греческом, называет Христа λόγος, но это слово имеет множество значений и может переводиться, помимо прочего, как «речь», «беседа», «разговор», «суждение»; однако оно очень редко используется для обозначения отдельного слова. Лучшим соответствием для λόγος в латинском языке Эразм считает *oratio*, однако он отвергает данный вариант по причине того, что это существительное женского рода и им нельзя называть Сына Божьего (то, что *sermo* — мужского рода, а *verbum* — среднего, является, по мнению Эразма, дополнительным аргументом в пользу *sermo*). *Verbum* же, по большей части, служит для обозначения отдельного слова или же конкретного, как правило короткого, высказывания, и соответствует греческому λέξις; в данном же контексте *verbum* если и может быть использовано, то только во множественном числе. Плавнo переходя от лингвистики к теологии, Эразм делает вывод: Христос, Сын Божий именно потому называется λόγος, что «всё, что говорит Отец, Он говорит через Сына», из чего вытекает, что Сын должен называться *sermo*, а не *verbum*. По мнению Эразма, λόγος как *sermo* не только отражает диалогическую природу Христа по отношению к творению, но также выражает гуманистическую переоценку языка: λόγος, понимаемый именно как речь, стал основным фактором, обеспечивающим общение и диалог между людьми [Koryl, 2011, 124].

Здесь важно отметить, что римский ученый-энциклопедист и писатель Марк Теренций Варрон считал *oratio* центральным и наиболее обобщающим термином для понятия речи, в то время как *sermo* — его практическим воплощением [Драчева, 2011, 148–149]. Также, по мнению Эразма, “*sermo factus est homo*” («Слово стало человеком») лучше воспринимается на слух и благозвучнее, чем “*verbum caro factum est*” («Слово плотью стало»).

Однако основная линия аргументации Эразма выстраивается вокруг церковной традиции. Демонстрируя широкую эрудицию в области патрологии (Эразм также занимался изданием творений отцов Церкви), он доказывает правомерность своего варианта перевода, рассматривая и подробно анализируя использование *sermo* в отношении Иисуса Христа наиболее авторитетными богословами и учителями Церкви.

В первую очередь Эразм называет сщмч. Киприана Карфагенского (200/210–258), известного своим красноречием, святостью и, конечно, мученической смертью. Св. Киприан, цитируя в своей работе “*Adversus Iudaeos*” («Три книги свидетельств, против иудеев») пролог Евангелия от Иоанна, делает это, точно так же, как и Эразм, используя *sermo*. Его же, а не *verbum*, он использует, цитируя другие места из Св. Писания, говорящие о Сыне Божьем как о воплощенном Слове, — например Псалмы, книгу пророка Исайи и Откровение. Эразм приводит цитату Пролога у сщмч. Киприана и заявляет, говоря о своих критиках: «Вот он, тот самый отрывок, из-за которого они устраивают столько шума, у автора, столь древнего и столь уважаемого всеми значимыми в Церкви, что никто не может его игнорировать». Предвосхищая возможные обвинения в манипуляциях с текстом манускрипта, Эразм, который незадолго до этого редактировал труды св. Киприана, опубликованные Фробеном в феврале 1520 г. [Boyle, 1977, 162], предлагает своим оппонентам самим убедиться в достоверности процитированного фрагмента: «Но если они захотят несправедливо обвинить меня в подделке этого отрывка из Киприана, учитывая, что недавно я редактировал его труды, то пусть они проверят старые рукописи, пусть они проверят другие издания, коих несколько, и тогда смогут убедиться, что я ничего не менял ни в этом отрывке, ни в каком-либо другом месте» [Erasmus, 1520]. Таким образом, Эразм использует текстуальную критику для обоснования своей апелляции к свидетельству одного из самых авторитетных отцов Церкви.

Затем Эразм обращается к Тертуллиану (ок. 160 — после 220), который также несколько раз использует слово *sermo*, говоря о Сыне Божьем, в своих работах “*Adversus Praxeam*” («Против Праксея»), где он цитирует текст Пролога, и “*De resurrectione mortuorum*”, более известной как “*De resurrectione carnis*” («О воскресении плоти»).

После этого Эразм приводит слова блж. Августина (354–430), который как раз пишет о том, что в одних рукописях *lóyos* переводится, как *verbum*, а в других — как *sermo*; самым же блж. Августином оба варианта используются как равноправные синонимы, поскольку оба они означают одно — Божье Слово, Его Единородного. Эразм заявляет: «Для моих целей достаточно того, что столь уважаемый богослов не гнушался использовать термин *sermo*».

Далее Эразм цитирует комментарий на Послание к Евреям авторитетнейшего католического философа и богослова Фомы Аквинского (1225–1274), который не только использует оба этих слова, но также объясняет, что они полностью взаимозаменяемы, ссылаясь, в частности, на блж. Августина.

Использование *sermo* обосновывает также свт. Иларий Пиктавийский (ок. 315–367) в своей работе “De trinitate” («О Троице»), говоря о вечном выражении мыслей Того, Кто Сам вечен, его используют Ансельм Кентерберийский (1033–1109), свт. Амвросий Медиоланский (ок. 340–397), Лактанций (ок. 250–325), прозванный гуманистами «христианским Цицероном», Пруденций (348 — после 405), чей гимн “Ades Pater supreme”, в котором Христос также зовется *sermo*, поется хором в церквях, и другие авторы, включая самого блж. Иеронима, который, разъясняя 1-ю главу Послания к Ефесянам, использует в отношении Иисуса Христа именно *sermo*, а не *verbum*. При этом для Эразма остается непонятным, какими соображениями руководствовался блж. Иероним, используя *verbum* в Прологе Евангелия от Иоанна.

Приведя множество свидетельств в пользу своего варианта перевода, Эразм делает вывод: если он виновен в кощунстве, заменив *verbum* на *sermo*, то его критикам придется обвинить в том же самом множество тех учителей и богословов, которые считаются столпами Церкви, а вместе с ними — всю Церковь. Если же он прав, и Христа более уместно назвать «Словом Отца» (“*sermo patris*”), и это благочестиво, поскольку делается, следуя обычаю как древней, так и современной Церкви, основываясь на авторитете самых уважаемых отцов, то критики, считающие себя учителями Евангелия и столпами веры, разрушая его репутацию и обвиняя в кощунстве, уподобляются человекоубийцам, поскольку нет большой разницы, совершается ли убийство рукой, или словом [Erasmus, 1520].

Таким образом, использование *sermo*, с одной стороны, требует грамматики, а с другой, что самое важное, — не только допускается, но и поддерживается многовековой церковной традицией, которая, таким образом, демонстрирует реализацию грамматических правил на практике [Barnett, 1996, 565].

При том что ранние отцы Церкви и более поздние богословы, очевидно, считали *sermo* и *verbum* синонимами, отдавая, тем не менее, предпочтение варианту, выбранному Эразмом, использование последнего, по мнению автора «Апологии», совершенно неоправданно.

Заключение

Перевод Эразма Роттердамского стал основой научного исследования Библии в период Реформации, одним из девизов которой было “Sola Scriptura” («Только Писание»), и на протяжении XVI и XVII вв. был самым используемым латинским переводом Нового Завета после Вульгаты, выдержав около 220 изданий в различных европейских странах [Jonge, 1984, 32]. Именно этот текст позднее получил наименование *Textus Receptus* («общепринятый текст») [Wallace, 2016, 37]. По словам Р. Уорда Холдера, профессора теологии колледжа Св. Ансельма (Нью-Гэмпшир, США), публикация *Novum Instrumentum* стала своего рода переходом Рубикона, навсегда изменившим западный богословский и культурный мир [Holder, 2016, 491].

Хотя, как уже было отмечено, сам Эразм не разделял идеи реформаторов, его влияние среди протестантов было значительным, причем в немалой степени это касается и его перевода Нового Завета. Протестанты уделяли основное внимание переводам Библии на национальные языки, но не могли полностью отказаться от латыни,

которая оставалась языком богословия, да и вообще основным литературным языком. Сам Лютер считал, что первостепенное внимание в школах должно уделяться именно латинскому языку [Lenhart, 1946, 429]. Более того, именно с Реформацией и последовавшей католической Контрреформацией связывают т. н. третий расцвет латыни [Дьячок, 1995]. Поэтому Библию, которая провозглашалась протестантами основным авторитетом в богословии, неоднократно переводили и на латынь. Важно отметить, что латинские переводы Библии рассматривались протестантами как средство донести свою проповедь образованным слоям общества, которые предвзято относились к переводам Св. Писания на национальные языки, предназначенные, в первую очередь, для простого народа. В период с 1521 по 1570 гг. было выпущено 158 различных латинских изданий Нового Завета, 138 — всей Библии, и сотни изданий отдельных книг; каждое издание печаталось в количестве приблизительно около тысячи экземпляров [Lenhart, 1946, 430, 432]. *Novum Instrumentum* Эразма в значительной степени определил направление протестантских латинских переводов. Так, в своих комментариях на Евангелие от Иоанна женевский реформатор Жан Кальвин (1509–1564) следует варианту Пролога, предложенному Эразмом [Calvin, 1833]. Также используется *sermo* и в одном из наиболее популярных среди протестантов латинском переводе Нового Завета, выполненном гуманистом Теодором Безой (1519–1605), соратником и последователем Кальвина. Кроме этого, необходимо отметить, что именно *Novum Instrumentum* послужил фундаментом для переводов Нового Завета на национальные европейские языки в XVI столетии.

Важно иметь в виду, что принцип “*ad fontes*” в понимании христианских гуманистов в лице Эразма Роттердамского предполагал не только изучение древних языков и серьезное исследование оригинальных текстов Св. Писания и отцов Церкви, но и обращение к более чем тысячелетней церковной традиции в истолковании Библии. Эразм блестяще демонстрирует, что гуманистический метод исследования текстов не только не противоречит этой традиции, но и, наоборот, именно посредством обращения к первоисточникам подчеркивает ее важность и значимость. Не случайно именно патрологическая аргументация занимает в «Апологии» ведущее место.

Источники и литература

1. Воскобойников (2014) — *Воскобойников О.* Тысячелетнее царство (300–1300). Очерк христианской культуры Запада. М.: Новое литературное обозрение, 2014.
2. Драчева (2011) — *Драчева Н. В.* Понятия «язык» и «речь» в трактате Марка Теренция Варрона “*De lingua Latina*” // Индоевропейское языкознание и классическая филология — XV (чтения памяти И. М. Тронского). СПб., 2011. С. 147–158.
3. Дьячок (2009) — *Дьячок М. Т.* Латинская эпиграмма 16–17 вв. как явление европейской культуры // История мировой культуры и методы ее преподавания. Новосибирск, 1995. С. 56–59.
4. Черняк (2009) — *Черняк И. Х.* Библейская филология Лоренцо Валлы // Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. 6. 2009. Вып. 1. С. 99–108.
5. Эразм Роттердамский (1987) — *Эразм Роттердамский.* Философские произведения. М.: Наука, 1987.
6. Barnett (1996) — *Barnett M. J.* Erasmus and the Hermeneutics of Linguistic Praxis // *Renaissance Quarterly*. 1996. Autumn. Vol. 49. No. 3. P. 5 42–572. JURL: <http://www.jstor.org/stable/2863366> (дата обращения: 11.09.2021). DOI:10.2307/2863366.
7. Bentley (1977) — *Bentley J. H.* Biblical Philology and Christian Humanism: Lorenzo Valla and Erasmus as Scholars of the Gospels // *The Sixteenth Century Journal*. 1977. July. Vol. 8. No. 2: Humanism in the Early Sixteenth Century. P. 8–28. URL: <https://www.jstor.org/stable/2539436> (дата обращения: 11.09.2021). DOI:10.2307/2539436.

8. Boyle (1977a) — *Boyle M. O'Rourke*. Erasmus on Language and Method in Theology. Toronto: University of Toronto Press, 1977.
9. Boyle (1977b) — *Boyle M. O'Rourke*. Sermo: Reopening the Conversation on Translating JN 1,1 // *Vigiliae Christianae*. 1977. Vol. 31. No. 3. P. 161–168. URL: www.jstor.org/stable/1583129 (дата обращения: 11.09.2021). DOI:10.2307/1583129.
10. Calvin (1833) — Joannis Calvini, In *Novum Testamentum commentarii*. Ad editionem Amstelodamensem accuratissime exscribi curavit et praefatus est A. Tholuck. Vol. III: In *Evangelium Joannis commentarii*. Bln., Gustav Eichler, 1833.
11. Christ-von Wedel (2013) — *Christ-von Wedel C.* Erasmus of Rotterdam: Advocate of a New Christianity. Toronto; Buffalo; London: University of Toronto Press, 2013.
12. Combs (1996) — *Combs W.W.* Erasmus and the Textus Receptus // *Detroit Baptist Seminary Journal*. 1996. Spring. P. 35–53.
13. Do (2016) — *Do T.* A Plea for the *Novum Instrumentum*: Erasmus and His Struggle for a New Translation // *Philosophy & Theology*. 2016. No. 28. P. 137–159. DOI:10.5840/philtheol201662848.
14. Erasmus (1520) — Erasmus, Desiderius: *Erasmi Roterodami responsio ad annotationes Eduardi Lei : Apologia Eras. de In principio erat sermo. Eduardi Lei annotationes in Novum Testamentum Erasmi ; Epistolae aliquot illustrium virorum, Lei temerariam [...]. Ex inclyta Basilea*, 1520.
15. Goeman (2016) — *Goeman P. J.* The Impact and Influence of Erasmus's Greek New Testament // *Unio Cum Christo*. 2016. April. Vol. 2. No. 1. P. 69–82. DOI: <https://doi.org/10.35285/ucc2.1.2016.art5>.
16. Green (1974) — *Green L. C.* The Influence of Erasmus upon Melancthon, Luther and the Formula of Concord in the Doctrine of Justification // *Church History*. 1974. Vol. 43. No. 2. P. 183–200. URL: www.jstor.org/stable/3163951 (дата обращения: 11.09.2021). DOI:10.2307/3163951.
17. Holder (2016) — *Holder R. W.* Erasmus and the 'Novum Instrumentum': *Littera Scripta Manet* // *Church History and Religious Culture*. 2016. Vol. 96. No. 4. P. 491–497. URL: www.jstor.org/stable/26382863 (дата обращения: 11.09.2021).
18. Jarott (1964) — *Jarott C. A. L.* Erasmus' 'In Principio Erat Sermo': A Controversial Translation // *Studies in Philology*. 1964. Vol. 61. No. 1. P. 35–40. URL: www.jstor.org/stable/4173446 (дата обращения: 11.09.2021).
19. Jonge (2016) — *Jonge H. J. de.* Erasmus's Translation of the New Testament: Aim and Method // *The Bible Translator*. 2016. Vol. 67(1). P. 29–41. DOI:10.1177/2051677016628243.
20. Jonge (1984) — *Jonge H. J. de.* The character of Erasmus' translation of the New Testament as reflected in his translation of Hebrews 9 // *Journal of Medieval and Renaissance Studies*. 1984. Vol. 14. P. 81–87.
21. Koryl (2011) — *Koryl J.* In principio erat sermo. Erazma z Rotterdamu rozważania nad znaczeniem pojęcia „logos” w pierwszym wersecie prologu Ewangelii św. Jana // *Studia Rhetorica*. Kraków: Księgarnia Akademicka, 2011. P. 93–130.
22. Krans (2006) — *Krans J.* Beyond What Is Written: Erasmus and Beza as Conjectural Critics of the New Testament. Brill, 2006.
23. OHNL (2015) — *The Oxford Handbook of Neo-Latin* / Sarah Knight and Stefan Tilg, eds. Oxford: Oxford University Press, 2015. DOI:10.1093/oxfordhb/9780199948178.001.0001.
24. Lenhart (1946) — *Lenhart J. M.* Protestant Latin Bibles of Reformation from 1520–1570: A Bibliographical Account // *The Catholic Biblical Quarterly*. 1946. October. Vol. 8. No. 4. P. 416–432. URL: <http://www.jstor.org/stable/43719910> (дата обращения: 11.09.2021).
25. Nellen, Bloemendal (2016) — *Nellen H., Bloemendal J.* Erasmus's Biblical Project: Some Thoughts and Observations on Its Scope, Its Impact in the Sixteenth Century and Reception in the Seventeenth and Eighteenth Centuries // *Church History and Religious Culture*. 2016. Vol. 96. No. 4. P. 595–635. URL: www.jstor.org/stable/26382868 (дата обращения: 11.09.2021). DOI:10.1163/18712428-09604006.
26. Rummel (2017) — *Rummel E.* Desiderius Erasmus // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2017 Edition) / Ed. by Edward N. Zalta. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/erasmus/> (дата обращения: 11.09.2021).
27. Rummel (2004) — *Rummel E.* Erasmus. London: Continuum Press, 2004.

28. Tracy (1996) — *Tracy J.D.* Erasmus of the Low Countries. Berkeley: University of California Press, 1996. URL: <http://ark.cdlib.org/ark:/13030/ft5q2nb3vp/> (дата обращения: 11.09.2021).
29. Wallace (2016) — *Wallace D.B.* Erasmus and the Book That Changed the World Five Hundred Years Ago // *Unio cum Christo*. 2016. October. Vol. 2. No. 2. P. 29–48. DOI: 10.35285/ucc2.2.2016.art2.
30. Whitford (2016) — *Whitford D.M.* Erasmus Openeth the Way Before Luther: Revisiting Humanism’s Influence on ‘The Ninety-Five Theses’ and the Early Luther // *Church History and Religious Culture*. 2016. Vol. 96. No. 4. P. 516–540. URL: www.jstor.org/stable/26382865 (дата обращения: 11.09.2021). DOI:10.1163/18712428-09604003.

Священник Михаил Юров

Библейская антропология: ветхозаветное учение о сотворении человека из праха земного (Быт 2:7). Истоки, значение, богословская рефлексия в христианской и иудейской традиции

УДК 27-278:2-18

DOI 10.47132/1814-5574_2021_4_186

Аннотация: Статья посвящена рассмотрению библейского учения о сотворении первого человека из праха земного (Быт 2:7). В своем исследовании автор сосредотачивает внимание на четырех различных аспектах, а именно: 1) происхождении указанного учения; 2) его параллелях в культурах народов Древнего мира; 3) его идейном содержании и 4) богословской рефлексии в христианской и иудейской экзегезе. Таким образом, целью работы является составление комплексного и вместе с тем достаточно компактного экзегетического комментария анализируемого сюжета как части одного из наиболее горячо обсуждаемых текстов в истории человечества — библейского Шестоднева (Быт 1–2). Для решения поставленных задач автором применены следующие методы исследования: историко-филологический, сравнительный, богословский, экзегетический. Прделанная работа показывает, что рассматриваемое учение является по своему характеру архетипическим и его генетические корни находятся не в отдельных культурах окружающих Древний Израиль цивилизаций, но уходят в глубокое досемитское общеафриканское прошлое и, вероятно, образуют некую исходную религиозную антропологическую парадигму. Кроме того, данный сюжет имеет важные идейные корреляции в целом ряде ветхозаветных текстов и принципиально по-разному осмысливается в христианской и иудейской традициях, формирующих два совершенно разных взгляда на человека и его природу.

Ключевые слова: Адам, сотворение человека, прах земной, библейская антропология, библейское богословие, экзегетика, Священное Писание Ветхого Завета, библеистика.

Об авторе: **Священник Михаил Александрович Юров**

Бакалавр теологии, аспирант 3 курса богословского факультета ПСТГУ, заместитель руководителя Отдела религиозного образования и катехизации Архангельской и Холмогорской епархии.

E-mail: yurovmid@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3253-4640>

Ссылка на статью: Юров М. свящ. Библейская антропология: ветхозаветное учение о сотворении человека из праха земного (Быт 2:7). Экзегетический комментарий // Христианское чтение. 2021. № 4. С. 186–197.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 4

2021

Priest Mikhail Iurov

**Biblical Anthropology: the Old Testament Teaching
of Human Creation from the Dust of the Ground (Gen 2:7).
Origins, meaning, and theological reflection
in the Christian and Jewish traditions**

UDC 27-278:2-18

DOI 10.47132/1814-5574_2021_4_186

Abstract: The article is dedicated to the biblical teaching of human creation from the dust of the ground (Gen 2:7). The author's attention is focused on three different aspects, namely 1) the origin of the mentioned story; 2) its ideological content and 3) theological reflection in Christian and Jewish exegesis. So the purpose of this research is to make a complex yet quite compact exegetical commentary on the analyzed plot as part of one of the most intensively discussed texts in the history of mankind – the biblical Hexameron (Gen 1–2). To solve the posed problem the author applies the following methods of study: historical and philological, comparative, theological, exegetical. The work done shows that the teaching under research is archetypal in its character. Its genetic roots are to be found not in the separate cultures of the civilizations that surrounded the Ancient Israel but go back to the remote pre-semitic Afroasiatic past and probably form some kind of initial religious anthropogonic paradigm. Moreover, the given idea has some important theological correlations in several passages of the Old Testament. It has fundamentally different interpretations in Christian and Jewish tradition. That, in its turn, shapes two radically different perspectives on human and his nature.

Keywords: Adam, creation of humans, dust of the ground, biblical anthropology, biblical theology, exegesis, the Holy Scripture of the Old Testament, biblical studies.

About the author: **Priest Mikhail Aleksandrovich Iurov**

Bachelor of Theology, Post-graduate student of the Faculty of Theology at St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities, Deputy Head of the Religious Education and Catechization Department of the Arkhangelsk Diocese.

E-mail: yurovmid@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3253-4640>

Article link: Iurov M., priest. Biblical Anthropology: the Old Testament Teaching of Human Creation from the Dust of the Ground (Gen 2:7). Origins, meaning, and theological reflection in the Christian and Jewish traditions. *Khristianskoye Chteniye*, 2021, no. 4, pp. 186–197.

Вступление

Библейское повествование о сотворении человека, встречающееся во второй главе книги Бытия, содержит весьма примечательную и характерную деталь — в нем утверждается происхождение Адама из праха земного: **וַיִּצְרֶה יְהוָה אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם עֹפָר מִן הָאָדָמָה** («И создал Господь Бог человека из праха земного»; Быт 2:7). Эта идея представляет собой не просто единичный проходной эпизод, теряющийся в плотном потоке смыслов текста Шестоднева (Быт 1–2), но отражает определенные антропологические воззрения и образ мирозерцания Древнего Израиля, находя свое развитие в целом ряде других ветхозаветных фрагментов и богословское истолкование в христианской и иудейской традиции. При этом сама по себе данная история не является уникальной отличительной особенностью библейской парадигмы, но, напротив, довольно хорошо вписывается в общий контекст культуры Древнего Ближнего Востока, имея также множественные параллели в верованиях и мифологиях народов по всему миру (Центральная Америка, Африка, Передняя и Юго-Восточная Азия, Восточная Сибирь, Австралия и Океания). Этот факт, однако, вовсе не свидетельствует о тривиальности или несамостоятельности ветхозаветного повествования, как может показаться при рассмотрении отдельно взятых пассажей. Внимательное и тщательное обращение к священному тексту, не говоря уже о его целостном восприятии, позволяет убедиться в творческой силе и самобытности библейских сюжетов.

В данной статье автором будет предпринята попытка разнопланового осмысления означенного учения. В ходе выполнения этой задачи читателю будет предложен филологический анализ др.-евр. понятий *'ādām* (человек), *'ādāmāh* (земля, почва), *'āpār* (прах, персть), краткий обзор ряда древних ближневосточных параллелей исследуемого сюжета, а также разбор его идейных корреляций на страницах ветхозаветных книг. Небезынтересным представляется обращение к богословской рефлексии указанной идеи в христианской и иудейской экзегезе, выводящей из исследуемого текста различные антропологические модели.

I. Общие древние истоки сюжета

Древнееврейское слово **אָדָם** (*'ādām*) — человек, Адам¹, в самом себе содержит указание на определенные антропологические представления, характерные не только для ветхозаветного Израиля, но и для ближневосточного мирозерцания в целом. Вполне очевидна его связь с другими лексемами библейского иврита, а именно: 1) сущ. **אָדָמָה** (*'ādāmāh*) — земля, почва²; 2) прил. **אָדָם** (*'ādōm*) — красный, коричневатый³. Все они образованы при помощи трехконсонантного корня **אָדָם** (*'dm*) со значением «быть красным, иметь красный цвет» [Графов, 2019, 27]. Он, в свою очередь, может быть дериватом двухсогласного корня **אָדָם** (*'dm*) с исходным значением «кровь» [Klein, 1987, 7]. Предлагаются, впрочем, и другие, как кажется, лингвистически менее обоснованные и убедительные версии этимологии [Maass, 1997, 78–79]. Впрочем, некоторые авторы говорят о том, что связь между существительными **אָדָם** (*'ādām*) и **אָדָמָה** (*'ādāmāh*) имеет не этимологический, а стилистический характер и строится на типичном

¹ Данная лексическая единица может выступать как в роли собирательного существительного со значением «человечество», «люди» («человек» как таковой) (Быт 1:26; 2:5; 8:21; Втор 8:3; Иер 47:2), так и означать отдельного представителя человеческого рода (Притч 28:17; Еккл 5:18; Иез 23:17). Наконец, **אָדָם** (*'ādām*) — это еще и имя собственное «Адам» (Быт 4:25; 1 Пар 1:1).

² Любопытно, что связь между др.-евр. *'ādām* и *'ādāmāh* такая же, как между лат. homo (человек) и humus (почва). Некоторые англоязычные авторы предлагают буквально перевести существительное *'ādām* как «earthling» («существо из земли», «земляныш». — *Свяц, М. Ю.*) [Hamilton, 2012, 264].

³ Слово включает в себя самый широкий спектр оттенков красного цвета от рубинового до рыжего, грязно-коричневого или даже розового.

для библейской письменности приеме паронимии (игре близких по звучанию слов — паронимов) [Wenham, 1987, 129–130].

Эти языковые наблюдения прямым образом коррелируют с хорошо известным повествованием книги Бытия, согласно которому человек был создан Богом из «праха земного» **עָפָר מִן־הָאֲדָמָה** (*'āpār min-hā'ādāmāh*) (Быт 2:7; ср. Сир 33:10). Здесь исследователи обращают внимание на то, что существительное *'ādāmāh* первоначально означало не любую почву или землю, а именно красную [Тантлевский, 2000, 101; Plöger, 1997, 88]⁴. В пользу этого, помимо уже приведенных данных, свидетельствует и лексика некоторых родственных семитских языков, например аккадского (*adamu* — кровь; *adamatu* — темно-красная земля) [Hamilton, 2012, 263]. Предпринимаются попытки проследить общеафразийские истоки этой связи. Вслед за крупным востоковедом И. М. Дьяконовым современный отечественный библеист и гебраист И. Р. Тантлевский указывает на то, что египетское существительное *lnt* (красная кожа⁵), связанное с тем же семитским корнем (*'dm*), вызывает ассоциации с кирпично-красным цветом тел людей⁶ в протоафразийской наскальной живописи Сахары и Древнего Египта. Отмечается также, что почвы красного и красноватого цвета гораздо более характерны для африканского континента (вероятной прародины афразийцев), чем для Западной Азии⁷. Из всего этого И. М. Дьяконов делает вывод о том, что история о сотворении человека из красной земли, глины восходит к досемитским общеафразийским временам [Дьяконов, 1992, 52].

В ближневосточных мифологиях она имеет различные изводы. В одном из вариантов древнеегипетского мифа человек был сотворен богом Хнумом из глины на гончарном круге. Интересно, что в библейском тексте Быт 2:7 применительно к созданию человека употребляется др.-евр. глагол **יָצַר** (*yāšār*), который среди прочего используется и как технический термин для обозначения деятельности горшечника [Тантлевский, 2000, 101]; (Пятикнижие и Гафтарот, 1996, 16). Этот образ для Библии является классическим и неоднократно используется при характеристике отношений Бога и человека как Творца и Его творения, где подчеркивается абсолютная власть и могущество Первого (Ис 45:9; 64:8; Иер 18:6; Сир 33:13; ср. Рим 9:20–21)⁸.

Древние шумеры верили, что первые люди были созданы из комьев сырой глины богом мудрости Энки (Эа) и его супругой богиней Нинмах (Ки). В более поздних месопотамских сказаниях утверждалось, что человечество образуется из глины, замешенной на божественной крови. Согласно аккадской литургической поэме «Энума Элиш», это была кровь бога Кингу, чудовищного детища праматери Тиамат, а в изложении вавилонского жреца Бероса (III в. до Р. Х.) — божества по имени Бэл (Бел)⁹.

Впрочем, означенная параллель выходит далеко за пределы ближневосточных цивилизаций и встречается в культурах народов практически по всему миру. Ограничимся здесь их кратким перечислением. Итак, в греческой мифологии первые люди были вылеплены из глины титаном Прометеем в долине, расположенной к югу

⁴ На это в своем труде «Иудейские древности» указывает уже Иосиф Флавий. Он вообще переводит существительное «Адам» как «красный», т. е. происходящий из красной глины (Иосиф Флавий, 2011. *Иудейские древности*, 8. 1:1:2).

⁵ Ср. с араб. *'adam(a)*, *'adamat* — кожа, *'addam* — дубильщик, кожевник; геэз *'adim* — кожа красноватого цвета; др.-евр. омон. *'ādām* — кожа? (Ос 11:4).

⁶ Цвет тел мужчин, кстати, резко контрастировал с желтым цветом женских фигур.

⁷ Это наблюдение не столь важно, т. к. и в самой Палестине встречается данный тип почв, обнажающих свою красноту в особенности на вспаханных участках [Фрэйзер, 1989, 29].

⁸ Мятаж человека против Создателя, отказ признавать Его верховный суверенитет над всей тварью изображается как нежелание гончарных сосудов служить своему изготовителю, в результате чего следует их сокрушение (Пс 2:9; Ис 29:16; Иер 19:11; ср. Откр 2:27). Фатальность кары Божьей, совершаемой над непреклонным гордецом, усиливается осознанием того, что однажды разбитый глиняный сосуд уже не подлежал восстановлению (Иер 19:11) и мог употребляться лишь в качестве мелкого подручного материала, как, например, черепки, которыми скреб свою гниющую плоть многострадальный Иов (Иов 2:9).

⁹ Позднее обозначение Мардука.

от Панопейского холма. У ирокезов (североамериканское индейское племя) человек был сотворен божеством Йоскехой из глины по собственному его отражению в воде. В эпосе мезоамериканской культуры «Пополь-Вух» человек выходит из рук Великого отца и Великой матери, сделавших его из все того же материала. В преданиях индейцев кауилла мы встречаем историю о том, как демиург Мукат вынул из своего сердца черную землю и слепил тела людей. У алтайцев первые семь человек были созданы Ульгеном на этот раз из глины (тело) и камыша (кости). У африканского племени догонов божество Амма делает первую человеческую пару также из сырой глины. В иранской мифологии праотец всех индоарийских народов Гайомарт был сотворен Ахурамаздой из земли на берегу реки Дайтья. В фольклоре австралийских туземцев встречается версия, согласно которой первые люди были созданы божеством Бунджилом из древесной коры и красной глины. Аборигены Новой Зеландии верят в то, что бог Ту вылепил их из добытой на дне реки красной глины, замесив ее на собственной крови. На Таити и других островах Полинезии также встречаются очень похожие предания. По китайским легендам, первым человеком на земле была женщина, но и она была вылеплена из глины руками богини Нюйва, смотревшей в процессе работы на собственное отражение в воде.

В некоторых культурах мы находим любопытное указание на выбор материала для сотворения человека, сделанный в пользу земли по причине непригодности некоторых других веществ. Например, малайзийский народ даяков доносит до нас свое предание, согласно которому первый человек по имени Танна-Кумпок («сформированная земля») создается чудесными птицами сначала из древесины, затем из камня и в конце концов из сырой земли, т. к. предыдущие попытки не увенчались успехом. В другом варианте того же мифа первочеловек обязан своим появлением богу Салампандаи, образовавшему его из глины после двух неудач (изготовления из камня и железа), когда произведение оказывалось немым.

Приведенного хотя и далеко не полного¹⁰ перечня параллелей интересующей нас антропогонической мифологемы¹¹ вполне достаточно, чтобы показать, что рассматриваемый сюжет (Быт 2:7) по своему характеру является подлинно архетипическим. При этом столь широкая география его распространения свидетельствует скорее не о банальном его заимствовании¹² авторами Пятикнижия из культур окружающих Израиль народов и даже не о взаимном проникновении идей, но о том, что перед нами, по всей видимости, какая-то исходная¹³ (религиозная) модель происхождения человека, которая по мере развития человечества и дифференциации отдельных цивилизаций видоизменялась от региона к региону и от народа к народу, не утрачивая своего смыслового ядра.

Здесь же подчеркнем, что на страницах Еврейской Библии происходит ее весьма заметная демифологизация [Cassuto, 2005, 82–83]. В тексте Быт 2:7, в отличие от многих перечисленных выше эпических повествований, мы не встречаем никаких прямых указаний на «технологию» или процесс создания человека, как в упомянутом египетском мифе. Подобие же Адама своему Создателю утверждается не посредством радикальных антропоморфизмов вроде божественной крови, на которой замешивается глина, или отражения лика божества в воде, а через краткую и емкую формулу

¹⁰ Подр. см., напр.: [Фрезер, 1989, 13–29].

¹¹ Под мифом в данном случае подразумевается не набор каких-то выдуманных, ложных, буквально интерпретируемых представлений и идей, несовместимых с современным научным знанием, но тип образного, созерцательного, осмысленно-личностного мировосприятия и описания окружающей действительности. В этой связи можно вспомнить слова А. Ф. Лосева, определяющего миф как трансцендентально-необходимую категорию мысли и жизни, в которой нет ровно ничего случайного, ненужного, произвольного, выдуманного или фантастического. Миф, по его мнению, это «подлинная и максимально конкретная реальность» [Лосев, 2001, 31].

¹² Многие исследователи признают, что Бытописатель использовал хорошо известный ему древний сюжет, но в Пятикнижии он приобретает свое неповторимое звучание [Wenham, 1989, 130].

¹³ Восходящая, может быть, к эпохе человеческой праистории времен самого Адама.

«по образу Божию» (Быт 1:26–27), взятую из предшествующей главы¹⁴ и оставляющую огромный простор для богословской и философской интерпретации.

II. Идеиные корреляции исследуемого учения в Ветхом Завете

Перейдем к анализу идейного содержания рассмотренного сюжета. В нем заключена важная идея родства человека с окружающей природой, прежде всего с царством животных¹⁵ (Быт 1:24–25) [Лопухин, 2015, 6]. Обладая чувственным физическим телом, происходящим из земли, Адам является хотя и высшей¹⁶, но неотъемлемой частью материального мира, связанной тесными узами с другими его элементами. Такое мироощущение отчетливо прослеживается в целом ряде других ветхозаветных фрагментов. Вспомним, к примеру, рассказ о грехопадении и одном из его последствий — проклятии всей земли заслушание человека (Быт 3:6–7, 17–19; 5:29; ср. Рим 8:19–23), повествование о первом человекоубийце Каине и его проклятии от земли, отверзшей свои уста, чтобы вкусить кровь его брата (Быт 4:8, 11–12), или история о всемирном потопе, пришедшем, чтобы истребить все живое на земле за злодеяния человека (Быт 6:5–7; 7). Примечательно, что после завершения бедствия Господь заключает Свой завет не только с семейством Ноя, но и со всеми животными, вышедшими с ним из ковчега. При этом своего рода представителем всей земли в этом договоре является именно человек (Быт 9:8–11). Сюда же отнесем повествование о казнях египетских, поражавших не только население страны фараона-богоборца, но и ее животный мир (Исх 7–12). Наконец, укажем и на тотальное истребление городов Иорданской долины (Содом, Гоморра и др.) за безмерное нечестие их жителей, сопровождавшееся природной катастрофой, истребившей все живое в целом регионе, погрузившемся на дно Мертвого моря (Быт 19; ср. Быт 14:3). Страдания земли за нечестие народа — мотив, не чуждый и пророческой проповеди (Ис 24:1–6; Ос 4:1–3; Зах 5:3; Мал 4:6).

Из указанных отрывков видно, что земля (флора и фауна) в Библии несет на себе бремя человеческих деяний (отноду не только в техногенном смысле), их судьбы — не две параллельные, не пересекающиеся линии, но единая реальность взаимосвязи и взаимозависимости. Иначе говоря, человек, взятый из земли, но сотворенный по образу Божию, мыслится Его сотрудником и соратником, перенявшим в седьмой день эстафету созидания и возделывания материального мира (Быт 1:26–28; 2:2–3) как наместник или домоправитель верховного Владыки всей вселенной (Исх 9:29; Втор 10:14; Пс 23:1; Ис 66:1), нравственно ответственный за все то, что происходит не только с ним, но и с природой.

Помимо этого, анализируемый сюжет (Быт 2:7) имеет и другую важную идейную корреляцию — представление о сущностной несамодостаточности и эфемерности бытия человека в его отрыве от Божественной реальности¹⁷. Возвращаясь к приведен-

¹⁴ Согласно широкому консенсусу сторонников так называемой документальной гипотезы происхождения Пятикнижия, материал второй главы книги Бытия относится к древнейшему из четырех традиционно выделяемых источников — источнику "J" («Яхвист»), а из первой — к позднему источнику "P" (жреческий кодекс).

¹⁵ Животные также образуются Богом из земли в шестой день. Кроме того, говоря о половом дуализме сотворенного человека, Бытописатель использует сущ. זָכָר (*zākār*) и נִקְבָּה (*nəqēbā*), которые можно перевести как «особи мужского и женского пола» или даже «самец» и «самка».

¹⁶ Иерархическое превосходство человека над всей земной тварью показывается и на композиционном уровне. Так, сотворение человека в шестой день завершает собой всю творческую деятельность Бога по созданию и упорядочиванию вселенной, ее эволюции от хаоса к четко структурированной системе (Быт 1:1–10), от косной и мертвой материи к различным формам жизни (Быт 1:11–13; 20–23), от животного бытия к бытию разумному (от биосферы к ноосфере) (Быт 1:24–27). В рамках такой нетипичной для прочих древнеближневосточных эпических космогоний модели творение человека мыслится как кульминация рождения и становления всего тварного космоса.

¹⁷ Иными словами, религиозность как таковая — исходная черта человеческой природы. Без Бога человек перестает быть человеком в полном смысле этого слова [Леон-Дюфур, 1990, 1247].

ному выше стиху, заметим, что Адам был создан Всевышним не просто из земли, а из «праха земного» («пыли земной», «персть от земли»¹⁸).

Образ земного праха/пепла (персти земли), достаточно часто встречающийся в ветхозаветных текстах (около 110 раз), имеет вполне четкую и прозрачную ассоциативную связь со смертью или смертностью как характеристикой человеческой природы. Так, вышедший однажды из земли, Адам вновь должен в нее возвратиться, поскольку тело его продолжает оставаться хотя и сложно структурированным, но прахом (Быт 3:19; ср. Иов 4:19; 10:9; 34:15; Пс 21:30; 103:29; Еккл 3:20; 12:7).

Указанный образ используется также с целью подчеркнуть слабость человека, его уязвимость и даже ничтожность. Это хорошо видно на примере самоуничижительных формул с устойчивым оборотом: אָפָר וְאֵפֶר (*‘āpār wā’ēper*) — «прах и пепел», букв. «прах и прах») (Быт 18:27; Иов 30:19) или указаний на попираие праха ногами (Мал 4:3; ср. 1 Кор 4:13). Отметим, что глубокое ощущение слабости, уязвимости и ограниченности человека, весьма характерное для ветхозаветной поэзии, следует уже из самого суц. אָדָם (*‘ēnōš*¹⁹ — человек, мужчина, люди), образованного от семитского корня со значением «быть слабым, немощным, болезненным»²⁰ [Hamilton, 2012, 453–454]. Любопытно и то, что пребывание в прахе нередко метафорически предшествует возведению в царское достоинство. Такая интерпретация следует из продолжения ст. 7, в котором вышедший из персти человек оживляется дыханием Самого Творца. В свете повеления Быт 1:27–28 и возможной параллели с 1 Цар 2:8; 3 Цар 16:2 и Пс 112:7–8 она становится оправданной и довольно убедительной [Hamilton, 1990, 157].

При этом необходимо иметь в виду, что несмотря на то, что персть земли зачастую выступает синонимом тления и распада, сама по себе земля (материя, вещество) в библейской картине мира ни в коем случае не есть причина несовершенства окружающей действительности или источник зла в духе платоновских, гностических или манихейских дуалистических концепций. В своем первозданном виде она, как и вся совокупность Божьих творений, характеризуется Им как то, что «хорошо весьма» (Быт 1:31). Лишь человек своим произволением и отпадением от Бога в результате грехопадения (Быт 3) обрекает ее, как и само мироздание, на противоположную тленность, косность, распад и умирание — т. е. все то, что стало неотъемлемыми свойствами и характеристиками суетного мира под солнцем, о чем с нескрываемым скепсисом пишет премудрый Екклесиаст (Еккл 1:2–3; ср. Иов 7:16; 38:6; 61:10).

Наконец, добавим, что прах — это еще и яркий символ сокрушенного сердца печального, кающегося и смиряющегося человека, осознающего свою вину перед Творцом (Иов 42:6; Дан 9:3–5; Ион 3:6; ср. Мф 11:21; Лк 10:23). Интересно, что древние христиане, как и участники Ветхого Завета (Нав 7:6; Неем 9:1), практикующие обрядовое посыпание головы пеплом в знак раскаяния, сопровождали это действие цитатой именно из книги Бытия: «Помни, что прах ты, и в прах возвратишься» (Быт 3:19) [СБО, 2016, 763].

III. Богословская рефлексия библейского учения о создании человека из праха земного.

Ключевые идеи христианской и иудейской экзегезы

Означенный сюжет (Быт 2:7) занимает особое место как в христианской, так и в иудейской раввинистической экзегетической традиции. Разумеется, в рамках

¹⁸ Помимо Синодального здесь даны также варианты из Современного русского перевода РБО и Славянской Библии.

¹⁹ Оно зачастую выступает в роли синонима существительного *‘ādām* (человек) и словосочетания *bēn ‘ādām* (сын человеческий).

²⁰ На память сразу приходят хорошо известные строки из книги Псалмов: «Дней лет наших семьдесят лет, а при большей крепости — восемьдесят лет, и самая лучшая пора их — труд и болезнь» (Пс 89:10).

отдельной статьи обозреть все возможные его интерпретации было бы нецелесообразно, да и попросту невозможно. Однако вполне разумно выделить некоторые стержневые определяющие идеи в потоке церковных и талмудических толкований, лежащие в основе соответствующих доктринальных антропологических идей.

Что касается христианской мысли, здесь основной будет являться типологическая перспектива антагонизма двух Адамов как родоначальников двух типов человечества: земного и небесного, уходящая своими корнями в новозаветные тексты. Так, используя весьма характерный для библейской письменности литературный прием метонимии²¹, апостол Павел противопоставляет друг другу две антропологические модели: ἄνθρωπος χοϊκός (человек земной, перстный, тленный) — все потомство первого Адама, и ἄνθρωπος ἐπουράνιος (человек небесный, духовный, бесстрастный, совершенный) — потомство Второго Адама Иисуса Христа (1 Кор 15:45, 47–49, ср. 3 Езд 3:21). Здесь оппозиция двух Адамов предстает перед нами как типологическая антитеза двух форм существования, или архетипов бытия: жизни по плоти и жизни по духу. При этом подчеркнем, что первозданный человек, представляя собой удивительное двуединство материального тела и сверхчувственной, разумной и свободной души, не был внутренне дуалистичен. Напротив, плоть, иерархически подчиненная духу, а через это имевшая источник жизни в единении с Творцом, не была необходимо тленной и смертной²², какой она станет только после грехопадения. В таком свете указание на перстность первого Адама является указанием не на его изначальную ничтожность и испорченность и борющееся его страстное начало, но на грех, обрекающий человечество на все это и открывающий совсем иную эпоху бытия человеческого естества.

Предложенная ап. Павлом исконно новозаветная типологическая перспектива получает дальнейшее бурное развитие в многочисленных патристических сочинениях, становясь классической идеей церковной экзегезы. Первым из отцов, в чьих трудах мы отчетливо можем наблюдать ее, был сщмч. Ириней Лионский, сделавший антитезу двух Адамов краеугольным камнем своего сотериологического учения, получившего в науке название «рекапитуляции» (от лат. *recapitulatio* — возглавление)²³. Св. Ириней расширяет богословские рамки означенной идеи, находя новые истолковательные грани, проводя типологические параллели не только между первым и вторым Адамом, но и между первой и Второй Евой (Девой Марией), из Чьей девственной утробы рождается Христос, подобно тому как из невозделанной земли выходит Его древний прообраз (Ириней Лионский, 2008. *Против ересей*, 308. 3:21:10). Последнюю мысль мы встречаем и у других отцов, в частности у свт. Амвросия Медиоланского (Амвросий Медиоланский, 2000, *Беседы на Евангелие от Луки*, 1. 1:4) и свт. Василия Великого (Василий Великий, 2002. *Толкование на книгу пророка Исаии*, 7:2).

В целом, после сщмч. Иринейя обозреваемая типологическая антитеза становится общим местом святоотеческой традиции. Помимо уже упомянутых авторов, она присутствует у свт. Афанасия Александрийского, свт. Илария Пиктавийского, свт. Иоанна Златоуста, свт. Кирилла Александрийского, блж. Аврелия Августина, прп. Максима Исповедника и мн. др. В патристических комментариях весьма значим и типологический (преимущественно аскетический) аспект истолкования образа праха земного. Рассматривая человека в его падшем состоянии, отцы отталкиваются от сюжета Быт 2:7 и говорят о лежащем перед каждым выбором между двумя путями, приводящими к диаметрально противоположным результатам: пути персти (страсти и зла),

²¹ В семитской культуре родоначальник какого-либо народа или племени мыслится как некая «коллективная личность», заключающая «в собственных чреслах» всех своих потомков [Леон-Дюфур, 1990, 1247].

²² Например, блж. Аврелий Августин довольно точно называет это свойство первозданного человека «малым бессмертием» (*immortalitas minor*), т. е. возможностью не умереть в случае сохранения тесной связи с Богом (Аврелий Августин, 1998. *О граде Божием*, 582. 22:30).

²³ Подр. см., напр.: [Сидоров, 2011, 428–434].

нисходящем в могилу, и пути духа, ведущем к вечной жизни в единении с Создателем. Сознывая, что в итоге произошло с человеком в райском саду, свт. Василий Великий, обращаясь к исследуемому стиху, утверждает, что человек есть «одновременно ничто и нечто великое» (ὄτι οὐδὲν καὶ μέγα) (Василий Великий, 1970. *Беседы о человеке*, 228. 2:2). Так, если он откажется от воли Божьей и решит сам для себя стать мерилом всех вещей, он останется всего лишь перстью земли, из которой и взят, а если сделает шаг в сторону Закона Всевышнего — обретет подлинное величие образа и подобия своего Творца.

Вновь отметим при этом, что перстность человека актуализируется, начинает довлеть над ним и обуславливать его жизнь не по факту происхождения Адама из праха земного, а в результате катастрофы грехопадения, разделившей саму человеческую природу на совершенно различные состояния до и после эмпирического переживания Адамом зла в собственной жизни как состояния естественности и противостоительности.

Наконец, стоит обратить внимание и на аллегорическую дихотомию в церковной экзегезе Быт 2:7, имеющую фундаментальное значение для богословия обожения. Речь идет о пограничном или, как об этом говорит И. Р. Тантлевский, лиминальном²⁴ положении Адама среди всех Божьих созданий. Адам, заключающий в своей природе физическое тело (плоть), происходящее из земли, и разумную, бессмертную, свободную душу, находится на границе двух миров: видимого, чувственного, и невидимого, сверхчувственного, духовного. Такая позиция обуславливала возложенную на первого человека миссию поистине титанического характера²⁵ — стать своеобразным звеном, которое бы могло объединить два указанных самостоятельно несочетаемых архетипа бытия, приводимых Адамом в целокупное преображенное единство с Творцом. В таком ракурсе персть земли предстает перед нами как образ всего материального космоса, стремящегося к совершенству как конечной цели своего существования.

При внешней схожести некоторых истолковательных построений все же принципиально иной взгляд на перстного человека предлагает иудейская мистическая экзегеза, сосредотачивающая свое внимание на явных различиях в повествовании о сотворении человека согласно Быт 1 и Быт 2. Здесь также присутствует антитеза двух Адамов, в которой, однако, видится столкновение совершенного Божественного замысла и его конкретной исторической проекции в мире (воплощения). В такой перспективе фрагмент Быт 1:26–31 интерпретируется как описывающий появление некоего подлинного микрокосма, сотворенного «по образу Божию» и венчающего собой все мироздание. В Каббале, например, он получает имя אָדָם קְדֻמֹן (Адам Кадмон — букв. «первоначальный, первозданный человек»), или אָדָם עֲלִיֹן (Адам Элийон²⁶ — букв. «вышний, превосходный человек»). Отрывок же Быт 2:7–22 в таком случае отражает другой архетип — человека, сотворенного «из праха земного», именуемого אָדָם עֶפֶר (Адам Афар — букв. «человек перстный»). Впервые саму идею такого противопоставления мы встречаем у Филона Александрийского. Причем он подчеркивает, что существует огромная разница между Адамом, возникшим по образу Божию, и тем, что формируется из земли. Первый — бестелесный, умопостигаемый, нетленный, не отличающийся половым дуализмом (андрогин — ни мужчина, ни женщина), в то время как последний — чувственный, причастный качествами, состоящий из души и тела, разделенный на два пола и смертный по телесной природе (Филон Александрийский, 2000. *О сотворении мира*, 82–83. 46:134–135; Берешит Раба, 2012, 140–159. 8:1–13). Именно этот Адам и является реально существующим во вселенной человеком, активным

²⁴ Этот термин охотно использует, например, И. Р. Тантлевский [Тантлевский, 2016, 20, 23].

²⁵ Особо ярко эта тема звучит у прп. Максима Исповедника, предложившего учение о преодолении Адамом пяти великих исходных разделений бытия. Подр. см., напр., у В. Н. Лосского [Лосский, 2010, 363–365].

²⁶ Одно из библейских имен Бога, прекрасно знакомое любому православному читателю, например, по началу 90-го псалма: אֱלֹהֵינוּ יְשֻׁבָה בְּסִתְרֵינוּ («Живый в помощи Вышняго»; Пс 90:1).

участником исторического процесса. Он, в отличие от своего идеалистического прототипа, внутренне противоречив и таит в себе противофазу двух начал: духовного, Божественного, и материального, чувственного земного. На первый взгляд, тот же антагонизм признается и отцами Церкви, однако, по мнению иудейских комментаторов Торы, такое разделение происходит не в результате катастрофы грехопадения, но изначально заложено в человеке при его создании как оппозиция двух различных начал или устремлений (Пятикнижие и Гафтарот, 1999, 16). При экзегезе ст. 7 раввинистическая традиция обращает внимание на одну любопытную особенность словоупотребления. Так, глагол **יָצַר** (*yāšār*), использованный для описания создания человека (Быт 2:7), содержит две буквы «йуд» (**י**), в отличие, к примеру, от повествования о сотворении животных (**יָצַר**) (Быт 2:19). Эта нетипичная двойная «йота» талмудическими толкователями рассматривается как прикровенное указание на исходную онтологическую двойственность природы человека, содержащей высшее и низшее начала: горнее духовное и низменное животное устремление (побуждения) (Пятикнижие и Гафтарот, 1999, 16; Яков бен Ицхак, 2012. *Цэна у-Рэна*, 37–38). Низшее материальное устремление обусловлено происхождением тела человека из земли, а высшее — дыханием жизни, исходящим из уст Бога (Берешит Раба, 2012, 203–204. 12:8).

Иными словами, Адам Кадмон (Быт 1:26–27), свободный от плотских животных страстей и каких-либо изъянов, представляет собой идеальное состояние сотворенной по образу Божьему априорной человеческой природы, в которой господствует духовное Божественное устремление. Он, если угодно, — некая идея человека, тот образец и идеал, который был задуман Всевышним в самом начале Его творчества как совершенное цельное существо. Адам Афар (Быт 2:7), напротив, мыслится как существо нецелостное, включающее в себя, как противоположно устремленные, дыхание жизни и прах земной. Он является своего рода воплощением идеи Кадмона в нашем мире. Этот термин здесь вполне уместен, т. к. параллели с платоновской концепцией довольно очевидны.

Итак, с одной стороны, как христианство, так и иудаизм говорит об определенной двойственности человека, заключающего в себе два разнонаправленных начала: перстное земное и духовное небесное. С другой стороны, что и является коренным отличием двух традиций, христианство говорит о первозданном человеке как о совершенном²⁷ двуединстве плоти и духа, свободном от низменных похотений и ставшем тленным в образ персти земли лишь в результате греха, в то время как иудаизм видит в человеке изначально внутреннюю естественную противоречивость дыхания уст Всевышнего и косности, дебелости земного праха, влекущего Адама идти на поводу у собственных животных инстинктов и страстей²⁸.

Заключение

В данной статье был рассмотрен библейский рассказ о сотворении первого человека из праха земного (Быт 2:7). В фокусе внимания находились следующие аспекты: 1) истоки происхождения указанного сюжета; 2) его параллели в культурах различных народов Древнего мира; 3) осмысление идеи (ее корреляции) в ветхозаветных текстах и 4) фундаментальные смыслообразующие идеи христианской и иудейской экзегезы означенного стиха.

Как было показано, корни исследуемого архетипического сюжета уходят в глубокую древность досемитского общеафразийского прошлого и, по всей видимости,

²⁷ «Совершенный» в данном случае означает «непорочный (без изъяна)», а не «достигший конечной цели собственного бытия», для чего необходима Богочеловеческая синергия.

²⁸ В круг задач данного исследования не входит подробный анализ доктринальных различий в области христианской и иудейской религиозной антропологии. Автор лишь хотел показать, как те и другие экзегеты по-разному подходят к осмыслению основополагающих библейских фрагментов, и предложил поэтому краткий обзор ключевых истолковательных идей, лежащих в основе двух богословских систем.

образуют некую исходную общую религиозную антропологическую парадигму, имеющую многообразные параллели в религиях и мифологиях народов по всему миру: Ближний Восток, Африка, Центральная и Южная Америка, Юго-Восточная Азия, Австралия и Океания. Подчеркнем, что столь широкое распространение исследуемой идеи ни в коем случае не говорит о слепом заимствовании бытописателем хорошо известного фольклорного материала, не получившего у древних израильтян никакого творческого осмысления и претворения. Напротив, обращение к различным ветхозаветным текстам показывает, что в Библии происходит его определенная демифологизация и развитие.

Сюжет Быт 2:7 хорошо отражает некоторые антропологические воззрения и образ миросозерцания Древнего Израиля, имея ряд важных идейных корреляций на страницах книг Ветхого Завета. Наиболее характерны из них следующие: 1) идея сродства человека с царством природы, в особенности с животным миром; 2) идея общности судеб человека и окружающего его универсума, нравственной ответственности первого за все, происходящее во вселенной; 3) представление о сущностной несамодостаточности, слабости, уязвимости и даже ничтожности человека в его отрыве от Божественной реальности; 4) глубокое осознание конечности собственного земного бытия, тленности и смертности человеческого рода.

Обращение к христианской и иудейской экзегезе анализируемого эпизода позволяет убедиться в том, что эти две богословские традиции при всей кажущейся схожести истолковательных интуиций и подходов, в частности типологического или аллегорического антагонизма, предлагают все же принципиально разные взгляды на природу человека, водораздел между которыми необходимо искать в области учения о грехопадении.

Источники и литература

Источники

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Канонические. Современный русский перевод РБО: учебное издание. М., 2017.
2. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Канонические и неканонические. М., 2010.
3. Библия. Книги Священного Писания Ветхого Завета на церковнославянском языке. М., 2014. Т. 1.
4. Biblia Hebraica Stuttgartensia / Ed. K. Elliger, W. Rudolph. 5 Aufl. Stuttgart, 1997.
5. Аврелий Августин (1998) — *Августин Аврелий, блж.* Творения. О граде Божием: книги XIV–XXII. СПб., Киев, 1998.
6. Амвросий Медиоланский (2000) — *Амвросий Медиоланский, свт.* Беседы на Евангелие от Луки. Цит. по: *Поликарпов Д., проф.* Толкование святых отцов на мессианские места Библии: книги законоположительные и исторические. [Репринт.] М., 2000.
7. Берешит Раба (2012) — *Мидраш Раба.* Берешит Раба. М., 2012. Т. 1.
8. Василий Великий (1970) — *Василий Великий, свт.* Вторая беседа о человеке // SC 160. P. 228, 280 V. Paris, 1970.
9. Василий Великий (2002) — *Василий Великий, свт.* Толкование на книгу пророка Исаии. М., 2002.
10. Иосиф Флавий (2011) — *Иосиф Флавий.* Иудейские древности // *Иосиф Флавий.* Полное собрание сочинений в одном томе. М., 2011.
11. Иринеи Лионский (2008) — *Иринеи Лионский, св.* Против ересей. Доказательство апостольской проповеди. СПб., 2008.
12. Пятикнижие и Гафтарот (1996) — *Пятикнижие и Гафтарот: ивритский текст с русским переводом и классическим комментарием «Сончино».* М., 1996.

13. Филон Александрийский (2000) — *Филон Александрийский*. Толкования Ветхого Завета. М., 2000.
14. Яков бен Ицхак (2012) — *Яков бен Ицхак Ашкенази*. Цэна у-Рэна: Пятикнижие Торы с комментариями. Берешит. М., 2012.

Литература

15. Графов (2019) — *Графов А. Э.* Словарь библейского иврита. М., 2019.
16. Дьяконов (1992) — *Дьяконов И. М.* Праотец Адам // Восток. 1992. № 1. С. 51–58.
17. Леон-Дюфур (1990) — *Леон-Дюфур К.* Словарь библейского богословия. Пер. со 2-го фр. изд. Брюссель, 1990.
18. Лопухин (2015) — Толковая Библия, или Комментарий на все Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета: в 7 т. / Под ред. А. П. Лопухина. Т. 1: Книга Бытие. Изд. 5-е. М., 2015.
19. Лосев (2001) — *Лосев А. Ф.* Диалектика мифа. М., 2001.
20. Лосский (2010) — *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. СТСЛ, 2010.
21. СБО (2016) — *Райкер Л., Уилхойт Д., Лонгман Т.* Словарь библейских образов. СПб., 2016.
22. Сидоров (2011) — *Сидоров А. И.* Святоотеческое наследие и церковные древности. М., 2011. Т. 2.
23. Тантлевский (2000) — *Тантлевский И. Р.* Введение в Пятикнижие. М., 2000.
24. Тантлевский (2016) — *Тантлевский И. Р.* Очерки по истории еврейской религиозно-философской мысли. СПб., 2016.
25. Фрэзер (1989) — *Фрэзер Дж.* Фольклор в Ветхом Завете. М., 1989.
26. Cassuto (2005) — *Cassuto U.* A Commentary on the Book of Genesis. Part I: from Adam to Noah. Illinois, 2005.
27. Hamilton (1990) — *Hamilton V. P.* The Book of Genesis. Part 1: chapters 1–17 // The New International Commentary on the Old Testament Series. Michigan, 1990.
28. Hamilton (2012) — *Hamilton V. P.* אָדָם // The New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis. Michigan, 2012. Vol. 1. P. 262–266.
29. Hamilton (2012) — *Hamilton V. P.* שְׁוֵיט // The New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis. Michigan, 2012. Vol. 1. P. 453–455.
30. Klein (1987) — *Klein. E.* A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for Readers of English. Jerusalem, 1987.
31. Maass (1997) — *Maass. אָדָם* // Theological Dictionary of the Old Testament. US, 1997. Vol. 1. P. 75–87.
32. Plöger (1997) — *Plöger J. G.* אָדָם // Theological Dictionary of the Old Testament. US, 1997. Vol. 1. P. 88–98.
33. Wenham (1987) — *Wenham G. J.* Genesis 1–15 // A Word Biblical Commentary Series. Dallas, 1987. Vol. 1.

А. Ю. Митрофанов

Анна Комнина (1083–1153/54) как защитница классического римского права. К вопросу о превращении выборной монархии в наследственную

УДК 94(495).03

DOI 10.47132/1814-5574_2021_4_198

Аннотация: Статья развивает высказанное автором в монографии «Время Анны Комниной» положение, заключающееся в том, что неудачный переворот, предпринятый Анной Комниной против своего младшего брата — императора Иоанна II Комнина (1118–1143), был обусловлен желанием Анны защитить древнеримскую правовую традицию выборности императора, продолжавшую существовать в Византии. Автор исследует мотивы Анны Комниной, опираясь на текст «Алексиады», на рассказ Никиты Хониата о неудачном перевороте 1118 г. и на римско-византийские памятники права. Вывод автора заключается в том, что неудачный переворот 1118 г. представлял собой попытку Анны Комниной повторить деяния отца — императора Алексея I (1081–1118), и его дяди — императора Исаака I (1057–1059), которые завоевали императорскую порфиру с мечом в руках, а не получили ее по наследству.

Ключевые слова: Анна Комнина, Алексей Комнин, Исаак Комнин, Византия, византийское право, римское право, выборная монархия, наследственная монархия, сельджуки.

Об авторе: **Андрей Юрьевич Митрофанов**

Доктор исторических наук, доктор истории, археологии и искусств Лувенского Католического университета, научный сотрудник Санкт-Петербургской духовной академии.

E-mail: non-recuso-laborem@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5365-1577>

Ссылка на статью: Митрофанов А. Ю. Анна Комнина (1083–1153/54) как защитница классического римского права. К вопросу о превращении выборной монархии в наследственную // Христианское чтение. 2021. № 4. С. 198–214.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 4

2021

Andrey Yu. Mitrofanov

**Anna Komnena (1083–1153 / 54) as a Defender
of Classical Roman Law.
On the Question of the Transformation
of an Elective Monarchy into a Hereditary One**

UDC 94(495).03

DOI 10.47132/1814-5574_2021_4_198

Abstract: The article develops the position expressed by the author in the monograph *The Time of Anna Komnena*, which is that the unsuccessful coup undertaken by Anna Komnena against her younger brother, the Emperor John II Komnenos (1118–1143), was due to the desire of Anna Komnena to protect the Ancient Roman legal tradition of electing the Emperor, which continued to exist in Byzantium. The author explores the motives of Anna Komnena, based on the text of the *Alexiad*, on the story of Nicetas Choniates about the unsuccessful coup of 1118, and on the Roman-Byzantine monuments of law. The author's conclusion is that the unsuccessful coup of 1118 was an attempt by Anna Komnena to repeat the actions of her father — Emperor Alexios I (1081–1118) and his uncle — Emperor Isaac I (1057–1059), who conquered the imperial porphyry with a sword in their hands, and did not inherit it.

Keywords: Anna Komnena, Alexios Komnenos, Isaac Komnenos, Byzantium, Byzantine law, Roman law, elective monarchy, hereditary monarchy, Seljuqs.

About the author: **Andrey Yurievich Mitrofanov**

Doctor of Historical Sciences, Doctor of History, Archeology and Arts at the Louvain Catholic University, Researcher at the St. Petersburg Theological Academy.

E-mail: non-recuso-laborem@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5365-1577>

Article link: Mitrofanov A. Yu. Anna Komnena (1083–1153 / 54) as a Defender of Classical Roman Law. On the Question of the Transformation of an Elective Monarchy into a Hereditary One. *Khristianskoye Chteniye*, 2021, no. 4, pp. 198–214.

Введение

... καὶ τότε πάλιν ἡ μάνα του τοὺς ἄρχοντας ἐλάλει
ἄμετε ἰδέτε οἱ ἄρχοντες καὶ στρώσετε τὸν μᾶρον
..... στρώσετε τὸν μᾶρον τοῦ πατρὸς του...¹
[Об Армуре 21–23]

Драматическая история неудачного переворота, подготовленного в 1118 г. дочерью императора Алексея I Комнина (1081–1118) известным историком принцессой Анной Комниной, традиционно воспринимается благодаря рассказу Никиты Хониата как заурядная «попытка путча», типичная для византийской политической жизни. Однако специфика личности Анны Комниной и некоторые обстоятельства этого переворота заставляют нас поставить под сомнение традиционную точку зрения и попытаться выявить внутренние побудительные мотивы, толкнувшие Анну на переворот. Принцесса прекрасно знала об обстоятельствах захвата престола как своим собственным отцом императором Алексеем I, так и дядей Алексея императором Исааком I. Если весной 1081 г. Алексей Комнин овладел Константинополем при помощи подкупа командира немецких наемников Гилпракта, а затем неволью отдал непокорную столицу на разграбление распоясавшейся солдатне (Anne Comnène, 1967, I, 93–98), то его дядя Исаак Комнин завоевал Константинополь в ходе кратковременной, но кровопролитной гражданской войны, кульминацией которой стала кровавая битва при Петрое 20 августа 1057 г. (Attaleiates, 2011, 44–45; Psellos II, 1928, 89–91); [Мохов, 2012, 52–60]. Примеры отца и его дяди давали Анне основание рассматривать императорскую порфиру, завоеванную с мечом в руках, как приобретение несравненно более ценное и легитимное, чем порфиру, полученную по наследству. При этом с наследственными правами у Анны Комниной также было все в полном порядке, ибо она практически с рождения была официально провозглашена наследницей престола.

Однако были ли эти наследственные права достаточным основанием для переворота 1118 г.? Или мотивы действий Анны Комниной следует искать в принципиально ином обосновании собственной легитимности? Для ответа на подобные вопросы необходимо исследовать проблему правовой культуры Анны Комниной и понять ее отношение к римскому праву, которое, как известно, неизменно лежало в основе неписаной «византийской конституции». Для этого нам необходимо выяснить следующее:

1. На каких положениях действующего законодательства Византии основывалась передача императорской власти?
2. Что именно действовало в таком случае — нормы классического римского права или нормы пост-юстиниановских сборников законодательства?
3. Превращение выборной монархии в наследственную могло базироваться на пробелах или коллизиях византийского законодательства?
4. Можно ли говорить о том, что у превращения выборной монархии в наследственную есть вообще какие-то правовые основания?
5. Были ли внесены при Алексее Комнине или позднее какие-либо изменения в византийское законодательство, узаконивавшие превращение выборной монархии в наследственную?
6. Были ли задействованы в правовом обосновании смены императора нормы церковного права?

Вначале рассмотрим саму предысторию неудавшегося переворота Анны Комниной и его последствия. Как известно, до появления на свет младшего брата Иоанна в 1087 г. Анна была не только официальной наследницей престола, но она

¹ И так говорит к дворянам его матушка: «Ну-те, господа, пойдите, оседлайте вороного... вороного отцовского...» Пер. Г. С. Дестуниса.

также была обручена с кесарем Константином Дукой — сыном императора Михаила VII Дуки Парапинака (1071–1078) и императрицы Марии Аланской (1053–1103). После рождения у императора Алексея I Комнина и императрицы Ирины Дукены (1066–1123/1133) сына Иоанна произошел государственный переворот, и, по словам Фердинанда Шаландона, Анна Комнина была лишена права наследовать престол [Chalandon, 1912, 4]. В предыдущих исследованиях мы много писали об этом перевороте, который, по существу, сломал жизнь старшей дочери Алексея I. Как отмечала впоследствии сама Анна Комнина на страницах «Алексиады», ее кортеж, в котором она ездил вместе с женихом — «белокурый Менелаем», сопровождали аккламации жителей Константинополя, подобающие императорским особам. В Византии церковное обручение рассматривалось в описываемую эпоху как состояние, равносильное браку, поэтому Анна воспитывалась при дворе свекрови — императрицы Марии Аланской. Злые языки придворных судачили о том, что мать императора Алексея, всеильная Анна Далассина (1030–1102), собирается развести сына с женой Ириной и организовать его брак с Марией Аланской (Anne Comnène, 1967, I, 106), которая будто бы мечтала уподобиться своим знаменитым предшественникам — Феофану (941 — после 976) и Зое Порфирородной (978–1050) [Schlumberger, 1890, 252–308, 735–761; Schlumberger, 1905, 159–171]. Рождение у Алексея и Ирины сыновей Иоанна в 1087 г. и Исаака в 1093 г. рассеяло подобные слухи и разочаровало Марию Аланскую, которая некогда усыновила Алексея Комнина и весной 1081 г. содействовала перевороту, благодаря которому Алексей сверг императора Никифора III Вотаниата (1078–1081) и захватил престол. Вскоре после рождения первого сына Алексей запретил Константину Дуке носить пурпурные сапоги, выдворил Марию Аланскую из дворца и отправил ее в Манганский монастырь, а маленького Иоанна провозгласил наследником. Константин Дука, живший теперь в постоянном страхе перед перспективой скорого ослепления или оскпления, скончался в 1095 г., а два года спустя Анну выдали замуж за кесаря Никифора Вриенния. И хотя брак Анны Комниной и Никифора Вриенния с внешней точки зрения можно было бы назвать счастливым — у пары появилось четверо детей, однако Анна затаила против брата Иоанна чувство непримиримой ненависти. Именно Иоанн самим фактом своего появления на свет отнял у нее престол, принадлежавший ей по праву первородства, разрушил ее уютный мир детства, в котором она была так счастлива. Анна Комнина готовилась мстить, а между тем братья Анны Иоанн и Исаак росли в атмосфере отцовского обожания. В возрасте шестнадцати или семнадцати лет Иоанн был обручен, а вскоре и заключил брак с Пирошкой Арпад (1088–1134), дочерью венгерского короля Ласло I Святого (1077–1095), которая в 1118 г. стала императрицей Ириной Венгерской. Стройная рыжеволосая красавица Иоанну четверых сыновей, младшим из которых стал будущий император Мануил I (1143–1180), родившийся 28 ноября 1118 г. — как раз в год смерти деда и неудачного переворота тетушки. В 1108 г. имя Иоанна как соправителя отца было включено в текст Девольского договора, заключенного императором Алексеем с побежденным Боэмундом Тарентским. В 1112 г. император Алексей вел переговоры с Римским папой Пасхалием II (1099–1118) о короновании своего старшего сына в Риме в качестве императора Западной Римской империи в обмен на военную помощь папе против германского императора Генриха V (1106–1125) и церковную унию. Император Алексей оставил сыну Иоанну своеобразное завещание, известное под названием «Музы», в котором начертал образ идеального василевса, императора-рыцаря [Magdalino, 1993, 27–30].

Тем временем брат Иоанна Исаак также не оставался без отцовского попечения. В 1104 г., после смерти своего дяди по матери Никифора Мелиссина, Исаак получил титул кесаря. Вскоре, вероятно, последовал брак Исаака с некой иностранной принцессой. Эта принцесса, по мнению Октавиуша Юревича, была дочерью Звенигородского и Перемышльского князя Володаря Ростиславича (1085–1124) [Jurewicz, 1962, 39–42], а по мнению Рафаля Т. Принке — дочерью грузинского царя Давида IV Строителя (1089–1125) по имени Ката [Prinke, 2011, 489–502]. Возможно, оба брата, постоянно

пребывавшие вместе с отцом в военных кампаниях и на охоте, в какой-то момент сильно отделились от матери — императрицы Ирины, которая в большей степени благоволила дочери Анне и ее мужу Никифору Вриеннию, втайне желая, чтобы после смерти мужа престол достался бы именно им.

Еще в июне 1094 г. против императора Алексея созрел заговор, во главе которого стоял сын покойного императора Романа IV (1067–1071) Никифор Диоген. Во время очередного похода против сельджуков в Малую Азию Никифор пробрался в палатку императора с мечом в руках, намереваясь умертвить Алексея, но увидел служанку, отгонявшую комаров от спящих императора и императрицы, и предпочел retirоваться. Позднее Никифор, преследуя прежнюю цель, проник с мечом в руках в императорскую баню, где и был схвачен (Anne Comnène, 1967, II, 169–185). О заговоре Никифора Диогена знала жившая в то время в Манганском монастыре императрица Мария Аланская, которая, впрочем, выступала против убийства своего приемного сына и бывшего возлюбленного. Император Алексей приказал ослепить Никифора, желая произвести акцию устрашения и запугать сочувствующих заговору, каковых было много в военной среде. При этом Алексей любил Никифора как сына, воспитал его при своем дворе, а потому задумал повторить старый трюк с мнимым ослеплением, который был проделан им в Амасии с мятежным норманнским рыцарем Руселем де Байолем. Император отдал тайное распоряжение о том, чтобы только инсценировать ослепление Никифора. (Не исключено, что Алексей прибегал к мнимому ослеплению своих врагов под влиянием старинного предания о Льве Фоке — брате императора Никифора II (963–969), ослепить которого приказал узурпатор Иоанн I Цимисхий (969–976). Как рассказывает Иоанн Скилица, опиравшийся на утраченную историю клана Фок, солдаты Цимисхия отказались тогда лишать зрения столь доблестного военачальника, каким был Лев Фока, и лишь слегка обожгли ему веки раскаленным железом [Каждан, 1961, 106–128].) К сожалению, тайное распоряжение Алексея об инсценировке ослепления Никифора Диогена было доставлено гонцом слишком поздно. Заплечных дел мастера так торопились выполнить официальный приказ императора, что несчастный Никифор был ослеплен быстро и жестоко. Двор воспринял это известие как свидетельство решимости Алексея во что бы то ни стало обеспечить престол за своим маленьким наследником. Расправа над Никифором Диогеном была следствием неуверенности в своей власти, которую постоянно ощущал на престоле Алексей Комнин. К середине 1090-х гг. власть Алексея уже дважды оспаривалась самозванцами — норманнским ставленником Лже-Михаилом Ректором, выдавшим себя за свергнутого императора Михаила VII Дуку (Anne Comnène, 1967, I, 44), и половецким ставленником Лже-Константином Диогеном, объявившим себя сыном императора Романа IV (Anne Comnène, 1967, II, 190–201). Спустя почти четверть века умирающий Алексей полагал, что его сын Иоанн достаточно подготовлен для передачи власти. Однако старшая дочь Алексея, Анна Комнина, по-прежнему была иного мнения.

В ночь на 15 августа 1118 г., в канун праздника Успения Пресвятой Богородицы, императрица Ирина и Анна Комнина умоляли умирающего императора вспомнить об изначальном порядке престолонаследия и передать власть Анне и ее мужу Никифору Вриеннию. По понятным причинам сама Анна ничего об этом не пишет, упиваясь скорбью по отцу тридцать лет спустя после его кончины. Однако Никита Хониат оставил нам подробный рассказ, проливающий свет на события той грустной ночи (Niketas Choniates, 1975, 4–12). Алексей тайно послал за сыном Иоанном, и когда он явился, незаметно передал ему императорский перстень. Это перстень позволил Иоанну, не дожидаясь кончины отца, занять Большой дворец, где Иоанн и был провозглашен императором ромеев при молчаливом попустительстве солдат варяжской гвардии. На следующий день Иоанн остался в Большом дворце вместе со своими сторонниками, среди которых, вероятно, был и его младший брат кесарь Исаак, и не явился на похороны императора Алексея, опасаясь за свою жизнь. Попытка Анны Комниной овладеть престолом не удалась, и после передачи перстня Иоанну их мать

императрица Ирина гневно упрекала умирающего мужа, говоря о том, что он и так постоянно врал ей на протяжении всей жизни, и даже перед смертью не собирается переменить свой двуличный нрав. (Возможно, Ирина Дукена вспомнила тогда многочисленные измены императора Алексея, в частности, его многолетнюю связь с красавицей Марией Аланской, или планы Анны Далассины развести с ней сына и устроить его брак с Марией. Анна намекает на то, что слухи о подобных планах витали в воздухе при дворе, несмотря на строгое показное благочестие, насаждавшееся во дворце матерью императора.) Однако план Алексея удался, и его сын Иоанн сумел перехватить у сестры инициативу и овладеть престолом. Умирая, Алексей, вероятно, сознавал, что ему важно во что бы то ни стало не допустить гражданской войны, по крайней мере на этом этапе передачи власти.

Однако зловещие тени Анны Исаврийской и императора Артавазда (742–743) не покидали стены Влахернского дворца, возбуждая в душе Анны Комниной необоримую решимость бороться за власть. Несколько месяцев спустя Анна подготовила заговор против брата. План этого заговора, как сообщает нам Никита Хониат, сводился к следующему. Анна собрала группу преданных сторонников, которые должны были вместе с мужем Анны Никифором Вриеннием поздно вечером ворваться в покои новоиспеченного императора в филопатийском цирке, арестовать его, а если понадобится, то и убить, дабы затем провозгласить императором и императрицей Никифора и Анну. Заговорщики собрались в назначенный час, все развивалось весьма удачно, оставалось только дождаться мужа претендентки, однако новый Артавазд так и не появился. Заговорщики растерялись и разошлись, эффект внезапности был потерян, а наутро заговор был раскрыт и все его участники арестованы. Тщетно Анна скрежетала зубами и обвиняла природу в том, что та создала мужчиной Никифора, а не ее саму. Императрица Ирина, узнав о случившемся, посетовала лишь на то, что Анна, не успевшая опередить брата в последние часы земной жизни императора Алексея, вязалась теперь в гиблое предприятие и пытается свергнуть нового императора, уже вззошедшего на престол. Ирина вполне искренне пришла в ужас от того, что ее дочь планировала убийство младшего брата и заставила мать пережить муки более страшные, чем те, которые она испытывала, рождая своих детей на свет Божий. Император Иоанн II конфисковал имущество всех участников заговора, в том числе и родной сестры, но затем, как рассказывает Никита Хониат, возвратил Анне ее поместья и даже примирился с ней под влиянием великого домашнего Иоанна Аксуха — сельджука, воспитанного при дворе императора Алексея. Возможно, Аксук был близок к Татикию — крещеному сельджуку и приближенному императора Алексея, который был активным информатором Анны Комниной при подготовке материалов для написания «Алексиады». Не исключено, что именно связи с Татикием побудили Аксуха ходатайствовать за принцессу перед молодым императором. Как бы там ни было, Анна была отправлена в почетную ссылку в монастырь Богородицы Благодатной, где жила по-царски вместе с матерью под строгим надзором. В свое время императрица Ирина написала для этого монастыря специальный устав. Никифор Вриенний был осыпан почестями и приближен ко двору. Под сводами монастырской обители Анна Комнина коротала свой век в окружении узкого круга почитателей ее литературного таланта и собирала материалы для своего исторического сочинения, которое стало продолжением записок Никифора Вриенния [Chalandon, 1912, 1–18]. Впрочем, написать «Алексиаду» опальная принцесса смогла лишь тридцать лет спустя, в конце 1140-х гг., и ее труд стал не только прославлением отца — императора Алексея Комнина, но и политическим памфлетом, направленным против лагинофильской политики племянника — императора Мануила I.

Что же служило для Анны Комниной побудительным мотивом, толкавшим ее в 1118 г. к борьбе за власть, кроме попранного права первородства и ненависти к брату? Как мы уже отмечали, подобным мотивом, безусловно, были живые примеры отца — императора Алексея I, и императора Исаака I. Эти примеры наглядно подтверждали традицию, которая связывала византийскую политическую систему

с классическим римским правом. Как отмечали И. П. Медведев и Энтони Калделлис, византийская «монархическая республика» знала массу примеров того, как императорами становились либо простолюдины, случайные авантюристы, которые затем превращались в законных автократов и даже основателей династий, либо знатные военачальники, добывавшие престол доблестью и удачей [Медведев, 2001, 29–43; Kaldellis, 2015, 32–63].

Например, император Юстин I (518–527) был неграмотным солдатом, но уже его племянник Юстиниан I (527–565) стал выдающимся императором, а его жена — бывшая актриса и гетера Феодора (500–548) — не менее выдающейся императрицей. Столь знаменитые полководцы, как Ираклий (610–641) и Лев Исавр (717–741), захватили престол с мечом в руках. Причем Ираклий сверг предыдущего узурпатора Фоку (602–610) [Speck, 1988, 51–61], а Лев Исавр, по мнению замечательного византиниста Пауля Шпека, проявил себя не только как смелый противник бездарного императора Феодосия III (715–717), но и как талантливый дипломат и знаток арабского языка [Speck, 2002, 139–181]. переворот ненадолго привел к власти старого соратника Льва — императора Артавазда (742–743), который, по замечанию того же Пауля Шпека, сподобился последующего прославления благодаря поздней политической пропаганде иконопочитателей [Speck, 1981, 11–151]. К перевороту прибегла защитница святых икон императрица Ирина (797–802), которая свергла и ослепила собственного сына [Speck, 1978, 283–321]. Кровавые перевороты даровали престол полуграмотному армянину Василию I Македонянину (867–886) — основателю Македонской династии, и кумиру Анны Комниной Иоанну I Цимисхию (969–976), ставшему любовником Феофано — жены собственного дяди, которого Иоанн с ее же помощью и умертвил. После убийства Никифора II Фоки (963–969) в Византии была отчеканена золотая монета с изображением Пресвятой Богородицы, коронуемой Иоанна Цимисхия. Военачальник Никифор Вонтанат успешно захватил престол в 1078 г., однако благородно воздержался от пролития крови своего предшественника. Наконец, как уже отмечалось, Комнины дважды, в 1057 и 1081 гг., овладевали престолом путем вооруженного мятежа. Насколько осознанно опиралась Анна Комнина на эту традицию, покушаясь на волю своего горячо любимого отца?

Одной из фундаментальных проблем, характерных для византийской политической системы, было неразрешимое противоречие между республикой и монархией, наиболее остро проявившееся в период гражданских войн в Древнем Риме [Mitrofanov, 2017, 223–232], а затем периодически дававшее о себе знать в наиболее сложные периоды римской и византийской истории.

Как утверждал древнеримский юрист Гай (Gaius, 120?–180?), «никогда не было сомнения в том, что указ императора имеет силу настоящего закона, так как сам император приобретает власть на основании особого закона» (*GI I, 5*)². С этой точки зрения, власть римского императора изначально была основана на законе, который и придавал правомочность решениям императора. Более поздний древнеримский юрист Домиций Ульпиан (Domitius Ulpianus, 170–228) развивал мысль Гая: «То, что решил принцепс, имеет силу закона, так как народ посредством <царского> закона, принятого по поводу высшей власти принцепса, предоставил принцепсу всю свою высшую власть и мощь» (*Dj I, 4, pr.*)³. Таким образом, хотя абсолютная власть принцепса, т. е. императора, была, с точки зрения классического римского права, следствием делегирования ему этой власти римским народом, однако, получив однажды власть от народа на основании закона, император становился лицом, которое

² «*nec umquam dubitatum est, quin id legis vicem optineat, cum ipse imperator per legem imperium accipiat*». Пер. Ф. М. Дыдынского в редакции В. А. Савельева, Л. Л. Кофанова.

³ «*Quod principi placuit, legis habet vigorem: utpote cum lege <regia>, quae de imperio eius lata est, populus ei et in eum omne suum imperium et potestatem conferat*». Пер. Л. Л. Кофанова, И. С. Петерского. Прилагательное *regia* — «царского» — представляет собой византийскую интерполяцию, вставленную в текст Ульпиана членами комиссии Трибониана в начале правления Юстиниана I (527–565).

теперь стояло *над законом*. Поэтому, согласно Ульпиану, «то, что император постановил путем письма и подписи, или предписал, исследовав дело, или вообще высказывал, или предписал посредством эдикта, как известно, является законом. Это и есть то, что мы обычно называем конституциями» (*DJ I, 4, 1*)⁴.

История Римского государства в эпоху принципата демонстрирует нам, как императоры, получившие власть в ходе гражданских войн, поддавались соблазну закрепить полученный высокий пост за своими наследниками [Машкин, 1949, 535–549; Егоров, 1985, 204–222]. Причем делали они это вопреки римскому праву предшествующего периода. Публий Корнелий Тацит лаконично, но выразительно описал процесс окончательной деградации Римской республики: «Когда после гибели Брута и Кассия республиканское войско перестало существовать и когда Помпей был разбит у Сицилии, отстранен от дел Лепид, умер Антоний, не осталось и у юлианской партии другого вождя, кроме Цезаря (Октавиана. — А. М.), который, отказавшись от звания триумвира, именуя себя консулом и якобы довольствуясь трибунской властью для защиты прав простого народа, сначала покорил своими щедротами воинов, раздачами хлеба — толпу, и всех вместе — сладостными благами мира, а затем, набираясь мало-помалу силы, начал подменять собою сенат, магистратов и законы, не встречая в этом противодействия, так как наиболее непримиримые пали в сражениях и от проскрипций, а остальные из знати, осыпанные им в меру их готовности к раболепию богатством и почестями и возвысившиеся благодаря новым порядкам, предпочитали безопасное настоящее исполненному опасностей прошлому... И вот Август, стремясь упрочить свое господство, возвеличил Клавдия Марцелла, еще совсем юного сына своей сестры, сделав его верховным жрецом... Своих пасынков Тиберия Нерона и Клавдия Друза он наделил императорским титулом» (*Tacitus Annales I, 2, 1; 3, 1*)⁵.

С первых десятилетий своего существования система принципата стала перерождаться в наследственную монархию, однако республиканские истоки принципата, основные принципы классического римского права, а также известная милитаризация древнеримской аристократии препятствовали этому перерождению, создавая, в свою очередь, внутреннее противоречие. Император получил власть от народа на основании закона, но он же очень быстро оказался выше закона и в силу естественных причин стремился обеспечить правопреемство власти путем превращения принципата в наследственную монархию. Насколько это было законно?

Первые императоры с целью искоренения республиканских устоев опирались на грубую силу, что провоцировало полную деградацию общественных институтов империи. Тацит писал: «Итак, основы государственного порядка претерпели глубокое изменение, и от общественных установлений старого времени нигде ничего не осталось. Забыв о еще недавнем всеобщем равенстве, все наперебой ловили приказания принцепса...» (*Tacitus Annales I, 4, 1*). С одной стороны, противоречие между старым принципом ответственности диктатора или императора перед законом и новой реальностью, в которой император оказывался над законом, провоцировало попытки оспорить власть недостойных императоров, приводило государство к гражданским войнам, таким, например, как кровавая война 68–69 гг., когда в течение полутора лет в Риме сменилось пять императоров. С другой стороны, это противоречие подпитывало появившихся самозванцев, — известные Лже-Нероны, поднявшиеся с социального дна в ходе той же гражданской войны 68–69 гг., представляли маргинальные слои римского общества, которые пытались включиться в борьбу за власть, но, не обладая ресурсами и военным авторитетом, какими обладали, например, представители высшего командования римской армии Вителлий и Веспасиан, компенсировали этот недостаток через отождествление себя с покойным представителем павшей династии Юлиев-Клавдиев.

⁴ «Quodcumque igitur imperator per epistulam et subscriptionem statuit vel cognoscens decrevit vel de plano interlocutus est vel edicto praecepit, legem esse constat. haec sunt quas vulgo constitutiones appellamus». Пер. Л. Л. Кофанова, И. С. Петеревского.

⁵ Пер. А. С. Бобович, Я. М. Боровского, М. Е. Сергеевского.

Несколько веков спустя, в эпоху домината, мы видим, как принцип избрания императора солдатами в сочетании с идеей наследственной монархии, утвердившейся при Константине Великом, привел к власти императора Юлиана Отступника (361–363), который был провозглашен солдатами в Лютееции Парисийской [Митрофанов, 2018, 156–163]. Как писал Аммиан Марцеллин, «Цезарь вынужден был уступить. Его поставили на щит из тех, которые носят пехотинцы, и подняли высоко. Раздался единодушный крик, в котором Юлиан был провозглашен Августом. Требовали диадему, и на его заявление, что такой он никогда не имел, — какого-нибудь шейного или головного украшения его супруги. На его замечание, что женское украшение было бы неподходящей приметой для первого момента власти, стали искать конской фалеры, чтобы корона на его голове могла представить хоть отдаленный намек на верховную власть. Но когда он отверг и это как неподобающее, то некто, по имени Мавр, в ту пору гасат петулантов — впоследствии он в чине комита потерпел поражение в теснине Сукков, — сорвал с себя цепь, которую носил как знаменосолец, и дерзко возложил ее на голову Юлиана» (Ammianus Marcellinus XX, 4, 17–18)⁶. Провозглашение Юлиана августом в Лютееции Парисийской, его поднятие на щите и импровизированная коронация стали основой для последующего развития византийского церемониала коронации императора.

Эпоха династии Юлиев-Клавдиев стала своеобразной родовой травмой древнеримской монархии, которая была унаследована позднеримской, а затем и византийской политической системой. Суждения Ульпиана как относительно того, что власть императора основана на делегированных ему римским народом властных полномочиях, так и относительно того, что в силу этого обстоятельства император парадоксальным образом оказывается над законом, были инкорпорированы комиссией Трибониана в Дигесты Юстиниана I Великого (527–565) (*Dj*, 1870, I, 14). Следовательно, византийская правовая и политическая системы были обречены на то, чтобы воспроизводить древнеримское правовое противоречие — император получает власть от народа, но оказывается над законом и может передавать власть по наследству. Если это так, в таком случае народ — т. е. аристократия и армия — может в любой момент оспорить легитимность императора, а маргинальные слои могут принимать участие в борьбе за власть, компенсируя недостаток политических ресурсов мнимым родством с тем или иным покойным автократом.

Как в Римской империи, так и в Византии долгое время не существовало никаких писаных законов, которые бы определяли порядок престолонаследия или же избрания императора. Только спустя много лет после смерти Анны Комниной ее племянник император Мануил I Комнин (1143–1180) санкционировал издание синодального постановления от 24 марта 1171 г., которое представляло собой фактический закон о престолонаследии, определявший наследование престола по мужской линии в зависимости от степени первородства [Медведев, 2001, 43–57]. Таким образом император Мануил, превозносившийся до небес придворной пропагандой в последний период своего царствования, пытался укрепить династию и обеспечить престол за своим маленьким сыном [Magdalino, 1993, 454–470]. Впрочем, издание этого синодального постановления не помешало другому племяннику Анны Комниной, императору Андронику I Комнину (1182–1185) смело его поправить и хладнокровно расправиться с императрицей Марией Антиохийской (1145–1182) и ее сыном Алексеем II (1180–1183), который, как и его мать, был задушен тетивой от лука. (Возможно, определенное влияние на Андроника оказали придворные обычаи и нравы сельджуков, с которыми будущий император имел возможность познакомиться в период странствий вместе со своей прекрасной возлюбленной Иерусалимской королевой Феодорой Комниной между Дамаском и Багдадом, Колонеей и Эрзурумом [Jurewicz, 1962, 84–85]. Как известно, персидский поэт Хакани Ширвани посвятил тогда Андронику замечательную поэму [Minorsky, 1945, 550–578].) Но и без влияния сельджукских обычаев на нравы

⁶ Пер. Ю. А. Кулаковского, А. И. Сонни.

и тайны Комниновского двора в Византии была еще очень сильна римская правовая традиция. И традиция эта предполагала, что каждый император, даже получивший власть по наследству, должен быть одобрен сенатом и «римским народом», от имени которого уже в I веке до Р. Х. выступали солдаты. В 1182 г. Андроник I подобно Исааку I и Алексею I опирался на солдат, которых не оказалось в распоряжении Анны Комниной в августе и осенью 1118 г. Примеры Гая Юлия Цезаря и Октавиана Августа оставались в Византии весьма популярны.

Прокопий Кесарийский сообщает нам, что в эпоху императора Юстина I (518–527) в Византии продолжала существовать римская правовая норма, которая позволяла передавать империю по наследству приемному сыну правящего императора. В 520-е гг. сасанидский шах Кавад (488–496, 499–531) предложил Юстину I усыновить Хосрова — своего сына от парфянской княжны из рода Испахбедов [Pourshariati, 2008, 83–85]. Юстин I и его племянник Юстиниан крайне обрадовались, однако сенатор Прокл выступил категорически против этого, мотивируя протест тем, что подобное усыновление даст Хосрову право со временем претендовать на императорскую порфиру и империю ромеев. Юстин I внял совету и ответил Каваду встречным предложением усыновить Хосрова по иранскому обычаю — посредством вручения усыновленному оружия и доспехов, но без процедуры усыновления, предписанной римским правом, которая требовала участия нотариев и составления письменного акта. Кавад воспринял это как оскорбительный отказ (Procopius BP I, XI, 5–29). Сообщение Прокопия находит подтверждение в истории императоров Тиберия II (578–582) и Маврикия (582–602), которые были усыновлены своими предшественниками. В XI в. эта правовая норма, вероятно, продолжала действовать, о чем свидетельствует ряд примеров. В 1041 г. императрица Зоя Порфирородная усыновила племянника своего второго мужа императора Михаила IV Пафлагонца (1034–1041) — будущего императора Михаила V Калафата (1041–1042), который благодаря этому вступил на престол (Psellos I, 1926, 87). Сестра Зои императрица Феодора Порфирородная (1055–1056) назначила преемником Михаила VI Стратиотика (1056–1057), который также был усыновлен Феодорой (Psellos II, 1928, 83). Наконец, император Алексей I Комнин был усыновлен императрицей Марией Аланской и благодаря этому обстоятельству получил беспрепятственный допуск во дворец (Anne Comnène, 1967, I, 65); [Chalandon, 1900, 39–43]. Это усыновление существенно облегчило подготовку комниновского переворота.

Коллизия римского правового понимания императорской власти заключалась в том, что император мог получить власть по наследству, но природа его власти все равно теоретически проистекала от «римского народа». В декабре 314 г. (?) император Константин Великий (306–337) в конституции, адресованной «римскому народу», определил, что «рескрипты против права не имеют силы, какой бы инстанцией они ни были изданы. Судьи должны следовать более тому, что предписывает публичное право» (CTh I, 2, 2)⁷. Таким образом, Константин подтверждал нормы права, во II в. сформулированные Гаем и Ульпианом, исходя из которых решение императора имеет силу закона, ибо власть императора делегирована ему «римским народом». Но двести лет спустя, в 529 г., император Юстиниан I в конституции, адресованной префекту претория Демосфену, повелевал, что «если императорское величество в порядке судебного следствия расследует дело и тотчас вынесет суждение в отношении тяжущихся сторон, да ведают абсолютно все судьи, которые подвластны нашей власти, что это суждение является законом не только для конкретного судебного дела, но по поводу которого оно вынесено, но для всех подобных дел» (CJ I, 14, 12 pr.)⁸. Тем самым, исходя из расширительного толкования этого закона, выбор наследника престола между различными претендентами передавался Юстинианом в безраздельное

⁷ «contra ius rescripta non valeant, quocumque* modo fuerint impetrata. quod enim publica iura praescribunt, magis sequi iudices debent».

⁸ «si imperialis maiestas causam cognitionaliter examinaverit et partibus cominus constitutis sententiam dixerit, omnes omnino iudices, qui sub nostro imperio sunt, sciant hoc esse legem non solum illi causae, pro qua producta est, sed omnibus similibus».

ведение правящего императора, а одобрение сената и «римского народа» превращалось в фикцию.

Интересно, что эта норма византийского права фактически воспроизводилась в знаменитом уставе, или указе, императора Петра Великого (1682–1725) о престолонаследии от 5 (16) февраля 1722 г., по которому Петр Великий, ссылаясь на пример великого князя Ивана III (1462–1505), утвердил принцип избрания наследника престола волей правящего государя. Примечательно, что Петр Великий ссылаясь именно на Ивана III, который пожертвовал Дмитрием Ивановичем (1483–1509) — своим внуком по линии первой жены, великой княгини Марии Борисовны (1442–1467), в пользу своего сына Василия Ивановича (1505–1533), рожденного от второй жены, великой княгини Софьи Палеолог (1455–1503). Рецепция византийского принципа престолонаследия императором Петром Великим, как известно, привела в России к феномену дворцовых переворотов, которые были закономерным продолжением аналогичной византийской традиции, ибо сам Петр составил завещания не успел. В последующие десятилетия, до 1797 г., наследование престола определялось исключительно волей императора, но эта воля неизбежно сталкивалась с противодействием аристократии и гвардии. В действительности, военные перевороты Елизаветы Петровны и Екатерины II в 1741 и 1762 гг. в несравненно большей степени отражали византийскую политическую традицию, чем, например, неумелые попытки царя Ивана IV (1547–1584) провозгласить себя наследником византийских василевсов. Известно, что византийская политическая система оказалась чрезвычайно устойчива, а Византийская империя просуществовала более тысячи лет. Кто знает, а если бы устав императора Петра Великого о престолонаследии действовал в Российской империи вплоть до самого конца ее существования, возможно, империя могла бы устоять? Ведь если бы император Николай II (1894–1917) был свободен в выборе наследника и отрекся, например, в пользу матери, императрицы Марии Федоровны (1847–1928), в таком случае будущее русского социализма выглядело бы отнюдь не столь радужным, каким оно рисовалось в апреле 1917 г. пассажирам plombированного вагона...

Существовало одно серьезное и важное различие между византийским и классическим римским правом в понимании природы императорской власти, которое было сформулировано в первый период иконоборчества. Это различие и обусловило в конечном счете упомянутую устойчивость византийской политической системы. С точки зрения византийского права — как права христианской империи, — единственным ограничителем воли императора (и, добавим, воли различных претендентов на императорский престол) было Священное Писание, т. е. Божественные заповеди. В 741 г. в преамбуле к «Эклоге» императоры Лев III Исавр и Константин V Копроним писали: «И так как Бог вручил нам императорскую власть, такова была Его благая воля, Он принес этим доказательство нашей любви к Нему, сочетающейся со страхом, и приказал нам пасти самое послушное стадо, как корифею апостолов Петру; мы полагаем, что ничем не можем воздать Богу должное скорее и лучше, чем управлением доверенными им нам людьми — согласно закону и с правосудием...» (Ecloga, 1852, 10, пер. Е. Э. Липшиц). Подобное признание уже не имело ничего общего с традициями римского права, но проистекало из христианской идеи легитимности, на которой была основана политическая философия в Византийской империи. Таким образом, с точки зрения императоров Льва III Исавра и Константина V Копронима власть императора была обусловлена уже не народной легитимацией, но, как в Ветхом Завете, получала санкцию непосредственно от Бога.

Из подобной декларации, впрочем, проистекает весьма опасный практический вывод. Если императорская власть основана на воле Бога, в таком случае любой ромей, почувствовавший высшее призвание к императорской порфире, может начать рискованную игру и борьбу за престол, может заставить себя уверовать в любое происхождение и включиться в эту борьбу, объявив себя наследником покойного императора. Напомним, что именно в эпоху составления «Эклоги» появился Лже-Тиберий Пергамен — мнимый сын императора Юстиниана II Ринотмета (685–695, 705–711).

Как известно, нередко самозванцы искренне верили в подлинность своего происхождения. Несколько позднее на Божественную легитимацию императорской власти, провозглашенную в «Эклоге», опиралась императрица Ирина (780–802), которая свергла своего сына и стала первой женщиной в истории Византии, правившей империей как суверен от своего собственного имени.

В эпоху Македонской династии, после издания императором Львом VI Философом (886–912) в 886 г. «Эпанагоги», византийская политическая теория — по крайней мере, на официальном уровне — вернулась к христианизированному римскому обоснованию императорской власти, основанной на законе как на Божественном принципе. «Эпанагога» отменяла «Эклогу», изданную императорами-иконоборцами, т. е. еретиками, и утверждала несколько иные принципы легитимации императорской власти: «Император — законная власть (ἔννομος ἐλιστασία), общее благо для всех подданных. Он не подвергает кого-либо наказанию из неприязни к нему и не делает добра, исходя из пристрастности, он дарует награды беспристрастно, подобно арбитрам в борьбе... Предназначение императора — благодетельствовать, поэтому он и называется благодетелем. И когда он прекратит благодетельствовать, то окажется, что он извратит характер императорской власти по сравнению с древними законами... Император должен защищать и укреплять, во-первых, все написанное в Божественном Писании, потом также все догматы, установленные семью святыми Соборами, а также избранные римские законы... Император должен отличаться православием и благочестием и прославляться в божественном усердии, сведущим в догматах о Святой Троице и в определениях о домостроительстве через воплощение Господа нашего Иисуса Христа» (Ерпагоге, 1852, 65–66).

Согласно «Эпанагоге», императорская власть основана на абстрактных понятиях закона и благодеяния, также она обязана защищать основы христианского вероучения. Подобные принципы в действительности не отменяли ни древнеримскую идею о делегировании императору верховной власти народом, ни представления императоров Исаврийской династии о Божественном происхождении императорской власти.

Характер «Эпанагоги» вызывал и вызывает бурные дискуссии среди византийцев. Вполне возможно, что этот сборник никогда не был официально признанным и действующим правовым кодексом. Как бы там ни было, «Эпанагога» не могла стать препятствием ни для последующих узурпаций, которыми столь богата история Македонской династии, ни для самозванчества, которое расцвело в эпоху Анны Комниной.

Право Исаака Комнина, Никифора Вотаниата и Алексея Комнина на византийский престол было, фактически, обосновано при помощи тех же аргументов, при помощи которых римляне оправдывали верховную власть Цезаря и Октавиана, Веспасиана и Константина Великого. Сущность этих аргументов заключалась в утверждении, что император выполняет функции древнеримского диктатора, который получает одобрение «римского народа», т. е. римской армии, а также патрициев, т. е. сената, и таким образом спасает государство от «тирании». Наследственная монархия, не получающая одобрения «римского народа», рассматривается с этой точки зрения как зло, иногда неизбежное, порой принимающее формы тирании и чреватое проблемой самозванчества. Самозванец — это подлый человек, раб в античном смысле слова, который пытается узурпировать верховную власть, ссылаясь на свое мнимое кровное родство с императором несмотря на то, что настоящая верховная власть дается «римским народом» диктатору, что и произошло в случае с Алексеем Комнином. Анна Комнина оставалась до конца этой древнеримской теории, которая в византийской политической философии трансформировалась в знаменитый афоризм Михаила Пселла «Победившая тирания становится законной властью» [Медведев, 2001, 72]. А если это так, следовательно, только победа над братом в 1118 г. могла вернуть Анне то, что она после его злополучного рождения безнадежно утратила. И хотя И. П. Медведев допускает, что в эпоху Алексея I Комнина, несмотря на отсутствие писаного закона о престолонаследии, уже сформировалась связанная с Пселлом идея о преимуществе

наследования престола по прямой мужской линии [Медведев, 2001, 51], с нашей точки зрения, пример неудачного переворота Анны Комниной, упомянутый исследователем, как раз подтверждает то, что древнеримская правовая традиция народной легитимации императора по-прежнему подспудно определяла внутренние тенденции византийской политической жизни.

Для Анны Комниной так же, как когда-то и для Иоанна Цимисхия, важнейшим элементом легитимации вооруженного захвата власти была императорская коронация — венчание на царство, которое после комниновского переворота 1081 г. стало необходимым условием примирения враждующих партий. Анна писала о коронации отца: «Между тем Алексей, пока только один, венчается на царство десницей патриарха Косьмы. Этот святой, исполненный благочестия муж был избран тогда, когда на четвертом году царствования Михаила Дуки, сына Константина, скончался второго августа тринадцатого индикта святейший патриарх Иоанн Ксифилин» (Anne Comnène, 1967, I, 109, пер. Я. Н. Любарского). Коронация ставила точку в споре за порфиру между братьями-победителями: Алексеем и Исааком, а заодно и примиряла Алексея с разгневанным константинопольским плебсом, пострадавшим от комниновских солдат во время переворота. По словам Анны, коронация отца произошла в разгар борьбы между родственниками ее матери Ирины Дукены и ее бабушкой Анной Далассиной. Сам Алексей, видимо, колебался относительно того, какую позицию занять в этой борьбе, а потому и дал согласие на то, чтобы короноваться одному, без жены. И только упорство патриарха Косьмы не позволило Анне Далассиной возвести на патриарший престол своего человека Евстратия Гариду до того, как император еще не дал согласие короновать свою жену Ирину: «И вот на седьмой день после провозглашения Алексея патриарх Косьма надевает венец и на голову его супруги Ирины» (Anne Comnène, 1967, I, 110; пер. Я. Н. Любарского). Коронация Ирины Дукены, с точки зрения Анны Комниной, подтверждает законность переворота, ибо значительная часть его участников, например Георгий Палеолог, прямо заявляли, что ввязались в это предприятие исключительно «ради Ирины» (Anne Comnène, 1967, I, 106).

Заключение

Обобщая основные выводы, постараемся ответить на те вопросы, которые были нами сформулированы в начале этой статьи. Очевидно, что на основании норм, сформулированных Гаем (*GI* I, 5), Домицием Ульпианом (*DJ* I, 4, pr.) и императором Юстинианом I (*CJ* I, 14, 12 pr.), передача императорской власти как в VI, так и в XI в. формально зависела исключительно от воли правящего автократора, который на практике постоянно сталкивался с волей «римского народа», т. е. армии и военной аристократии. В этом заключалась известная коллизия византийской политической системы. Как известно, законодательство императора Юстиниана I окончательно оформило процесс превращения восточно-римской государственности в абсолютную монархию, управляемую «императорским величеством» (*imperiali maiestate*). И с этой точки зрения законодательство Юстиниана, при первых императорах Македонской династии изложенное на греческом языке в «Прохироне», «Эпанагоге» и «Василиках», оставалось правовым фундаментом Византийской империи и в эпоху Алексея I Комнина. Этот правовой фундамент активно использовался юристами на практике благодаря т. н. «Синопису Василик». «Большой Синопис Василик», составленный в царствование императора Никифора II Фоки (963–969), в частности, определял, что «василевс не подлежит законам, а августа подлежит; василевс же дает августу свои постановления» (*Synopsis Basilicorum Maior*, 1859, 130). Таким образом, византийское право, следуя римскому, ставило императрицу с формальной точки зрения в подчиненное положение перед императором, что часто расходилось с практикой. Император же прямо объявлялся стоящим над законами, что было существенным шагом вперед по сравнению с попытками древнеримских юристов совместить автократию с народной легитимацией. Если император поставлен над законами,

то вполне логично, что он может определять наследника, однако не менее логично и то, что такие наследники, как, например, Анна Комнина, по-своему толковали свои права на престол.

Преращение выборной древнеримской монархии в монархию наследственную, ставшее свершившимся фактом уже в эпоху правления династии Юлиев-Клавдиев, базировалось на описанной выше правовой коллизии, которая была унаследована римско-византийской политической системой от эпохи гражданских войн I в. до Р. Х. Выбор наследника определялся волей императора, но был обусловлен согласием сената и армии. Правовые основания превращения выборной монархии в наследственную коренились в самом принципе римско-византийского права, исходя из которого воля императора есть закон. Византийское право пошло значительно дальше в обосновании права императора самому избирать себе наследника, однако автократия, ставшая в соответствии с римскими традициями императора над законом, постоянно встречала в Византии вооруженное противодействие.

С 969 г. важнейшим инструментом легитимации нового императора стала коронация, которая до этого была лишь символическим ритуалом. Коронация императора Иоанна Цимисхия патриархом Полиевктом приобрела характер отпущения грехов узурпации и цареубийства, которые совершил Иоанн. Это же представление о коронации как о благословении императора Богом существовало в эпоху комниновского переворота, ибо, с точки зрения Анны Комниной, именно коронация ее родителей Алексея и Ирины поставила точку в споре о легитимности их прихода к власти. Подобное представление было в целом характерно для законодательства императора Алексея Комнина, который подчеркивал важное значение церковного благословения для любого юридического акта. (Известно, например, что XXIV новелла Алексея Комнина, изданная в 1084 г., уравнила церковное обручение с браком.) С этой точки зрения стремление Алексея Комнина закрепить престол за своим сыном Иоанном можно рассматривать как результат влияния ветхозаветных примеров — царей Давида и Соломона. Неслучайно же советовал византийским стратигам читать Ветхий Завет такой известный современник Алексея Комнина, как Катакалон Кекавмен! (Катакалон Кекавмен, 2003, 170–171) Нормы церковного права, например 85-е Апостольское правило, 60-е правило Лаодикийского Собора, 33-е правило Карфагенского Собора, определяли обязательный перечень ветхозаветных канонических книг, в которых описывались примеры передачи царской власти от отца к сыну у древних иудеев. С этой точки зрения император Алексей, стремившийся передать власть своему сыну в обход безусловных прав Анны Комниной, не вносил ничего принципиально нового в византийское законодательство, но, в соответствии с этим законодательством, распоряжался империей так, как считал необходимым.

Однако Анна Комнина, воспитанная своей бабушкой Анной Далассиной на личных примерах своего отца и императора Исаака I, завоевавших императорский престол силой оружия, не собиралась отказываться ни от своего права первородства, которое до 1087 г. бесспорно признавалось ее отцом, ни от своего прежнего титула кесариссы. Прецеденты, созданные в 742 г. Анной Исаврийской и Артаваздом, а в 797 г. императрицей Ириной, давали Анне Комниной легитимные основания бороться за власть и готовить переворот против младшего брата. А древнеримский правовой принцип, согласно которому воля императора — закон, свободно интерпретировался Анной Комниной в свою пользу, ибо принцесса считала законной императрицей саму себя — и как старшая дочь Алексея Комнина, и как кесарисса, и как невестка императора Михаила VII Дуки Параспинака (хотя бы и в прошлом).

Не исключено, что в борьбе против брата Анна Комнина вдохновлялась также современными ей примерами из сельджукской политической жизни. В 1116 г. император Алексей I разбил сельджукского султана Малик Шаха I (1110–1116) в битве при Филомелионе (Akşehir), вследствие чего султан обещал императору очистить территории византийских фем, захваченные сельджуками после 1071 г. (Anne Comnène III, 1989, 206–210). Договор этот так никогда и не был выполнен, ибо Малик Шах пренебрег

предложением императора Алексея выделить ему для сопровождения конвой византийских катафрактов и, в итоге, был схвачен воинами родного брата Масуда (1116–1156). Масуд же приказал сперва ослепить Малик Шаха при помощи свечи, а затем ударить несчастного тетивой от лука (Anne Comnène, 1989, III, 210–213). (Следует подчеркнуть, что смертельная борьба за власть между родственниками была отличительной чертой как Румского султаната, так и Иранской империи Великих Сельджукидов. Отчасти это было связано с тем, что кочевники сельджуки, начиная с раннего этапа своей экспансии, не могли изжить племенную структуру и рудименты лествичной системы наследования [Reacock, 2010, 128–163; Reacock, 2015, 72–155].) Как уже отмечалось, спустя десятилетия после попытки переворота, предпринятой Анны Комниной, политические традиции сельджукского двора были заимствованы императором Андроником I Комнином и в полной мере реализовались в Византии в 1182–1183 гг. Почему Анна Комнина не могла опередить своего знаменитого племянника и учесть в 1118 г. современный ей сельджукский политический опыт?

Дело в том, что Анна Комнина глубоко презирала сельджуков как диких варваров и тиранов, поработивших восточные фемы Византийской империи. Нравы сельджукского двора могли подсказать ей, вероятно, какую-то практическую идею борьбы, но воля принцессы определялась сугубо византийскими политическими традициями. В конечном итоге, мотивы Анны Комниной, побудившие ее вступить в борьбу за престол в 1118 г., сочетали в себе как библейское представление о святости собственного права первородства, так и древнеримский правовой принцип, исходя из которого императорская власть принадлежит тому, кто может подтвердить право на нее в жестокой борьбе. Тем самым, выступая против воли отца, Анна Комнина невольно бросала вызов традиции наследственной монархии и становилась защитницей классического римского права. И при этом Анна Комнина безусловно мечтала подражать своему отцу, который весной 1081 г. вместе с братом Исааком умчался на коне из Константинополя, чтобы затем вернуться во главе армии и захватить престол (Anne Comnène, 1967, I, 75–76). С этой точки зрения строфы из византийской «рыцарской» поэмы «Об Армуре», приведенные нами в качестве эпиграфа настоящей статьи, как нельзя лучше отражают настроение византийской принцессы. Подобно знатной стратегиссе из поэмы «Об Армуре», Анна Комнина готовила отцовского коня, но в первую очередь для себя. А знаменитая византийская инвокация «Господи, помоги рабе Твоей» оставалась для нее единственным мерилем ее отважных поступков. Парадокс истории заключается в том, что реализовать мечту Анны Комниной и последовать ее примеру суждено было спустя много лет ее дерзкому племяннику императору Андронику I, который завоевал престол и истребил род императора Иоанна II.

Источники и литература

Источники

1. Ammianus Marcellinus — Ammiani Macellini Rerum Gestarum Libri qui supersunt / Hrsg. von V. Gardthausen. Leipzig, 1874. Vol. I, II.
2. Annae Comnenae Alexias / Hrsg. von D. R. Reinsch, A. Kambylis. Berlin, New York, 2001. B. I, II.
3. Anne Comnène (1967) — *Anne Comnène. Alexiade* / Éd. par Bernard Leib. Paris, 1967–1989. Vol. I–II.
4. Anne Comnène (1989) — *Anne Comnène. Alexiade* / Éd. par Bernard Leib. Paris, 1967–1989. Vol. III.
5. Attaleiates (2011) — *Michaelis Attaliatae Historia* / Hrsg. von Eudoxos Tsolakis, (CFHB. Vol. 50). Athenai, 2011.

6. *CJ* — Codex Iustinianus / Hrsg. v. Paulus Krueger. Berlin, 1877.
7. *CTh* — Codex Theodosianus / Hrsg. v. Theodor Mommsen. Berlin, 1905, B. I, II.
8. *DJ* — Digesta seu Pandectae Iustiniani Augusti / Hrsg. von Theodor Mommsen. Berlin, 1870. Vol. I, II.
9. Ecloga (1852) — Ecloga Leonis et Constantini. Collectio librorum juris graeco-romani ineditorum / Hrsg. von Karl Eduard Zachariae von Lingenthal. Leipzig, 1852.
10. Epanagoge (1852) — Epanagoge legis Basilii et Leonis et Alexandri. Collectio librorum juris graeco-romani ineditorum / Hrsg. von Karl Eduard Zachariae von Lingenthal. Leipzig, 1852.
11. *GI* — *Gaius*. Institutes / Éd. par Julien Reinach, Collection Bude. Paris, 1965.
12. Niketas Choniates (1975) — Nicetae Choniatae Historia / Hrsg. von J. L. Dieten. (CFHB. Vol. 11). Berlin; New York. 1975. Bd. I.
13. Procopius — Procopii Caesariensis Opera Omnia / Hrsg. v. Jacob Haury, Vier Bde., Teubner, Leipzig, 1905–1913.
14. Psellos I (1926) — *Michel Psellos*. Chronographie ou Histoire d'un siècle de Byzance (976–1077) / Éd. par Emile Renauld. Paris, 1926. T. I.
15. Psellos II (1928) — *Michel Psellos*. Chronographie ou Histoire d'un siècle de Byzance (976–1077) / Éd. par Emile Renauld. Paris, 1928. T. II.
16. Synopsis Basilicorum Maior (1859) — Synopsis Basilicorum Maior / Hrsg. v. Karl Eduard Zachariae von Lingenthal. Leipzig. 1859.
17. Tacitus Annales — Publius Cornelius Tacitus / Erklärt von K. Nipperdey. Berlin, 1904.
18. Катакалон Кекавмен (2003) — *Катакалон Кекавмен*. Советы и рассказы: Поучение византийского полководца XI века / Пер. с греч. и комм. Г. Г. Литаврина. СПб.: Алетейя, 2003. 711 с.
19. Об Армуре. Греческая былина византийской эпохи / Изд. и пер. Г. С. Дестунис. СПб., 1877.
20. Эклога. Византийский законодательный свод VIII века / Пер. и комм. Е. Э. Липшиц. М.: Наука, 1965.

Литература

21. Егоров (1985) — *Егоров А. Б.* Рим на грани эпох. Проблемы рождения и формирования принципата. Л.: Изд-во ЛГУ, 1985.
22. Каждан (1961) — *Каждан А. П.* Из истории византийской хронографии X в. Ч. 2: Источники Льва Диакона и Скилицы для истории третьей четверти X столетия // Византийский временник. 1961. Т. 20 (45). С. 106–128.
23. Машкин (1949) — *Машкин Н. А.* Принципат Августа. Происхождение и социальная сущность. М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1949.
24. Медведев (2001) — *Медведев И. П.* Правовая культура Византийской империи. СПб.: Алетейя. 2001.
25. Митрофанов (2018) — *Митрофанов А. Ю.* Проблема происхождения правовой процедуры римско-византийского обряда коронавания императора // Христианское чтение. 2018. № 5. С. 156–163.
26. Мохов (2012) — *Мохов А. С.* Военная политика Исаака I Комнина // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Сер.: История. Экономика. Политология. Информатика. Белгород, 2012. № 1 (120). С. 52–60.
27. Chalandon (1900) — *Chalandon F.* Les Comnène. Études sur l'Empire Byzantin au XI^e et au XII^e siècles. Vol. I: Essai sur le règne d'Alexis I^{er} Comnène (1081–1118). Paris, 1900.
28. Chalandon (1912) — *Chalandon F.* Les Comnène. Études sur l'Empire Byzantin au XI^e et au XII^e siècles. Vol. II: Jean II Comnène (1118–1143) et Manuel I Comnène (1143–1180). Paris, 1912.
29. Jurewicz (1962) — *Jurewicz O.* Andronik I Komnenos, Warszawa, 1962.
30. Kaldellis (2015) — *Kaldellis A.* The Byzantine republic. People and power in New Rome. Cambridge; Massachusetts; London: Harvard University Press, 2015.
31. Magdalino (1993) — *Magdalino P.* The Empire of Manuel I Komnenos, 1143–1180. Cambridge, 1993.

32. Minorsky (1945) — *Minorsky V. Khāqānī and Andronicus Comnenus // Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London. 1945. Vol. 11. No. 3. P. 550–578.*
33. Mitrofanov (2017) — *Mitrofanov A. Pompey and Mithridates Eupator in the Work of Livy // Archaeology of Historical Period of Iran. Tehran, (2017). P. 223–232.*
34. Peacock (2010) — *Peacock A. C. S. Early Seljūq History: A New Interpretation. London; New York: Routledge, 2010. 190 p.*
35. Peacock (2015) — *Peacock A. C. S. The Great Seljuk Empire. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015. 378 p.*
36. Pourshariati (2008) — *Pourshariati P. Decline and Fall of the Sasanian Empire: The Sasanian-Parthian Confederacy and the Arab Conquest of Iran. London; New York, 2008.*
37. Prinke (2011) — *Prinke R. T. Kata of Georgia, Daughter of King David IV the Builder, as Wife of Sebastokrator Isaakios Komnenos // Foundations. 2011. No. 3 (6). P. 489–502.*
38. Schlumberger (1890) — *Schlumberger Gustave L. Un Empereur Byzantin au dixième siècle. Nicéphore Phocas. Ouvrage Illustré. Paris, 1890.*
39. Schlumberger (1905) — *Schlumberger G. L. L'Épopée byzantine à la fin du dixième siècle, Zoe et Theodora. Paris, 1905. Vol. III.*
40. Speck (1978) — *Speck P. Kaiser Konstantin VI. Die Legitimation einer fremden und der Versuch einer eigenen Herrschaft. Quellenkritische Darstellung von 25 Jahren byzantinischer Geschichte nach dem ersten Ikonoklasmus. Muenchen, 1978. B. I., II. 857 p.*
41. Speck (1981) — *Speck P. Artabasdos, der rechtgläubige Vorkämpfer der göttlichen Lehren. Ποικίλα Βυζαντινά 2. Bonn, 1981. 423 p.*
42. Speck (1988) — *Speck P. Das geteilte Dossier. Beobachtungen zu den Nachrichten über die Regierung des Kaisers Herakleios und die seiner Söhne bei Theophanes und Nikephoros. Ποικίλα Βυζαντινά 9. Bonn, 1988. 548 p.*
43. Speck (2002) — *Speck P. Kaiser Leon III., Die Geschichtswerke des Nikephoros und des Theophanes und der Liber Pontificalis, T. I.: Die Anfänge der Regierung Kaiser Leons III. Ποικίλα Βυζαντινά 19. Bonn, 2002. 448 p.*

С. Н. Артёмов, П. И. Гайденко

К истории одного канонического памятника. О возможных причинах появления «Канонических ответов» митрополита Иоанна Продрома

УДК 271.2-9:2-745+94(47)
DOI 10.47132/1814-5574_2021_4_215

Аннотация: «Канонические ответы» митрополита Иоанна, данные русским первосвятителем мниху Иакову, — один из древнейших памятников канонического права на Руси. Созданные на греческом языке и в дальнейшем переведенные на русский, они были включены в состав русского Номоканона, став одним из авторитетнейших правовых памятников. Между тем история этого канонического свода еще не вполне изучена. В статье предпринята попытка выявить мотивы появления этого канонического памятника и определить место мниха Иакова в церковном управлении эпохи митрополита Иоанна Продрома. Делаются выводы, что большая часть рассмотренных в данном каноническом своде вопросов касалась области святительского суда, а мних Иаков может быть отнесен к числу наиболее влиятельных монахов своего времени.

Ключевые слова: История Русской Церкви, Киевская Русь, каноническое право Древней Руси, митрополит Иоанн Продром, мних Иаков, церковный суд.

Об авторах: **Сергей Николаевич Артёмов**

Доктор исторических наук, профессор, заведующий кафедрой исторических наук и архивоведения Московского государственного лингвистического университета.

E-mail: asn66@list.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2693-777X>

Павел Иванович Гайденко

Доктор исторических наук, профессор кафедры исторических наук и архивоведения Московского государственного лингвистического университета, старший научный сотрудник Института украинской археологии и источниковедения им. М. С. Грушевского Национальной академии наук Украины, председатель редакционной коллегии журнала «Палеоросия. Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях».

E-mail: prof.gaydenko@rambler.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2104-362X>

Ссылка на статью: Артёмов С. Н., Гайденко П. И. К истории одного канонического памятника. О возможных причинах появления «Канонических ответов» митрополита Иоанна Продрома // Христианское чтение. 2021. № 4. С. 215–226.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 4

2021

Sergey N. Artyomov, Pavel I. Gaidenko

**On the History of One Canonical Document.
Possible Reasons for the Appearance
of the “Canonical Responses” of Metropolitan John Prodromus**

UDC 271.2-9:2-745+94(47)

DOI 10.47132/1814-5574_2021_4_215

Abstract: The “Canonical Responses” of Metropolitan John, given by the Russian Primate to the Monk James, is one of the oldest documents of canon law in Russia. Created in Greek and later translated into Russian, they were included in the Russian Nomokanon, becoming one of the most authoritative legal monuments. Meanwhile, the history of this canonical code has not yet been fully studied. The article attempts to identify the motives behind the appearance of this canonical document and to determine the place of James in the church administration of the era of Metropolitan John Prodromus. It is concluded that most of the issues considered in this canonical set were related to the topic of the hierarchical court, while James was probably one of the most influential monks of his time.

Keywords: History of the Russian Church, Kievan Rus, the canon law of medieval Russia, Metropolitan John Prodromus, Monk James, church court.

About authors: **Sergey Nikolaevich Artyomov**

Doctor of Historical Sciences, Professor, Head of the Department of Historical Sciences and Archival Science, Moscow State Linguistic University.

E-mail: asn66@list.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2693-777X>

Pavel Ivanovich Gaidenko

Doctor of Historical Sciences, Professor of the Department of Historical Sciences and Archival Science of the Moscow State Linguistic University, Senior Researcher at the M. S. Hrushevsky Institute of Ukrainian Archeography and Source Study of the National Academy of Sciences of Ukraine, chairman of the editorial board of the journal *Paleorosia. Ancient Russia: in Time, in Persons, in Ideas*.

E-mail: prof.gaydenko@rambler.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2104-362X>

Article link: Artyomov S. N., Gaidenko P. I. On the History of One Canonical Document. Possible Reasons for the Appearance of the “Canonical Responses” of Metropolitan John Prodromus. *Khristianskoye Chteniye*, 2021, no. 4, pp. 215–226.

«Канонические ответы» митрополита Иоанна черноризцу Иакову — один из самых известных и одновременно еще не вполне изученных памятников древнерусского канонического права. Авторитет этого произведения был настолько значителен, что в дальнейшем оно вошло в состав древнерусского Номоканона. Впервые — или заново (это зависит от угла зрения исследователей) — в качестве самостоятельного канонического сборника «Канонические ответы» митр. Иоанна были открыты для широкой публики стараниями К. Ф. Калайдовича. Они приковали к себе внимание целой плеяды исследователей. Среди таковых в дореволюционной России значатся имена А. С. Павлова, митр. Макария (Булгакова), Е. Е. Голубинского. Наиболее внимательным исследователем этого произведения и истории жизни его составителя в современной России стал Г. Пихоя. И все же, подводя итоги проделанной работы, приходится признать, что значительная часть вопросов, касающихся этого интереснейшего канонического памятника, так и не получила ответа. Так, совершенно не ясно, что послужило причиной составления данного канонического свода. Источники не позволяют ничего сказать о личности монаха Иакова, его происхождении и церковном статусе, а также о причинах, побудивших инока обратиться к русскому первоиерарху. Нет ответа и на вопрос, что так озаботило митрополита, давшего пространный ответ чернецу, потратившего на составление объемного и многопланового канонического труда немалое количество времени и сил. Лишена какой-либо ясности и проблема распространности данного канонического памятника. Ничего нельзя сказать о том, как он использовался до включения в русский Номоканон, а если употреблялся, то как и кем. Наконец, до сих пор не была проведена комплексная работа по исследованию предложенных митр. Иоанном канонических норм. Начатая А. С. Павловым работа в данном направлении, к сожалению, так и не была завершена. В результате приходится констатировать, что в истории русского канонического права отсутствует хотя бы и предварительный, но комплексный труд по анализу введенных митр. Иоанном норм. Если же таковые усилия и предпринимались в историографии, то преимущественно в рамках конкретных исторических сюжетов и отдельных тем¹.

Идея о комплексном рассмотрении «Канонических ответов» митр. Иоанна в рамках изучения норм древнерусского канонического права возникла в период подготовки В. В. Мильковым работы, посвященной Вопрошанию Кирика Новгородца. Однако, к сожалению, обсуждавшийся тогда проект так и не был реализован. Осуществление задуманного едва ли возможно одномоментно, одним рывком. И все же, при всей сложности осуществления обсуждавшейся тогда идеи, высказанные намерения видятся делом хоть и трудным, но реальным. Правда, это потребует решения целого ряда задач, связанных с изучением истории рассматриваемого канонического памятника. В настоящей статье предпринята попытка ответить на вопрос, что могло стать причиной появления этого церковно-правового свода.

В отличие от Вопрошания Кирика, «Канонические ответы» русского первосвященника не имеют расширенного и комплексного комментария. Пожалуй, самые успешные их исследования принадлежат Алексею Степановичу Павлову, работавшему с различными списками этого сборника (Греческий текст, 1873), и Рудольфу Германовичу Пихое, рассмотревшему канонические рекомендации русского первосвященника в контексте творчества выдающегося архипастыря и общей политической ситуации на Руси [Пихоя, 1975; Пихоя, 2016а; Пихоя, 2016б; Пихоя, 2016в]. Справочные каталоги сохранившихся древнерусских письменных памятников позволяют уверенно говорить о том, что данный каноническо-правовой свод сохранился во множестве списков, большинство из которых включены в состав Кормчих [Древнерусские источники, 1991, 45; Каталог памятников, 2019, 369–370]. Отмеченное положение дел позволяет говорить о «Канонических ответах» как об авторитетном правовом сборнике, сохранявшем свою актуальность на протяжении всего русского Средневековья.

¹ Преимущественно ответы митр. Иоанна рассматриваются в контексте антилатинской полемики, см.: [Костромин, Волужков, 2019].

Заслуживает внимания и еще одна особенность этого каноническо-правового памятника. Составленные на греческом языке, «Канонические ответы» получили известность не на языке оригинала — греческом, а в русском переводе, появившемся, вероятно, практически сразу после их составления. Именно в таком виде они и приобрели наибольшую известность в кругу поздних книжников конца XIII в., когда и были включены в состав *Кормчей*.

Давая характеристику сочинению митр. Иоанна, Р. Г. Пихоя обоснованно обращает внимание на то, что название этого сборника в русском Номоканоне все же отличается от того, как он был наименован в историографии. В древнерусских источниках церковного права это сочинение обозначено как ответ митрополита некоему монаху *Иакову*. Данное обстоятельство не имеет принципиального значения для формального уяснения содержания этого произведения, однако оно способно помочь понять причины и обстоятельства появления этого сборника. Если судить по названию, то данный свод появился в качестве ответа на комплекс вопросов, поступивших к митрополиту от имени некоего инока *Иакова*, что нуждается в некоторых пояснениях. Среди таковых первыми проблемами должны быть названы 1) время появления данного канонического послания и 2) личность адресата. И здесь приходится столкнуться с тем, что внести какую-либо ясность в этот вопрос едва ли возможно. Прежде всего это касается выяснения, кем был черноризец *Иаков* и где он подвизался.

Если в отношении личности митрополита *Иоанна Продрома* в научной литературе уже давно сложился консенсус², то относительно его эпистолярного собеседника ситуация не так однозначна. В исследовательской и справочной литературе так и не сложилось единого мнения о личности монаха *Иакова*, месте его иноческого подвига и произведениях, связываемых с его именем. Если в XIX в. у историков и было мнение о том, что под книжником мнимом *Иаковым* может пониматься любимец прп. *Феодосия* инок-пресвитер *Иаков*, упомянутый в летописании в качестве основного претендента на игуменство в Печерской обители³, то в XX–XXI вв. подобные допущения стали восприниматься неодобрительно, и для этого есть основания. Дело в том, что источники этого периода знают нескольких *Иаковых*. Во-первых, это автор «Памяти и похвалы *Иакова* Мниха князю *Владимиру Святославичу*». Однако что-либо определенное сказать об этом чернце едва ли возможно, кроме того, что он сам сообщил о себе, сравнив свой труд с трудом, проделанным апостолом-евангелистом *Лукой*, пожелавшим описать земную жизнь Христа и апостолов. Так поступил и *Иаков*: «Для того же *Феофила* написал Деяния апостольские и Евангелие святой апостол *Лука*, а после жития и мучения многих святых начали описывать. Так и я, ничтожный монах *Иаков*, слышавший от многих о благоверном князе всей Русской земли сыне *Святослава Владимире*, и собрав из многого немногое, написал о добродетелях его, а также о двух сыновьях его, святых мучениках *Борисе* и *Глебе*» (*Память и похвала*, 2010, 282–283). Однако оставленная книжником *Иаковым* запись не позволяет сказать что-либо определенное ни о его происхождении, ни о трудах (кроме книжных), ни о месте подвига.

Имя *Иаков* было одним из весьма распространенных в Древней Руси. Например, известен еще один *Иаков*, насельник Печерского монастыря и кандидат в игумены, — *Иаков пресвитер*⁴. «Повесть временных лет» однозначно сообщает, что *Иаков*

² Примером этого могут служить энциклопедическая статья А. В. Назаренко и усилия церковного историка архим. Макария (Веретенникова), см.: [Назаренко, 2010, 471–475; Макарий Веретенников, 2016, 114–128].

³ Данная гипотеза была высказана в начале 50-х г. XIX в. М. П. Погодиным и преосвященным Макарием (Булгаковым), см.: [Погодин, 1852, 326–334; Макарий Булгаков, 1853, стб. 145–157].

⁴ Повесть временных лет подробно описывает обстоятельства событий, произошедших в 1074 г. в обители: «и послаша . два брата . гл҃ше сѣце . егоже изволѣ Бѣ . и твоа ч҃тнаа мѣтва . егоже тобѣ любо того нарци . Федосий же ре^а имь . да аще ѿ мене хочете игумена прияти . то азъ створю вамъ . но не по своему . изволению но по Бж҃ию строению . и нарече имь *Екова* прозвутера . братьи же не любо бы^с . гл҃юще ако не здѣ есть . постригльсѧ . бѣ бо *Иаковъ* .

не являлся постриженником обители и пришел в нее с братом, вероятно, родным, Павлом. Правда, и в этом случае летописное известие не сообщает об обстоятельствах иноческого пострига Иакова. Известно лишь, что инок и его брат пришли в Печерскую обитель из некоего монастыря на Летьце (на Альте). При этом никак не поясняется, чем был вызван уход братьев из своей обители. «Чуждость» пришлых иноков стала препятствием к избранию Иакова в игумены. Нельзя исключать того, что последнее объяснялось не только требованиями Студийского устава, но и иными причинами. Вероятными видятся присутствие в кругу братии какого-то недоверия к монаху Иакову (о чем летописец умалчивает), а также очевидная усталость братии от духовной требовательности прп. Феодосия. Выходом из сложной ситуации стали нормы Студийского устава, категорически не одобрявшие избрание в игумены монахов, принимавших ангельский образ в других иноческих поселениях⁵. Впрочем, судьба Иакова Печерского неизвестна. Примечательно: невзирая на то, что тот был назван кандидатом в игумены — что уже само по себе позволяет говорить об иноке с почтением, — дальнейшая судьба Феодосиева любимца никак не прослеживается ни в летописании, ни в Патерике, который, между тем, вообще не упоминает имя пресвитера Иакова, совершенно изглаживая образ священноинока из памяти печерского подвижничества⁶.

Помимо описанной истории имя Иаков упоминается в нескольких граффити (№ 1161, 1453, 3501 и 3170) Киевского Софийского собора, датируемых XI–XVI вв. (Граффити Софии Киевской Ч. V, 2015, 45, 112, 219, 324, 381, 390, 433; Граффити Софии Киевской Ч. I, 2010, 128, 354, 362; Граффити Софии Киевской Ч. II, 2010, 52–53, 167, 216). Впрочем, число граффити, содержащих это имя, правда, соотносимых уже с XIV–XVII вв., а также XVIII–XVIII вв., значительно больше⁷. Применительно к XI–XIII вв. древнерусские источники сохранили известие об Иакове, авторе Послания к князю Дмитрию Борисовичу (датируется до 1277 или до 1334 гг.) (Послание Якова-черноризца, 1981, 66–105). Данное обстоятельство позволяет прийти к выводу о распространенности имени Иаков. А значит, можно вполне согласиться с мнением исследователей, полагающих отождествление этих имен, прежде всего имен книжников, с летописным Иаковым «проблематичным» [Никольский, 1906, 225–226; Щапов, 2003, 182; Карпов,

пришель съ Летьца . с братомъ . своимъ Павломъ . и начаша братья просити Стефа демествь-
льника . суца тогда оученика Федосьева . глюче ако сесь есть въздрасль (есть) . подъ рукою твоєю .
и ѿ тебе послужилъ есть . сего нынѣ вдаи . рече же имъ Федосии . се азъ по Бжию повелению .
нарекль бѣхъ ва^а Ёкова . се же вы своєю волею створити хочете . и послушавъ ихъ . и предастъ
имъ Стефа . да будетъ имъ игумень . и блг^ви Стефана» (ПСРЛ-2, 2001, стб. 175).

⁵ Очевидно, что прп. Феодосий своим решением вступил в противоречие со студийскими нормами, какие он же сам и насаждал в обители. Студийский устав вполне определенно и категорично не допускает избрания настоятеля из числа пришлых иноков, не только по причине того, что те были чужими, но и ради того, чтобы не оскорблять тем самым местных подвижников (Студийский устав, 2001, 388–390, 394).

⁶ Такое умолчание Патерика об одной из самых авторитетных и близких фигур в окружении прп. Феодосия дает основание предположить, что отношение братии к иноку Иакову, скорее всего, было неодобрительным. Собственно, и в отказе братии принять благословение прп. Феодосия, при всей трогательной патетичности описанных в источниках обстоятельств последних дней жизни известного подвижника, просматривается категорическое нежелание насельников более мириться с волей левашшего на смертном одре игумена и пребывать у того в послушании. Противоречие намерения и благословения прп. Феодосия введенному им же Студийскому уставу наконец-то предоставляло монахам редкую и, наверное, неожиданную возможность на законных основаниях отказать прп. Феодосию. Обстоятельства позволяли инокам организованно противостоять власти настоятеля обители без какого-либо ущерба для своей доброй совести. Примирительная позиция прп. Феодосия, не ставшего вступать в спор с насельниками, окончательно решила исход дела [Приселков, 2003, 121–123].

⁷ Имя Иакова упоминается в Софийских граффити № 4537, 4614, 4542, 4700, 1363 а также в одном граффити Спаса на Берестове (Граффити Софии Киевской Ч. VII, 2017, 48, 49, 70, 88; Граффити Софии Киевской Ч. II, 2010, 71, 192, 214; Граффити Спаса на Берестове, 2013, 67, 174, 290).

2016, 139–140]. Во всяком случае, зыбкость, неоправданная излишняя гипотетичность и даже гадательность подобных отождествлений представляются очевидными.

Не вполне понятно и место чернеца Иакова в церковно-административной иерархии митрополии. Между тем появление «Канонических ответов» вынуждает задать вопросы, кем был этот инок и чем он заслужил такое внимание русского первоиерарха. Ведь он не только смог обратиться к русскому первосвятителю, но и удостоился от него ответа. При этом данный Иакову ответ не только получил известность, но и в последующем приобрел общерусский авторитет канонического сборника. Впрочем, оглашение подобных посланий, скорее всего, изначально предполагало придание этому посланию публичного характера. Именно такой вариант переписки отмечен в послании Климента Смолятича. В своем ответе пресвитеру Фоме митрополит пишет: «Имать писание твое наказание с любовью к нашему тщеславию, и тако с радостию прочет пред многими послухи и пред князем Изяславом тобою присланное къ мнѣ писание» (Послание Фоме, 1992, 124).

И все же послание митр. Иоанна обладает примечательной особенностью — данные им монаху Иакову ответы лишены каких-либо черт личной переписки. В сохранившихся списках отсутствует приветствие, вступление, прощание и какие бы то ни было личные обращения и пожелания. Отсутствуют личные обращения и в артикулируемых ответах. Не преподавая иноку Иакову благословения и не обременяя его никакими назиданиями, митрополит сразу же начинает давать ответы по существу. Данное обстоятельство существенно рознит созданный митр. Иоанном свод правил от Вопросания Кирика, исполненного множеством деталей, отражавших настроение и поведение автора ответов, еп. Нифонта. Во всяком случае, именно так выглядят эти «Канонические ответы» в сохранившихся списках. Правда, не вполне ясно: святительские рекомендации — это ответы на конкретные вопросы, или же это письмо содержит и дополнительные советы и рекомендации первосвяителя, формулировавшего собственную повестку? К таковым вполне логично отнести рекомендации не благословлять браки княжон с иностранцами из Европы. В результате, видеть в этом послании, представлявшем собой выписку, сделанную митрополитом из разнообразных правил и обычаев Греческой Церкви⁸, личное послание, мотивированное архипастырской заботой и тем более духовной близостью с адресатом, едва ли обоснованно.

Данные митр. Иоанном ответы и по форме, и по содержанию вполне вписывались в хорошо известный в Византии и на Западе Европы жанр *канонических ответов и вопрошаний*, во многом напоминавших диалоги на заданную тему. Давая ему характеристику, И. С. Бердников высказывался за то, что произведения данного типа представляются «одним из видов канонических посланий», а в некоторых случаях «по своему внутреннему характеру должны быть отнесены скорее к ученым трудам, чем к памятникам церковного законодательства» [Бердников, 1907, 419]. А. С. Павловым (Греческий текст, 1873) был найден и введен в научный оборот один из греческих списков этих «Ответов», подтвердивший мнения, высказанные ранее Калайдовичем и митр. Макарием (Булгаковым) относительно изначального греческого текста этого памятника. Более того, сделанная ученым находка выявила специфичность славянского перевода, содержание которого если не противоречило оригиналу, то, очевидно, существенно изменяло заложенные в его статьях смыслы. Тем не менее, комплексного разбора статей «Ответов» не предпринималось. В итоге изданный выдающимся историком русского права документ почти не привлек внимание исследователей, невзирая на то, что профессиональный перевод этого греческого списка в некоторых своих положениях несколько иначе передает смыслы данных митрополитом ответов, чем это сделал древнерусский книжник.

Уже предварительное рассмотрение «Канонических ответов» способно обнаружить множество заслуживающих комментария деталей. В комплексе предложенных митр.

⁸ Отмеченное обстоятельство следует уже из того, как именуются «Канонические ответы»: «Иоанна, митрополита русского, нареченного пророком Христовым, написавшего правила церковные от святых книг вкратце Иакову Черноризцу».

Иоанном ответов примечательно многое: и сама их форма, и круг обсуждаемых тем, и корпус источников, к которым прибегает первоиерарх. Обращает на себя внимание и то, что целый ряд рекомендаций, которые первосвяитель предлагает своему собеседнику, находится преимущественно в компетенции епископской власти. К таковым могут быть отнесены 9-е, 13-е, 18-е, 28-е, 31-е, 32-е правила. Особенно показательными видятся последние два, которые полностью посвящены вопросам регулирования поведения и действий архиереев. Так, например, ответ 31 содержит угрозу в адрес епископов, не желающих подчиняться русскому первосвяителю: «Иже [не] послушают епископы своего митрополита совкупляться призываемым от него сбор творить, иже зле творящая поучи их отеческим наказанием» (Канонические ответы, 1880, стб. 18–19). Не менее показателен ответ 32, посвященный открытию новых епископий. Естественно, в описываемый период этот вопрос не входил в круг ответственности пастырей и тем более обычных чернецов. Решение вопросов об учреждении кафедр всецело зависело от воли патриарха, митрополита и русских князей: «Иже участит епископию свою по земли той, паче мног народы люди и грады, о немже се тщание и попечение [и] нам любезно мнитья се быть; боязненно же; но обаче и первому столпнику рускому изволить[ся] ибору страны всей той, не возбранно да будет» (Канонические ответы, 1880, стб. 19). Принимая во внимание, что собеседником митрополита выступал инок (по крайней мере, Иаков назван «мнихом», что, впрочем, не исключало того, что книжный монах мог иметь и сан священнослужителя), ни о какой возможности применения Иаковом суровых рекомендаций в отношении провинившегося духовенства не могло быть и речи. Впрочем, и в оставшейся части рекомендаций, особенно в тех из них, которые определяют суровые наказания в форме наложения запрета в священнодействии или извержения из сана, усматриваются права и обязанности, которые выходят за рамки полномочий рядового священника и тем более обычного монаха. Не обладали такими правами и духовники. (В данном отношении показателен ответ еп. Нифонта Кирику относительно возможности наказания духовником провинившегося священника: «Спрашивал и о таком: „Если [духовник] узнает, что поп, который является [ему] духовным сыном, не достоин служить, тогда как нужно ему поступить?“ — „Всякий поп, — ответил, — попу брат. Запрети ему сначала, а затем [вели]: «Остановись, брат!» Если тебя не послушает — расскажи мне. Если (Л. 29а) не расскажешь — осудишься вместе с [ним]“» (Вопросы Кирика, 1880, стб. 40; Вопросание Кириково, 2011, 420).) Применение подобных наказаний являлось прерогативой епископата, и только при условии соблюдения целого ряда процедур. В силу этого высказанные митрополитом рекомендации можно рассматривать всего лишь как грозное предупреждение провинившимся. Но так ли все просто? В данном случае важно то, что митрополит давал монаху развернутые ответы на вопросы, которые не могли и не должны были волновать инока. Впрочем, нельзя исключать того, что прещения в отношении духовенства, скорее всего, применялись.

О том, что проблема наказания духовенства сохраняла свою актуальность на протяжении всего периода домонгольской Руси, даже в условиях нехватки ставленников, можно судить по обилию строгих епитимийных норм, грозивших пастырям наказаниями за половое невоздержание, блуд, пьянство, служение в дни языческих праздников и др. История первых трех веков христианства на Руси не знает примеров извержения священников из сана (сохранились лишь упоминания об отстранении от службы диаконов в период Климентовой схизмы⁹). Канонические правила предполагали, что запрещенные в служении клирики не лишались священнического достоинства. Более того, за ними сохранялось место в алтаре и возможность причащаться у Престола подобно иным священнослужителям. Правда, им категорически воспрещалось литургисать, и на время наказания они утрачивали права чести в порядке

⁹ Прибывший в Киев митр. Константин публично отверг митрополиче служение Климента Смолятича и отстранил от службы рукоположенных митр. Климентом диаконов: «дѣакономъ ставление ѿда . иже бѣ Климъ ставиль митрополить . писаша бо к нему рукописание . на Клима» (ПСРЛ-2, 2001, стб. 485).

занимать соответствующее место во время богослужения¹⁰. Тем не менее, извержение из сана допускало акт раскаяния и если не возвращение виновному прежнего его положения, то, по крайней мере, образа священства¹¹. Соответственно, даже в случае сурового наказания клирик оставался под юрисдикцией Церкви.

В данном отношении примечательна социальная категория прощенников. Их появление каким-то образом связано с актом церковного прощения. Однако источники не позволяют однозначно определить круг, а главное, прежний социальный статус лиц, попадавших в эту социальную группу. Традиционно под прощенниками принято понимать вольноотпущенников («пущенников») из числа холопов, оказывавшихся под юрисдикцией Церкви¹². Однако в историографии есть иное мнение, которое хоть и не было поддержано, однако видится не менее убедительным. Р. Г. Пихоя допустил, что под «прощенниками» можно понимать не только отпущенных на свободу холопов, но и оказавшихся под суровой епитимией священнослужителей, лишившихся возможности совершать служение [Пихоя, 2016б, 114–115]. Как уже отмечалось, согласно церковным правилам наложение такого наказания не предполагало исключения священно- и церковнослужителей из причта. Отстранение иерея от службы сопровождалось сохранением за ним места в алтаре. Нельзя исключать, что круг пастырей и иных церковнослужителей, отстранявшихся от служб по тем или иным причинам, мог быть значительным. Во всяком случае, в более позднее время этот социальный слой из числа священников, лишенных возможности литургисать, но сохранявших свое церковное положение и представлявших серьезную материальную проблему для городов, хорошо прослеживается в событиях XIV–XV вв., связанных с движением стригольников.

Принимая во внимание, что начальный вариант «Канонических ответов» был написан на греческом, логично заключить, что монах Иаков, к которому митр. Иоанн составил это послание, должен был знать язык. Нельзя исключать и того, что он же и перевел этот канонический свод. Следовательно, это был инок, близкий архипастырю, причем область его интересов и ответственности, судя по рассматриваемым в «Канонических ответах» вопросам, существенно превышала тот круг обязанностей, которые нес обычный чернец или священник. Круг прослеживаемых проблем, волновавших монаха Иакова и, очевидно, находивших поддержку со стороны первосвященника, был связан с поддержанием порядка в алтаре во время архиерейского богослужения, регулированием взаимоотношений архиереев и митрополита, регулированием отношений внутри архиерейской среды, открытием кафедр, исповедью духовенства и членов их семьи, внутримонастырским строем и т. д. В отмеченном контексте «Канонические ответы» отчетливо перекликаются с посланием митр. Германа к готовившемуся к принятию епископского сана игумену Спасского монастыря

¹⁰ Данное требование содержится в 7-м правиле Трулльского и 5-м правиле VII Вселенского Соборов (Правила Православной Церкви, 1912, 453–456, 607–609).

¹¹ В данном отношении показательны комментарии свт. Никодима (Милоша) к 21-му правилу VI Вселенского Собора: «Изверженный выступает из общества священнослужителей, в котором до тех пор пребывал, и вступает в общество мирян (κοινωνία τῶν λαϊκῶν, communio laica); формально, следовательно, бывает исключен из клира, перестает быть и фактически и юридически членом клира, вычеркивается имя его из списка священнослужителей (κατάλογος ἱερατικός — Ап. 51; κατάλογος τῶν κληρικῶν — Ап. 15; κανὼν — I Всел. 16, 17, 19; ἄγιος κανὼν — Ант. 1), делается мирянином. Если же таким образом низложенный священнослужитель покаяется в содеянном им грехе, за который низложен был и лишен благодати, правило позволяет ему сохранять внешний облик священнослужителя, и только — не более. Если не покаяется, возбраняется ему и это, дабы прежний священник или диакон почувствовал стыд, что изгнан в разряд мирян (ἰν' ἀποχρησθεὶς ὡς εἰς λαϊκοὺς ἀλώσθεις ὁ πρὶν ἱερεὺς, ἢ διάκονος), как говорит Зонара в толковании этого правила» (Правила Православной Церкви, 1912, 494–495).

¹² Именно так эта категория церковных людей характеризуется Б. Д. Грековым, разделившим мнение по данному вопросу с С. В. Бахрушиным, В. О. Ключевским и С. В. Юшковым. Аналогичная оценка категории прощенников присутствует и у А. А. Горского. См.: [Греков, 1953, 256–25].

Григорию¹³. Принципиальная разница адресатов состоит в том, что если игумен Спасского монастыря достиг высоты священнического служения, архипастыря с именем Иаков в описываемый период русской церковной истории древнерусские памятники не знают. Следовательно, можно предположить, что монах Иаков мог исполнять обязанности, сходные с теми, какие выполнял Кирик Новгородец при епископской кафедре в период архипастырства Нифонта. Впрочем, сопоставление возможных обстоятельств появления канонических сборников митрополитов Георгия и Иоанна приводит к еще одному вопросу: не были ли эти сборники обычной практикой подготовки ставленников во епископы?

В высказанном предположении присутствует по меньшей мере два уязвимых момента. Во-первых, оно основано на ряде хоть и логичных, но все же по большей части не имеющих достаточно веских оснований допущений. Во-вторых, время не сохранило иных подобных памятников-назиданий для будущих архипастырей на территории Руси описываемого периода. Впрочем, вторая половина XIII в. была отмечена появлением примечательного канонического памятника: ответа митрополита Константинопольского Собора Сарайскому епископу (Ответы Константинопольского собора, 1880, стб. 129–140). Данное послание, отражавшее реалии второй половины XIII в. и адресованное епископу Сарая, было инициировано действующим архиереем. Чем и кем бы ни были вызваны мотивы, побудившие архипастыря искать советов и наставления в Константинополе¹⁴, обращение к первенствующему престолу было сделано тогда, когда Феогност уже был архипастырем. Данное обстоятельство придает этому каноническому произведению свою специфику. В любом случае, таковые послания становились одним из важнейших источников церковного права наравне с Номоканоном и иными правилами церковной жизни. Потребность в них не только отражала духовные и каноническо-правовые запросы современников, но и, как точно заметили Е. В. Белякова и ее коллеги, процессы складывания епархиальных структур [Белякова и др., 2017, 60–61].

Таким образом, предварительный анализ «Канонических ответов» митр. Иоанна позволяет прийти к ряду выводов, причем некоторые из них хоть и имеют гипотетический характер, но представляются вполне логичными. Содержание митрополичьего послания позволяет заключить, что большая часть рассмотренных в нем вопросов касалась области святительского суда. Данное обстоятельство позволяет предположить, что мних Иаков может быть отнесен к числу наиболее влиятельных монахов своего времени. Судя по всему, он хорошо владел греческим и, вероятно, входил в круг ближайших лиц византийского архиерея. Комплекс вопросов, которые волновали монаха Иакова и на которые он получил развернутые ответы, входили в область ответственности архиереев либо их секретарей (подобных Кирику Новгородцу и его совопросителям). По сути, это сборник правил и норм, каковыми должен был руководствоваться архипастырь или клирик при разбирательстве в святительском суде. Поэтому нельзя исключать того, что «Канонические ответы» могли являться и своего рода наставлением для ставленника, готовившегося к епископской хиротонии (игумен Спасского монастыря в Берестово Герман). Именно этим высоким положением монаха Иакова можно объяснить и то, что данное послание приобрело известность. Есть хоть и зыбкие, но вполне логичные основания полагать, что такие послания отражали практику подготовки ставленников к занятию высших постов в церковном

¹³ Данное предположение можно встретить в работе С. М. Михеева: [Михеев, 2011, 134].

¹⁴ В литературе доминирует мнение, что обращение архипастыря в Константинополь было вызвано запросами сарайской миссии. Однако сравнительно недавно оно было оспорено казанским исследователем Т. Р. Галимовым, небезосновательно усомнившимся в категоричности такого взгляда и предположившего, что прямое обращение еп. Феогноста в Сарай могло отражать крайне напряженную ситуацию внутри епископата. Впрочем, данное мнение было оспорено М. В. Корогодиной, связавшей обращение сарайского архиерея с решениями Собора 1273 г. и церковно-политическими намерениями митр. Кирилла [Галимов, 2019, 149–150; Корогодина, 2020, 117–132].

управлении. Что же касается отсутствия имени Иакова в диптихах русских архиереев домонгольской Руси, то разумно предположить, что это может объясняться как смерть инока, так и иными обстоятельствами, способными помешать этому монаху взойти на высоту первосвятительского служения.

И, наконец, последнее. Если высказанное предположение, касающееся личности мниха Иакова и его места в церковной иерархии Киевской митрополичьей кафедры окажется верным, возникают веские основания в пользу той точки зрения, которая объединяет целый цикл произведений, связываемых с именами свв. мчч. Бориса и Глеба, с трудами этого инока. Ибо кому, как не секретарю митрополичьей канцелярии, быть причастным к усилиям по прославлению святых.

Источники и литература

Источники

1. Ответы Константинопольского собора (1880) — 1276 г. августа 12. Ответы Константинопольского патриаршего собора на вопросы Сарайского епископа Феогноста // Русская историческая библиотека. Т. 6: Памятники канонического права: Ч. 1: Памятники XI–XV в. СПб., 1880. Стб. 129–140.
2. Вопросы Кирика (1880) — Вопросы Кирика, Саввы и Ильи, с ответами Нифонта, епископа Новгородского, и других иерархических лиц // Русская историческая библиотека. Т. 6: Памятники канонического права: Ч. 1: Памятники XI–XV в. СПб., 1880. Стб. 21–62.
3. Вопрошание Кириково (2011) — Вопрошание Кириково, который предлагал вопросы новгородскому епископу Нифонту и другим [иереям] / Пер. В. В. Милькова // *Мильков В. В., Симонов Р. А.* Кирик Новгородец: ученый и мыслитель / Памятники древнерусской мысли: исследования и тексты. Вып. VII. М.: Кругъ, 2011. С. 413–429.
4. Канонические ответы (1880) — Канонические ответы митрополита Иоанна II // Русская историческая библиотека. Т. 6: Памятники канонического права: Ч. 1: Памятники XI–XV в. СПб., 1880. Стб. 1–20.
5. Граффити Софии Киевской Ч. II (2010) — *Корнієнко В. В.* Корпус графіті Софії Київської (XI — початок XVIII ст.). Частина II: Приділ свв. апостолів Петра і Павла. / В. В. Корнієнко; Інститут української археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського НАН України; Національний заповідник “Софія Київська”. Київ, 2010. 272 с.
6. Граффити Софии Киевской Ч. I (2010) — *Корнієнко В. В.* Корпус графіті Софії Київської (XI — початок XVIII ст.). Частина I: Приділ св. Георгія Великомученика / В. В. Корнієнко; Інститут української археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського НАН України; Національний заповідник “Софія Київська”. Київ, 2010. 464 с.
7. Граффити Софии Киевской Ч. VII (2017) — *Корнієнко В. В.* Корпус графіті Софії Київської (XI — початок XVIII ст.). Частина VII, том II: Західна внутрішня галерея / В. В. Корнієнко; Інститут української археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського НАН України. Київ, 2017. 352 с.
8. Граффити Софии Киевской Ч. V (2015) — *Корнієнко В. В.* Корпус графіті Софії Київської (XI — початок XVIII ст.). Частина V: Приділ свв. Іоакима та Анни (південна сторона) / Інститут української археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського НАН України; В. В. Корнієнко. Київ, 2015. 440 с.
9. Граффити Спаса на Берестове (2013) — *Корнієнко В. В.* Корпус графіті церкви Спаса на Берестові (остання третина XI — перша третина XVIII ст.) / В. В. Корнієнко; Інститут української археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського НАН України; Всеукраїнська асоціація музеїв і заповідників. Київ, 2013. 304 с.
10. Память и похвала (2010) — Память и похвала Иакова мниха князю Владимиру Свято-славичу // Памятники общественной мысли Древней Руси: Т. 1: Домонгольский период / Сост. автор вступ. ст. и коммент. И. Н. Данилевский. М.: РОССПЭН, 2010. С. 282–288.

11. ПСРЛ–2 (2001) — Полное собрание русских летописей. Т. 2: Ипатьевская летопись. М.: Языки славянской культуры, 2001. 648 с.
12. Послание Фоме (1992) — Послание митрополита Климента пресвитеру Фоме [Текст] // *Понырко Н. В.* Эпистолярное наследие Древней Руси XI–XIII вв. Исследования, тексты, переводы / Отв. ред. Д. С. Лихачев; РАН Институт русской литературы (Пушкинский дом). СПб.: Наука, 1992. С. 124–136.
13. Послание Якова-черногорца (1981) — Послание Якова-черногорца к князю Дмитрию Борисовичу // Памятники литературы Древней Руси. XIII век / [Сост. и общ. ред. Л. А. Дмитриева, Д. С. Лихачева; вступ. ст. Д. С. Лихачева; подбор ил. О. А. Белобровой]. М.: Художественная литература, 1981. С. 66–105.
14. Правила Православной Церкви (1912) — Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа далматинско-истрийского: в 2 т. СПб., 1912. Т. 1. 641 с.
15. Студийский Устав (2001) — Студийско-Алексиевский Устав // *Пентковский А. М.* Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси. М.: Изд-во Московской Патриархии, 2001. С. 229–429.

Литература

16. Белякова и др. (2017) — *Белякова Е. В., Мошкова Л. В., Опарина Т. А.* Кормчая книга: от рукописной традиции к печатному изданию. М.; СПб.: ИРИ РАН, РГАДА, Центр гуманитарных инициатив, 2017. 496 с.
17. Бердников (1907) — *Бердников И. С.* Канонические ответы // Православная богословская энциклопедия: Приложение к духовному журналу «Странник». СПб.: 1907. Т. 8. Стб. 419.
18. Галимов (2019) — *Галимов Т. Р.* Киевские митрополиты между Русью и Ордой (вторая половина XIII в.): монография. Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2019. 256 с.
19. Греков (1953) — *Греков Б. Д.* Киевская Русь / Отв. ред. Л. В. Черепнин. М.: Гос. изд-во политической литературы, 1953. 569 с.
20. Древнерусские источники (1991) — Древнерусские письменные источники X–XIII вв.: [Перечень] / Ин-т истории СССР АН СССР; [Подгот. Я. Н. Шапов и др.]; Под ред. Я. Н. Шапова. М.: Кругъ, 1991. 79, [1] с.
21. Карпов (2016) — *Карпов А. Ю.* Русская Церковь X–XIII вв.: Биографический словарь. М.: Квадрига, 2016. 472 с.
22. Каталог памятников (2019) — Каталог памятников древнерусской письменности XI–XIV вв. (Рукописные книги) [Текст] / Отв. ред., [сост.] Д. М. Буланин. 2-е изд., стер. СПб.: Дмитрий Буланин, 2019. 942, [1] с.
23. Корогодина (2020) — *Корогодина М. В.* Несториане, яковиты и татары в правилах Константинопольского собора 1276 г. // *Вспомогательные исторические дисциплины.* Сб. 39 / Отв. ред. М. Б. Свердлов. СПб.: Дмитрий Буланин, 2020. С. 117–132.
24. Костромин, Волужков (2019) — *Костромин К., прот., Волужков Д. В.* К вопросу об отношении антилатинской полемики к церковному праву Древней Руси (XI–XII века) // *Палеороссия. Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях.* 2019. № 1 (11). С. 44–56.
25. Макарий Булгаков (1853) — *Макарий (Булгаков), еп.* Еще об Иакове мнихе // *Известия Императорской Академии наук по Отделению русского языка и словесности.* СПб., 1853. Т. 2. Стб. 145–157.
26. Макарий Веретенников (2016) — *Макарий (Веретенников), архим.* Митрополиты Древней Руси (X–XVI века). М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2016. 1250 с.
27. Михеев (2011) — *Михеев С. М.* Кто писал «Повесть временных лет»? М.: Индрик, 2011. Т. 6. 280 с.
28. Назаренко (2010) — *Назаренко А. В.* Иоанн II (Христос Продром; † после 14.08.1089) // *Православная Энциклопедия.* М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2010. Т. 23. С. 471–475.
29. Никольский (1906) — *Никольский Н. К.* Материалы для повременного списка русских писателей и их сочинений (X–XI вв.). СПб.: Отделение русского языка и словесности Императорской Академии Наук, 1906. 598 с.

30. Греческий текст (1873) — Отрывки греческого текста канонических ответов русского митрополита Иоанна II / [Публ. и примеч.] Проф. А. С. Павлова. СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1873. [2], 21 с.
31. Павлов (1890) — *Павлов А. С.* Неизданный памятник русского церковного права XII века [Древнерус. архиер. поучение духовенству]. СПб.: Тип. В. С. Балашева, 1890. 28 с.
32. Павлов (1869) — *Павлов А. С.* Первоначальный славяно-русский Номоканон. Казань: Унив. тип., 1869. С. 181–185.
33. Пихоя (1975) — *Пихоя Р. Г.* Византийский монах — русский митрополит Иоанн II как канонист и дипломат // *Античная древность и средние века.* Свердловск, 1975. Вып. 11. С. 133–144.
34. Пихоя (2016а) — *Пихоя Р. Г.* Митрополит Иоанн II как канонист и дипломат // *Пихоя Р. Г.* Записки археографа. М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2016. С. 56–65.
35. Пихоя (2016б) — *Пихоя Р. Г.* Новгородский архиепископ Иоанн и изменения в покаянной дисциплине во второй половине XII века // *Пихоя Р. Г.* Записки археографа. М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2016. С. 108–115.
36. Пихоя (2016в) — *Пихоя Р. Г.* Проблема источников для становления древнерусского покаянного права // *Пихоя Р. Г.* Записки археографа. М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2016. С. 21–41.
37. Погодин (1852) — *Погодин М. П.* Иаков мних, русский писатель XI в., и его сочинения // *Известия Императорской Академии наук по Отделению русского языка и словесности.* СПб., 1852. Т. 1. С. 326–334.
38. Приселков (2003) — *Присёлков М. Д.* Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X–XII вв. СПб.: Наука, 2003. 246 с.
39. Щапов (2003) — *Щапов Я. Н.* «Память и похвала» князю Владимиру Святославичу Иакова мниха и Похвала княгине Ольге // *Письменные памятники истории Древней Руси. Летописи. Повести. Хождения. Поучения. Жития. Послания = Monuments of history of old Rus'. Chronocles. Tales. Itineraries. Sermons. Lives. Epistles: Аннотированный каталог-справочник / Российская Академия наук, Институт российской истории; под ред. Я. Н. Щапова; отв. сост. Я. Н. Щапов. СПб.: Русско-Балтийский информационный центр «БЛИЦ», 2003. 383 с.*

Р. Ю. Почекаев

Жития русских князей XIII в. как источник сведений об ордынском судебном процессе

УДК 94(47).031+271.2-9

DOI 10.47132/1814-5574_2021_4_227

Аннотация: В статье анализируются с историко-правовой точки зрения сведения житий Михаила Всеволодовича Черниговского, убитого в Золотой Орде в 1246 г., и Романа Ольговича Рязанского, погибшего в 1270 г. Автор предпринимает попытку выявления элементов золотоордынского судебного процесса, опираясь на сведения этих источников и их соотнесение с другими источниками сведений о суде и процессе в Монгольской империи и Золотой Орде. На основе проанализированных сведений процессуального характера автор также высказывает предположение о том, насколько в житиях нашли отражения реальные исторические события XIII в.

Ключевые слова: Средневековая Русь, Золотая Орда, Михаил Черниговский, Роман Рязанский, жития святых, история суда и процесса, традиционное право.

Об авторе: **Роман Юлианович Почекаев**

Доктор исторических наук, доцент, профессор, заведующий кафедрой теории и истории права и государства Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», главный научный сотрудник НОЦ алтаистики и тюркологии «Большой Алтай» Алтайского государственного университета.

E-mail: rpochekaev@hse.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4192-3528>

Ссылка на статью: Почекаев Р. Ю. Жития русских князей XIII в. как источник сведений об ордынском судебном процессе // Христианское чтение. 2021. № 4. С. 227–237.

Финансирование: Статья подготовлена в рамках государственного задания Алтайского государственного университета, проект номер 748715Ф.99.1. ББ97АА00002 «Тюркский мир “Большого Алтая”: единство и многообразие в истории и современности».

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 4

2021

Roman Yu. Pochekaev

**Hagiographic Biographies (Lives) of Russian Princes
of the 13th Century as a Source of Information
on Judicial Proceedings in the Golden Horde**

UDC 94(47).031+271.2-9

DOI 10.47132/1814-5574_2021_4_227

Abstract: The article analyzes from the historical and legal point of view the information from the lives of Michael Vsevolodovich of Chernigov, who was killed in the Golden Horde in 1246, and Roman Olegovich of Ryazan, who died in 1270. The author makes an attempt to identify the elements of a Golden Horde trial, relying on the information from these sources and their correlation with other sources of information about trials in the Mongol Empire and the Golden Horde. On the basis of the analyzed information of a procedural nature, the author also makes a suggestion about how the real historical events of the 13th century were reflected in the lives.

Keywords: Medieval Russia, Golden Horde, Michael of Chernigov, Roman of Ryazan, lives of saints, history of the court and trials, traditional law.

About the author: **Roman Yulianovich Pochekaev**

Doctor of Historical Sciences, Associate Professor, Professor, Head of the Department of Theory and History of Law and State at the National Research University Higher School of Economics, Chief Researcher of “The Great Altai” Scientific Educational Center of Altaistics and Turcology at Altai State University.

E-mail: rpochekaev@hse.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4192-3528>

Article link: Pochekaev R. Yu. Hagiographic Biographies (Lives) of Russian Princes of the 13th Century as a Source of Information on Judicial Proceedings in the Golden Horde. *Khristianskoye Chteniye*, 2021, no. 4, pp. 227–237.

Financing: The article is written with the financial support of Altai State University, project No. 748715Ф.99.1. BBB97AA00002 “Turkic world of the “Great Altai”: unity and diversity throughout history and today”.

Жития (или сказания об убиении) русских князей, казненных в Золотой Орде в XIII в., безусловно, являются в первую очередь памятниками агиографии и духовной культуры. Вместе с тем они уже довольно длительное время используются историками как источники о первых контактах золотоордынских и русских правителей, о проблемах взаимодействия совершенно разных культур и верований. Однако, как представляется, это гораздо более сложные и многоплановые тексты, в связи с чем они заслуживают дополнительного внимания и со стороны историков и представителей смежных наук.

В настоящем исследовании мы намерены проанализировать жития (или сказания об убиении в Орде) Михаила Всеволодовича Черниговского (†1246) и Романа Ольговича Рязанского (†1270) как источник сведений о судебном процессе в Золотой Орде. Как представляется, такой анализ, с одной стороны, позволит выявить элементы золотоордынского суда и правосудия в XIII в., с другой — до некоторой степени подтвердить степень историчности описанных в житиях событий. До сих пор такого исследования этих источников, насколько нам известно, не производилось, а между тем, как известно, в церковном праве судебный процесс был весьма детально проработан, так что не приходится удивляться, что авторы житий (представители духовенства) могли весьма квалифицированно зафиксировать те или иные процессуальные аспекты «дела» того или иного князя.

Суд, который был. История гибели Михаила Всеволодовича Черниговского в Золотой Орде уже многократно становилась предметом специальных исследований, при этом специалисты проводили текстуальный анализ жития, разбирались с причинами казни в Орде этого князя (называя в качестве таковых как религиозные, так и политические), даже пытались реконструировать монгольские религиозные установления, которые, по мнению исследователей, мог нарушить князь, за что и поплатился жизнью¹.

Согласно житию, Михаил Всеволодович Черниговский, как и многие князья в этот период времени (Ярослав Всеволодович Владимирский, Даниил Романович Галицкий и другие, менее значительные), прибыл в Золотую Орду для признания вассалитета и получения подтверждения права на свои владения, которые после походов 1237–1241 гг. попали в сферу влияния Монгольской империи в лице правителя ее западного удела (Улуса Джучи) — Бату². По прибытии в ставку Бату он получил указания совершить ряд ритуалов, по прохождении которых имел право на получение аудиенции у золотоордынского правителя — согласно житийным сведениям, это были проход между огней, поклонение «кусту» и «идолам». Различные авторы уже предпринимали попытки ответить на вопрос, что именно представляли собой эти ритуалы, но для нашего исследования это не столь важно, достаточно отметить, что по какой-то причине Михаил Всеволодович отказался совершить эти ритуалы. После ряда увещеваний со стороны не только собственных родственников и приближенных, но даже и со стороны монголов он заявил, что скорее примет смерть, чем поклонится языческим идолам, тем самым нарушив принципы христианской веры³.

¹ А. А. Горский произвел подробный обзор источников и историографии об убиении Михаила Всеволодовича [Горский, 2006, 138–142].

² При этом ряд исследователей утверждает, что Михаил Черниговский пытался в ставке Бату подтвердить права лишь на свое Черниговское княжество — и не представлял, таким образом, угрозы интересам ни Даниила Галицкого, ни Ярослава Владимирского и Киевского [Горский, 2006, 151; Майоров, 2015, 97]. Однако ни в одном источнике не уточняется, о каких именно владениях намеревался поднять вопрос черниговский князь. Исходя из летописных сообщений о его властных амбициях и энергичной политической деятельности, предположение о его возможных претензиях как на Галицко-Волынские владения, так и на Киев имеет не меньше оснований.

³ А. Г. Юрченко вполне обоснованно отметил, что поклонение «идолам» (по мнению данного автора — некоей «золотой статуе Чингис-хана») в глазах монголов являлось выражением покорности их правителю, в глазах же русских — действием, несовместимым с христианскими

В результате князь Михаил Всеволодович был мучительно казнен, войдя в историю как один из первых князей-мучеников, погибших по воле ордынских властителей (см.: [ПСРЛ-7, 2001, 153–156; Сказание, 1981, 228–235]).

По мнению исследователей, версия о его мученичестве за веру стала распространяться уже вскоре после его гибели — вероятно, его спутниками, везшими тело князя из Орды и изложившими историю происшедшего именно в таком контексте встретившимся им по пути Иоанну де Плано Карпини и Бенедикту Поляку, посланцам Папы Римского, которые в результате выступили «невольными свидетелями» мученичества князя в глазах исследователей⁴. Окончательно «житийный» вариант его гибели сложился в 1270-е гг., причем не в Южной Руси, не на Черниговщине, а в Ростовском княжестве, где правили его дочь Мария и внуки Борис (ставший свидетелем гибели деда) и Глеб [Лосева, 2009, 244, 251; Рудаков, 2009, 103; Dimnik, 2003, 374–375]. В результате Михаил Всеволодович Черниговский, достаточно авторитетный князь, но все же проигравший по политической значимости таким своим современникам, как Даниил Галицкий, Александр Невский и др., и не получивший достаточно подробных характеристик в «светской» истории, стал одним из самых значимых русских святых князей-мучеников, почитаемых в истории духовной [Мартынюк, 2018, 273–279]⁵. И, как ни парадоксально, в исследованиях XIX в. именно эта версия была признана достоверной и передавалась историками.

Довольно экстравагантной представляется версия П. О. Рыкина, высказавшего предположение, что Михаил Черниговский нарушил монгольские религиозные нормы — не пройдя через огонь, он продемонстрировал готовность внести «внешний хаос» в «упорядоченный монгольский социум», тем самым нанеся оскорбление монгольскому правителю и его приближенным и сделав их уязвимыми для возможных магических атак. Именно за это он был быстро и жестоко казнен — причем также ритуальным способом, чтобы «нейтрализовать» причиненный им сакральный вред (подр. см.: [Рыкин, 1997]). Впрочем, другие авторы уже обращали внимание, что, несмотря на экзотичность трактовки, версия П. О. Рыкина базируется на том же безусловном доверии сведениям жития (см.: [Юрченко, 2012, 268]).

В последние годы исследователи все больше склоняются к легендарности такой версии, приводя обоснованные доводы в пользу политических причин убийства князя Михаила. Среди таковых называют и убийство им монгольских послов в Киеве в 1239 г. [Горский, 2006, 145; Юрченко, 2012, 268–269], и призыв к крестовому походу против монголов на Лионском соборе в 1245 г. [Гумилев, 1992, 351], и даже — личное участие в борьбе с монголами во время их похода на Европу и, в частности, в битве при Легнице [Майоров, 2015, 111–112, 114–115]. Мы в свое время также предложили свое объяснение расправы с черниговским князем, который самым своим существованием стал препятствием для распространения непосредственного контроля ордынских правителей на земли Черниговского княжества [Почакаев, 2018, 159–161].

Однако сам ход разбирательства дела Михаила Черниговского в Золотой Орде до сих пор не привлекал внимания исследователей. Более того, некоторые авторы прямо утверждают, что никакого суда над князем в Орде не было [Горский, 2006, 153].

догматами, что, возможно, и подвигло Михаила Черниговского на принятие подобного решения [Юрченко, 2012, 265–266].

⁴ Действительно, в ряде научных работ Иоанн де Плано Карпини характеризуется как очевидец расправы с черниговским князем, хотя сам он в своих записках указывает совершенно другие даты собственного пребывания в Золотой Орде (см.: [Юрченко, 2012, 263–264]).

⁵ Белорусский исследователь делает любопытное наблюдение о связи с культом св. Михаила Черниговского почитания широкого ряда «неявленных мучеников» из числа его близких родственников — погибших на Калке в 1223 г. дяди Мстислава Святославиича и его сына Василия, также погибших от рук завоевателей сестры Агафьи вместе с ее семейством (муж — великий князь Юрий Всеволодович Владимирский и сыновья Всеволод, Мстислав и Владимир) в 1238 г., зятя Василья Константиновича Ростовского — в том же 1238 г., и двоюродного брата Мстислава Глебовича — в 1239 г.

Подтверждается ли это данными жития Михаила Черниговского? Попытаемся ответить на этот вопрос.

Прибытие князя в ставку Бату и начало его переговоров с представителями правителя было достаточно стандартным для большинства русских князей и пока никакого отношения к судебному процессу не имело. «Состав преступления», согласно житию, заключался в демонстративном отказе выполнить необходимые ритуалы, о смысле и содержании которых Михаил Всеволодович имел достаточное представление как от ранее совершавших их русских князей, так и от самих монголов (см.: [Горский, 2006, 143–144; Юрченко, 2012, 263]). Этот отказ он выразил перед «волхвами», т. е. ордынскими священнослужителями. Те, по сути, «возбудили уголовное дело», сообщив о факте нарушения князем установленного порядка ордынским властям в лице самого Бату, передав и слова Михаила, которыми тот мотивировал свои действия (ПСРЛ-7, 2001, 154; Сказание, 1981, 231)⁶.

Стадия «предварительного следствия» нашла отражение в действиях «стольника Елдеги» — лица, уполномоченного самим Бату проверить, насколько соответствуют показания «волхвов» реальности. «Следователь» встретился с Михаилом и на всякий случай уведомил его об ответственности, которая предусматривалась за подобные нарушения: фактически Михаилу давался шанс представить свое деяние как результат заблуждения и исправиться⁷. Однако князь перед лицом и самого представителя властей, и перед многочисленными свидетелями («стоящими же има на месте том, множество христиан и поганых слышахом словеса сия») только подтвердил свою позицию, дав тем самым необходимые доказательства своей вины и позволив ордынскому правителю принять дело к рассмотрению и вынести приговор (ПСРЛ-7, 2001, 154–155; Сказание, 1981, 233, 235).

Некоторые авторы, отрицая факт суда, указывают, что сам Бату в этом деле как бы и не участвовал, передав все полномочия по взаимодействию с Михаилом и пр. «стольнику Елдеге» (см.: [Рудаков, 2009, 109, 110]). Однако это не совсем так. Отказавшись выполнить вышеупомянутые ритуалы, черниговский князь не прошел церемонию «очищения», только после которой лица, прибывавшие на прием к ордынскому правителю, получали право быть допущенными к нему лично (см.: [Юрченко, 2012, 263])⁸. Соответственно, князь сам лишил себя права взаимодействовать непосредственно с Бату, волю которого излагал его представитель Елдега. Кстати, житие постоянно указывает на то, что и «волхвы», и «стольник» адресовали услышанное от князя непосредственно ордынскому правителю, так что не приходится сомневаться, что он контролировал весь процесс «предварительного следствия» и, в конечном счете, вынес приговор.

Согласно житию, черниговского князя умертвили весьма мучительным способом: его, «растягоша за руце и за нозе», «нача его руками бити по сердцу», а затем, повалив на землю, «бъяхуть его пятами», т. е. фактически забили до смерти. После этого

⁶ Высказывались предположения, что обвинения политического характера против Михаила Всеволодовича мог выдвинуть Даниил Галицкий, его давний соперник, а также и собственные ближайшие родичи — представители черниговского княжеского дома, среди которых он не пользовался популярностью (см., напр.: [Горский, 2006, 152, 153]).

⁷ В этом, на наш взгляд, можно усмотреть «поправку» ордынских властей на то, что контакты русских князей с Ордой только что начались и князья могли не выполнять тех или иных требований или ритуалов просто по незнанию.

⁸ Отметим, что это правило распространялось не только на русских князей и других иностранцев, из сведений о которых (или из записок которых), в основном, мы и имеем представление о данном ритуале (летописные сведения, записки И. де Плано Карпини, Гильома де Рубрука и др.). По всей видимости, и подданные монгольских правителей должны были проходить этот обряд, чтобы иметь честь лицезреть того или иного монарха. Например, в эпосе «Идегей» сообщается, что когда главный герой, предводитель племени мангыт, прибыл в ставку Амира Гимура — знаменитого Тамерлана, тот ему «почет оказал, / Меж кострами велел пройти» (Идегей, 1990, 107). Несомненно, почет — не в самом прохождении через «очистительный огонь», а в последующей личной аудиенции могущественного правителя.

некий путивлец Доман отрезал уже мертвому князю голову (ПСРЛ-7, 2001, 155–156; Сказание, 1981, 235). Позволим себе не вполне согласиться с утверждением А. Г. Юрченко, что «Михаила убили не по-монгольски, а обезглавили труп по-монгольски»: забывание до смерти представляло собой один из способов казни «без пролития крови», распространенных среди монголов. Что же касается отрезания головы, то тут, на наш взгляд, стоит обратить внимание не столько на факт ее отрезания⁹, сколько на то, кто именно это сделал. Доман — уроженец Путивля, т. е. города, входившего в состав Черниговского княжества: полагаем, выбор пал именно на него, чтобы показать, что даже соотечественники приговоренного не одобряют того деяния, за которое он был казнен.

Нельзя не вспомнить, что другой черниговский князь, Андрей Мстиславич, был примерно в то же время казнен в Орде как «конокрад», а его младшего брата принудили жениться на его вдове, что было вопиющим нарушением православных церковных канонов. Такая политика дискредитации именно черниговских князей в глазах их собственных подданных, на наш взгляд, преследовала уже упомянутую цель — отстранить местную правящую династию от власти и взять Черниговщину под свой непосредственный контроль [Почекаев, 2018, 161–162]. Рискнем высказать предположение, что даже фраза, приписываемая Михаилу Всеволодовичу автором жития: «не хочу токмо именем зватися христианин, а дела творити поганых», могла в реальности отражать именно его нежелание числиться «номинальным» правителем собственной земли под непосредственным контролем ордынских наместников. Не забудем, что как раз после смерти князя Михаила Всеволодовича Черниговское княжество прекратило свое существование, разделившись на четыре независимых удела под властью его сыновей...

Итак, как представляется, описание обстоятельств гибели князя Михаила Всеволодовича Черниговского достаточно скрупулезно отражает основные стадии ордынского процесса — от установления факта совершения преступления до вынесения приговора и даже особенностей его приведения в исполнение. Само преступление, за которое последовало столь суровое и мучительное наказание, по-прежнему не может быть выявлено достаточно четко: слишком уж противоречивыми представляются сведения жития и других источников для окончательного вывода. Однако в рамках данного исследования этот вопрос не важен, поскольку нас интересовали именно сами процессуальные действия.

В завершение анализа жития Михаила Черниговского ответим на еще один поставленный в начале исследования вопрос — об историчности сведений. Несмотря на очевидные агиографические «штампы», представляется, что описание обстоятельств гибели князя вполне отражает реальные события, на что указывает целый ряд сведений.

Во-первых, обращают на себя внимание детали, связанные с прибытием князя Михаила в Орду, описание разного рода ритуалов для встречи новоприбывших с целью последующего их доступа к правителю.

Во-вторых, в житии фигурируют не только сам князь Михаил и его боярин Федор, разделивший его судьбу (и также причисленный к лику святых), но и другие исторические деятели, пребывавшие в то время в ставке правителя Улуса Джучи. Это — сам Бату и его сын Сартак, внук черниговского князя — ростовский князь Борис Василькович. Ну и главное, представитель правителя, осуществлявший процессуальные действия, «стольник Елдега» — также не символический персонаж, а реальный деятель. Согласно Рашид ад-Дину, эмир Элдэкэ из племени джурьят был пасынком Байхухушина, от которого унаследовал должность предводителя войск правого крыла Улуса Джучи, т. е. он занимал весьма высокое положение в золотоордынском войске (Рашид

⁹ Хотя и само это действие дает основание некоторым исследователям утверждать, что Михаил был убит как иностранный правитель, открыто сражавшийся против монголов с оружием в руках: так же умерщвлялись и многие иностранные монархи, попадавшие в плен к монголам в ходе сражений (см.: [Майоров, 2015, 114]).

ад-Дин, 1952, 172) и, следовательно, при ханском дворе. Папский посланец Иоанн де Плано Карпини упоминает, что его по прибытии в ставку Бату встречал Елдегай, «его управляющий» (Плано Карпини, 1997, 72), что примерно и соответствует должности «стольник», под которой он фигурирует в житии¹⁰. Полагаем, упоминание конкретного сановника также является доводом в пользу того, что в житии отражены реальные события.

Наконец, сами подробности разбирательства дела князя, как представляется, дают основания считать события реальными, поскольку мы наблюдаем ряд действий процессуального характера, которые известны нам и по другим источникам — в частности, такой способ сбора доказательств, как взаимодействие в форме «вопрос — ответ» между обвинителем (или самим судьей) и подсудимым, по итогам которого та сторона, которая была менее убедительна, признает правоту другой. Подобные действия описываются как в средневековых летописных сочинениях, например в «Сборнике летописей» Рашид ад-Дина (Рашид ад-Дин, 1952, 95–96), так и в монгольском фольклоре (см.: [Носов, 2015]).

Именно эти указания и позволили нам назвать исследование сведений жития Михаила Черниговского «Суд, который был».

Суд, которого не было. Немногим менее значимым событием для духовной истории Руси XIII в. стала мученическая гибель Романа Ольговича Рязанского, имевшая место в 1270 г. Как и смерть Михаила Всеволодовича Черниговского, это событие привлекло внимание летописцев, послужило основанием для создания житийного произведения и нашло некоторое отражение в исследовательских работах. Хотя, учитывая куда меньшую значимость этого правителя, не приходится удивляться, что ему уделено гораздо меньше внимания и в историографии.

Житийный вариант описания гибели Романа Рязанского приводится впервые лишь в Никоновской летописи, которая содержит как сведения о причинах жестокой казни князя, так и подробное описание ее самой (см.: [Экземплярский, 1891, 573]). Согласно этому источнику, князь был «оклеветан» перед золотоордынским «царем» в том, что «хулит царя» и «ругается вере» ордынцев. Когда князя вызвали в ханскую ставку, его подвергли пыткам, заставляя отречься от христианства и принять «веру берсерменскую», т. е. ислам, но он лишь отвечал, что его вера истинная, а «татарская вера погана есть». Тогда ему отрезали язык и, вставив в рот деревяшку, «начаша резати по суставом», а затем «одраша коду от главы его и на копие взоткнуша» (ПСРЛ-10, 2000, 149–150). Мученическая гибель позволила причислить Романа Ольговича Рязанского к лику святых.

В историографии, как уже отмечалось, судьбе Романа Рязанского уделено куда меньше внимания, чем судьбе Михаила Черниговского. Возможно, именно поэтому историки лишь кратко упоминают о его убийстве как «типичном» примере жестокости и самовластия ордынских ханов, столь часто и по надуманным обвинениям казнивших «оклеветанных» русских князей. Таким образом, если житийный вариант убийства Михаила Черниговского, как отмечалось выше, все больше вызывает у исследователей сомнения, аналогичное агиографическое описание смерти Романа Рязанского в Орде почему-то пользуется полным доверием даже у современных историков (см., напр.: [Борисов, 2005, 67; Кривошеев, 2015, 296; Селезнев, 2014, 362–363]), включая и церковную историографию (см., напр.: [Афанасьев, 2005]).

П. О. Рыкин, об оригинальной работе которого, посвященной обстоятельствам гибели Михаила Черниговского, мы упоминали еще более развернутое исследование истории убийства Романа Рязанского. Взяв за основу все то же житийное сообщение, исследователь привел целый ряд примеров применения аналогичной казни из опыта других монгольских государств XIII–XIV вв. В итоге он приходит к выводу, что если версия о казни за нежелание менять веру выглядит надуманной

¹⁰ В Древней Руси «стольник» означало именно «домоправитель» (см.: [Срезневский, 2003, 516]). Это уже позднее, в Московском царстве, эта должность превратилась в фактически ничего не значивший титул, даровавшийся находившимся при дворе юношам из знатных родов.

(с учетом веротерпимости монголов и особенно потому, что «бесерменскую веру» они приняли лишь в 1320-е гг., т. е. полвека спустя после гибели Романа Ольговича), то обвинения в «хулении царя» и «поношении его веры» могли действительно иметь место, и за них могла последовать именно такая казнь (см.: [Рыкин, 2005]).

Несмотря на то, что построения П. О. Рыкина вызвали критику других авторов за его доверие к агиографической версии описания событий (см., напр.: [Юрченко, 2012, 276–277]), нельзя не отметить, что он вполне обоснованно обратил внимание на то, что в летописной традиции имеются две версии гибели рязанского князя: первая — просто про убийство татарами, вторая — про убийство в ставке ордынского «царя» [Рыкин, 2005, 62–63]. Собственно, именно это наблюдение привело нас к определенным предположениям, которые мы намерены проверить ранее испробованным методом — анализом описания ордынского процесса.

В самом деле, на первый взгляд, как и в случае с Михаилом Черниговским, мы видим определенную последовательность действий: князя «оклеветали», тем самым дав повод для начала следственных действий. Вызов в Орду и даже последовавшие пытки — по сути, следственные действия с использованием традиционных для Средневековья средств получения доказательств¹¹. Получив подтверждение в том, что князь «хулит веру» царя, князя подвергли жестокой казни. Подробное ее описание, казалось бы, также свидетельствует о достоверности описываемых событий, но...

Во-первых, сравнивая описание суда над рязанским князем с судом над черниговским, нельзя не обратить внимания на «схематичность» описания при изложении событий 1270 г. Если в «деле» Михаила Черниговского упоминается целая группа исторических деятелей — как правители, так и сановники (в лице «Елдеги»), то в «деле» Романа Рязанского идентифицирован только он сам. Даже ордынский «царь» ни разу не назван по имени¹². Тем более речи не идет ни о каких сановниках или свидетелях убийства князя. Более того, с чисто процессуальной точки зрения следует особо подчеркнуть, что слова князя, полученные вроде бы под пыткой (т. е. его показания!), не были переданы его мучителями ни «царю», ни иным представителям ордынских властей, в результате чего казнь выглядит даже не как исполнение официального приговора, сколько как самовольное действие самих же «следователей»!

Во-вторых, вспомним об упомянутых П. О. Рыкиным двух летописных версиях гибели Романа Ольговича — лишь согласно второй из них (в Никоновской летописи) князь погибает в резиденции «царя». Первая версия лишь кратко упоминает о его гибели от рук «поганых татар», хотя подробности казни все равно приводятся (см., напр.: [ПСРЛ-25, 1949, 150])¹³.

По нашему мнению, источник столь подробного описания казни вполне очевиден, поскольку и сами авторы обеих версий сказания об убиении рязанского князя его не скрывают, проводя прямую параллель между Романом Рязанским и раннехристианским мучеником Иаковом Персидским, который в IV в. по Р. Х. был казнен таким же способом по приговору персидского шаха Йездигерда¹⁴. Таким образом, красочное описание казни Романа Ольговича, создающее обманчивое впечатление достоверности события, — скорее всего, агиографический прием, которыми наполнены жития древнерусских святых, в т. ч. и князей.

¹¹ Применение пыток для получения признания имело место и в Монгольской империи. См., напр.: (Рашид ад-Дин, 1960, 117; Juvaini, 1997, 245–246).

¹² Только в монументальном труде С. М. Соловьева впервые «уточняется», что Роман Рязанский был казнен по воле Менгу-Тимура [Соловьев, 1988, 162]. Естественно, единственным основанием для этого утверждения послужила хронология событий, поскольку никаких ханских имен в средневековых текстах не упоминается.

¹³ Легенда об Иакове имела распространение по всей Европе. См., напр.: (Иаков Ворагинский, 2018, 537–540).

¹⁴ Любопытно, что при описании казни армянского князя Джалала правителем монгольского Ирана в 1261 г. (ее в качестве одной из параллелей с гибелью Романа Ольговича приводит П. О. Рыкин) автор также прямо проводит параллель с Иаковом Персидским (Киракос, 1976, 235).

Историки Рязанского княжества отмечают практически полное отсутствие сведений о Рязанском княжестве в период княжения Романа Ольговича и позднее, т. е. во второй половине XIII — первой половине XIV вв., за исключением имен и примерной хронологии правлений князей (см.: [Иловайский, 1884, 156; Экземплярский, 1891, 573])¹⁵. Те же отрывочные сведения, которые имеются, свидетельствуют исключительно о покорности рязанских правителей воле хана, выполнении всех его требований [Иловайский, 1884, 154] — какая уж тут «хула на царя»!

Вместе с тем в источниках встречаются упоминания, с одной стороны, о конфликтах самих представителей рода рязанских князей, не брезговавших и убийствами близких родственников¹⁶, с другой — о периодических набегах ордынских отрядов в рязанские пределы¹⁷. Опираясь на эти косвенные сведения, можно с большой долей вероятности допустить, что Роман Ольгович пал жертвой одного из таких татарских набегов — либо при попытке противостоять грабителям, либо по наговору кого-то из своих многочисленных родственников. Во всяком случае, никакого суда в Орде над ним точно не было.

Вероятно, именно эта скудость летописной информации и позволила создать легенду о мученической гибели Романа Ольговича, поскольку доказательств ее истинности было столько же, сколько и аргументов против нее, — нисколько! Желание же сделать из Романа Рязанского почитаемого святого также выглядит вполне объяснимым: авторы обеих версий проводят параллель не только с Иаковом Персидским, но и со «сродственником» Романа — Михаилом Черниговским. Нет сомнения, что рязанскому княжескому дому хотелось иметь в роду не менее почитаемого князя-мученика, чем уже имелся в старшей ветви их семейства — у потомков князей черниговских!

Итак, несмотря на некоторые «правдоподобные» элементы сказания об убийении Романа Ольговича Рязанского, мы приходим к однозначному выводу о легендарности описываемых событий. Именно эти соображения и позволили нам назвать исследование сведения жития Романа Рязанского «Суд, которого не было». Тем не менее, элементы процессуального характера, на наш взгляд, представляют определенную важность и могут быть использованы при дальнейшем изучении золотоордынского судебного процесса.

Источники и литература

Источники

1. Иаков Ворагинский (2018) — Золотая легенда / Пер. И. И. Аникьева и И. В. Кувшинской. М.: Изд-во Францисканцев, 2018. Т. II. 680 с.
2. Идегей (1990) — Идегей: Татарский народный эпос / Пер. С. Липкина. Казань: Татарское книжное изд-во, 1990.
3. Киракос (1976) — *Киракос Гандзакецци*. История Армении / Пер. с древнеарм., предисл. и коммент. Л. А. Ханларян. М.: Наука, 1976. 358 с.

¹⁵ В частности, описание гибели еще одного рязанского князя, Ивана Ярославича, в 1327 г. в источниках представлено настолько противоречиво, что невозможно понять, погиб он в Орде или нет, от рук татар или нет.

¹⁶ Сначала сторонами конфликта были князя Рязани и Муромы, затем — Рязани и Пронска, кроме того, непростые отношения были и с черниговским княжеским родом, поскольку после смерти Михаила Всеволодовича и распада его княжества рязанские князья стремились «прихватить» часть его наследия. См.: [Иловайский, 1884, 156].

¹⁷ Например, под 1288 г. есть сообщения о вторжении в рязанские пределы ордынского князя Елортая, сына Темира, а под 1301 г. — еще одного отряда татар-грабителей, расправа с которым даже не вызвала гнева ордынского хана (ПСРЛ-10, 2000, 167; Иероним Алякринский, 1889, 19); [Иловайский, 1884, 154–155].

4. Иероним Алякринский (1889) — Рязанские достопамятности, собранные архимандритом Иеронимом / Прим. И. Добролюбова. Рязань: Фото-типолитография Н. Д. Малашкина, 1889. 129 с.
5. Носов (2015) — *Носов Д. А.* Рукопись монгольской сказки «О старике Боронтае» из собрания ИВР РАН / Пред., транскр., пер. с монг., прим. // *Письменные памятники Востока*. 2015. № 1 (22). С. 5–11.
6. Плано Карпини (1997) — *Плано Карпини И. де.* История монгалов / Пер. А. И. Малеина, вступит. ст., коммент. М. Б. Горнунга // *Путешествия в восточные страны*. М.: Мысль, 1997. С. 28–85.
7. ПСРЛ-7 (2001) — Полное собрание русских летописей. Т. VII: Воскресенская летопись. М.: Языки русской культуры, 2001. 360 с.
8. ПСРЛ-10 (2000) — Полное собрание русских летописей. Т. X: Летописный сборник, именуемый Патриаршей или Никоновской летописью. М.: Языки русской культуры, 2000. 248 с.
9. ПСРЛ-25 (1949) — Полное собрание русских летописей. Т. XXV: Московский летописный свод конца XV века. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1949. 464 с.
10. Рашид ад-Дин (1952) — *Рашид ад-Дин*. Сборник летописей. Т. I. Кн. 1 / Пер. с перс. Л. А. Хетагурова; ред. и примеч. А. А. Семенова. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1952. 221 с.
11. Рашид ад-Дин (1960) — *Рашид ад-Дин*. Сборник летописей. Т. II / Пер. с перс. Ю. П. Верховского, примеч. Ю. П. Верховского и Б. И. Панкратова, ред. И. П. Петрушевский. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1960. 253 с.
12. Сказание (1981) — Сказание о убиении в Орде князя Михаила Черниговского и его боярина Феодора / Подг. текста, пер. и коммент. Л. А. Дмитриева // *Памятники литературы Древней Руси*. XIII век. М.: Художественная литература, 1981. С. 228–235.
13. Juvaini (1997) — *Juvaini Ata-Malik*. The History of the World-Conqueror / Transl. from text of Mirza Muhammad Qazvini by J. A. Boyle, introduction and bibliography by D. O. Morgan. Manchester: Manchester University Press, 1997. LXVII + 763 p.

Литература

14. Афанасьев (2005) — *Афанасьев В.* За верность Христу расчлененный. 735 лет со дня казни 19 июля 1270 г. св. блгв. князя Романа Рязанского // *Русский вестник*. 22.07.2005. URL: <http://www.rv.ru/content.php3?id=5808> (дата обращения: 13.09.2021).
15. Борисов (2005) — *Борисов Н. С.* Иван Калита. М.: Молодая гвардия, 2005. 302 с.
16. Горский (2006) — *Горский А. А.* Гибель Михаила Черниговского в контексте первых контактов русских князей с Ордой // *Средневековая Русь*. Вып. 6. М.: Индрик, 2006. С. 138–154.
17. Гумилев (1992) — *Гумилев Л. Н.* Древняя Русь и Великая Степь. М.: Клышников, Комаров и Ко, 1992. 512 с.
18. Иловайский (1884) — *Иловайский Д. И.* История Рязанского княжества. М.: Университетская типография, 1884. VI + 329 с.
19. Кривошеев (2015) — *Кривошеев Ю. В.* Русь и монголы: исследование по истории Северо-Восточной Руси XII–XIV вв. 3-е изд., испр. и доп. СПб.: Академия исследования культуры, 2015. 452 с.
20. Лосева (2009) — *Лосева О. В.* Жития русских святых в составе древнерусских прологов XII — первой трети XV веков. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2009. 472 с.
21. Майоров (2015) — *Майоров А. В.* Тайна гибели Михаила Черниговского // *Вопросы истории*. 2015. № 9. С. 95–118.
22. Мартынюк (2018) — *Мартынюк А. В.* «Неявленные мученики»: к пониманию образа святого Михаила Всеволодовича, князя черниговского // *Colloquia Russica*. Kraków, 2018. Ser. I. Vol. 8. S. 273–279.
23. Почекаев (2018) — *Почекаев Р. Ю.* Батый. Хан, который не был ханом / 2-е изд., испр. и доп. СПб.: Евразия, 2018. 320 с.
24. Рудаков (2009) — *Рудаков В. Н.* Монголо-татары глазами древнерусских книжников середины XIII–XV вв. М.: Квадрига, 2009. 248 с.

25. Рыкин (1997) — *Рыкин П. О.* Гибель князя Михаила Черниговского в свете традиционных монгольских верований // Россия и Восток: Традиционная культура, этнокультурные и этносоциальные процессы. Материалы IV международной научной конференции «Россия и Восток: проблемы взаимодействия. Омск: Омский ф-л Объединенного ин-та истории, филологии и философии, 1997. С. 85–89.
26. Рыкин (2005) — *Рыкин П. О.* Монгольский средневековый ритуал в летописном рассказе об убийстве князя Романа Рязанского (1270 г.): опыт интерпретации // *Nomadic Studies*. 2005. № 11. С. 62–73.
27. Селезнев (2014) — *Селезнев Ю. В.* Русские князья в политической системе Джучиева Улуса (Орды). Дис. ... докт. ист. наук. Воронеж: Б. и., 2014. 595 с.
28. Соловьев (1998) — *Соловьев С. М.* История России с древнейших времен. М.: Мысль, 1988. Т. 3–4. 765 с.
29. Срезневский (2003) — *Срезневский И. И.* Материалы для Словаря древнерусского языка. М.: Знак, 2003. Т. III. 1000 с.
30. Юрченко (2012) — *Юрченко А. Г.* Золотая Орда: между Ясой и Кораном (начало конфликта). Книга-конспект. СПб.: Евразия, 2012. 368 с.
31. Экземплярский (1891) — *Экземплярский А. В.* Великие и удельные князья Северной Руси в татарский период с 1238 по 1505 г. Биографические очерки. Т. 2: Владетельные князья владимирских и московских уделов и великие и удельные владетельные князья суздальско-нижегородские, тверские и рязанские. СПб.: Тип. Императорской Академии наук, 1891. X + 696 с.
32. Dimnik (2003) — *Dimnik M.* The Dynasty of Chernigov, 1146–1246. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. XXXVIII + 437 p.

Ю. В. Ерохина

**Рецензия на монографию
Ю. В. Оспенникова, П. И. Гайденко
«Церковный суд на Руси XI–XIV веков.
Исторический и правовой аспекты»
(СПб. : Изд-во СПбПДА, 2020. — 260 с.)**

УДК 271.2-9:348.58

DOI 10.47132/1814-5574_2021_4_238

Аннотация: Рецензия посвящена анализу попытки авторов монографии выявить и охарактеризовать (оценить) основные этапы становления церковного суда на Руси XI–XIV вв. Рецензент подробно изучает монографию: ее цели, структуру, содержание, стиль изложения, читательскую аудиторию и т. п. При этом он деликатно обращает внимание на некоторые моменты, которые требуют, с его точки зрения, дополнительного уточнения, но, тем не менее, в целом не умаляют значения данного научного труда. Анализ монографии рецензент сопровождает своими рассуждениями, в частности, по поводу справедливости в рамках церковного и светского судопроизводства. В заключение рецензент дает положительную оценку монографии и высказывает пожелание, чтобы авторский коллектив продолжил изыскания в этом направлении.

Ключевые слова: церковный суд, «Барсовское общество», судебная система, Русская Церковь, справедливость, судебный процесс, каноническое право, церковное право.

Об авторе: **Юлия Владимировна Ерохина**

Кандидат юридических наук, доцент, доцент департамента теории права и междотраслевых юридических дисциплин, заместитель декана факультета права Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики».

E-mail: yulia-erohina@yandex.ru; yerohina@hse.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7004-4808>

Ссылка на статью: *Ерохина Ю. В.* Рецензия на монографию Ю. В. Оспенникова, П. И. Гайденко «Церковный суд на Руси XI–XIV веков. Исторический и правовой аспекты» // Христианское чтение. 2021. № 4. С. 238–248.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 4

2021

Yulia V. Erokhina

Review of the Monograph
by Y. V. Ospennikov, P. I. Gaydenko,
Ecclesiastical Court in Russia in the 11th–14th Centuries.
Historical and Legal Aspects
(SPb.: Publishing House of SPbThA, 2020. – 260 p.)

UDC 271.2-9:348.58

DOI 10.47132/1814-5574_2021_4_238

Abstract: This review analyzes the attempt of the authors of the monograph to identify and characterize (evaluate) the main formative stages of the ecclesiastical court in Russia in the 11th–14th centuries. The reviewer examines the monograph thoroughly: its aims, structure, content, drafting style, readership, etc. With a delicate manner, she concurrently draws attention to certain aspects requiring, from her point of view, further clarification, which, nevertheless, generally do not detract from the significance of this scientific labor. The analysis of the monograph is accompanied by reviewers' reasonings particularly concerning justice within ecclesiastical and secular proceedings. In conclusion, the reviewer highly commends the monograph and expresses the hope that the author group to will continue studies in this field.

Keywords: ecclesiastical court, Barsov Society, court system, Russian Church, justice, litigation, canon law, ecclesiastical law.

About the author: **Yulia Vladimirovna Erokhina**

Candidate of Sciences, Associate Professor, Associate Professor of School for Theory of Law and Cross-sectoral Legal Disciplines, Deputy Dean of the Faculty of Law at the National Research University Higher School of Economics.

E-mail: yulia-erohina@yandex.ru; yerohina@hse.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7004-4808>

Article link: Erokhina Yu. V. Review of the Monograph by Y. V. Ospennikov, P. I. Gaydenko, *Ecclesiastical Court in Russia in the 11th–14th Centuries. Historical and Legal Aspects* (SPb.: Publishing House of SPbThA, 2020. – 260 p.). *Khristianskoye Chteniye*, 2021, no. 4, pp. 238–248.

Введение

На состоявшейся в 2019 г. научно-богословской конференции по церковному праву (III Барсовские чтения), посвященной теме «Церковный суд в России. История и современность» [Волужков, 2020], в приветственном слове ректора Духовных школ Северной столицы епископа Петергофского Силуана, зачитанном проректором по научно-богословской работе прот. Константином Костроминым, была высказана квинтэссенция научного познания института церковного суда: «Судебная система — это работа с эксцессами, когда обыкновенные христианские способы увещевания уже неприменимы. Поскольку церковное судопроизводство опирается на священные каноны, то приобретает особую значимость их взвешенная интерпретация. „Какой канон применить в конкретной ситуации? Насколько допустимо использовать светское законодательство? Откуда берут свои истоки те или иные нормы?“ — все эти вопросы требуют не только практических решений, но и фундаментального осмысления в рамках научного изучения канонического права» [Волужков, 2020, 340]. Завершая выступление, о. Константин рассказал, что «Барсовское общество» готовит первую коллективную монографию, посвященную вопросам церковного суда.

И уже в рамках IV Барсовских чтений в 2020 г. состоялась презентация монографии Ю. В. Оспенникова, П. И. Гайденко. Это первое издание такого рода, выпущенное Издательством Санкт-Петербургской духовной академии, в готовящемся цикле научных изданий по истории и теории церковного суда, запланированных к выходу в рамках деятельности академического «Барсовского общества».

Книга «Церковный суд на Руси XI–XIV веков. Исторический и правовой аспекты», написанная Юрием Владимировичем Оспенниковым и Павлом Ивановичем Гайденко, является ярким примером фундаментальных исследований церковно-исторической науки. В то же время возможно практическое применение отображенного материала в современной жизни Русской Православной Церкви и использование в дальнейших научных исследованиях по схожей тематике.

Содержание монографии

- Цель книги
- Структура книги

Церковный суд отличается многовековой традицией. Вопросы возникновения и формирования церковного суда на Руси XI — первой четверти XIV в. находят отражение в ряде исследований, характеризующихся формальными подходами. Как указано в предисловии, авторы книги — Ю. В. Оспенников (доктор юридических наук) и П. И. Гайденко (доктор исторических наук) — признанные авторитеты не только в юриспруденции и истории, но и в мультидисциплинарной науке церковного права. В связи с этим основная цель книги состоит в том, чтобы, исходя из современного состояния науки о церковном суде, сблизить два подхода к пониманию церковного суда — правовой и исторический (для этого используется системный анализ). Еще одна из целей книги основана на значительном массиве исторических, агиографических, канонических и правовых источников. Следует признать, что круг проблем в исследовательском поле церковного суда, обозначенных авторами, нуждается в комплексном разрешении с учетом возросших потребностей современной науки. Таким образом, цель авторов может заключаться в том, чтобы проследить основные этапы становления церковного суда на Руси XI — первой четверти XIV в.

Современный церковный суд не может существовать вне рамок этой многовековой традиции разрешения внутрицерковных разногласий, урегулирования гражданских споров, церковной деятельности по защите прав человека. Новые реалии деятельности церковного суда требуют изменений в поведении церковных судей. Служение церковного суда является одним из древнейших церковных служений. Слова митрополита

Волоколамского Илариона (Алфеева) о том, что церковный судья должен хорошо разбираться в том, как светское и церковное право влияют друг на друга на современном этапе, каковы механизмы этого влияния и как их можно использовать на благо Церкви и для совершенствования церковного судопроизводства [Иларион Алфеев, 2021], дают основание сформулировать еще одну цель книги, а именно помочь передать информацию из академической/исследовательской среды в практическую деятельность церковного суда для повышения уровня знаний о каноническом праве, об истории церковного судопроизводства, а также уровня правовой культуры и, таким образом, для поддержания взаимодействия исследователей, преподавателей образовательных организаций высшего образования, семинаристов, студентов и практиков.

Смысловая емкость монографии, посвященной историческому и правовому аспектам деятельности церковного суда, обнаруживает себя как в композиционном построении самого текста (предисловие издателя, одиннадцать проблемных глав, заключение и список источников и литературы), так и в четко аргументированном подходе авторов к исследуемому явлению.

Структура монотематического научного исследования определяется согласно методу логической организации текста — от общего к частному.

В главе 1 «Становление церковного суда на Руси XI–XIV вв. (Исторический аспект)» обозначается современный контекст научного дискурса по теме церковного суда; конкретизируются основные исследовательские проблемы; фиксируются хронологические рамки исследования; очерчивается круг источников, анализ которых позволит заключить, что «функционирование церковных судов здесь (на Руси. — Ю.Е.) началось значительно позже, только со второй половины XI в.»; определяются цели церковного суда, которые «в целом повторяли те же цели, какие преследовал и церковный суд в Византии»; уточняются особенности церковных судов в контексте церковно-правовых реалий Руси, таких как, например, «административно-каноническая полифония Руси XI–XII вв.»; акцентируется внимание на проблеме «иерархии источников права и правовых норм, на которые опирался епископат при вынесении своих судебных постановлений». Обозначим важную мысль, высказанную авторами в главе 1: «самая сложная проблема — соотношение канонических норм с местным правом». Действительно, при исследовании церковного суда в ретроспективном контексте важно было показать соотношение канонических норм с местным правом, действующим в определенный исторический период.

В главе 2 «Принципы древнерусского церковного суда (XI — первая треть XIV вв.)» изложен взгляд авторов на правовую основу церковного суда, конкретизирующуюся в принципах древнерусского церковного суда — публичности, соборности, состязательности, справедливости и законности, гласности, равенства и письменного характера судопроизводства.

В последующих главах книги приводятся конкретные примеры функционирования церковного суда на Руси. Каждую главу открывает цитата из первоисточников, затем следуют аналитические обзоры авторов, заканчивается каждая глава полезным резюме.

Глава 3 «Суд над епископом Лукой Жидятой» посвящена анализу суда над новгородским епископом Лукой Жидятой. В связи с тем, что этот церковно-исторический сюжет довольно подробно изучен исследователями, авторы интерпретируют результаты предыдущих исследований и на их основе приходят к следующим умозаключениям: во-первых, дело еп. Луки завершилось справедливым приговором как в отношении самого архиерея, так и в отношении его обвинителя; во-вторых, возможно не только воссоздать историю конфликта и проследить церковно-политические противоречия, но и реконструировать некоторые процессуальные стороны судебного разбирательства, например порядок апелляции.

Предметом исследования в главе 4 «Суд над епископом Феодором Ростовским» выступает процесс над «одной из самых противоречивых и даже одиозных в истории Русской Церкви», по мнению авторов, личностью. Некоторые аспекты этого процесса

ранее уже обсуждались в научной литературе по данной тематике, но авторам удалось объяснить то, что совершенный над еп. Феодором суд является «не более чем расправой врагов и недругов Андрея (Боголюбского) над его властным и непослушным союзником».

Глава 5 «Митрополичьи суды первых десятилетий ордынского господства» посвящена анализу трансформации внутренней церковной жизни в условиях монгольского вторжения на Русь и установления ордынского господства, выразившейся в митрополичьих судах над епископатом и/или в наказаниях, которые русские первосвятители применяли к своим епархиальным архиереям. Как отмечают авторы, летописные погодные записи и агиографические источники свидетельствуют о «четырёх или пяти примерах митрополичьих судов после монгольского вторжения и до переезда митрополита Петра в Москву». В результате анализа этих судов авторы приходят к заслуживающим внимания выводам: «практически во всех случаях судебные процедуры, определённые каноническими правилами, соблюдались формально», кроме того, из канонической жизни Русской Церкви исчезла практика апелляции правящих архиереев к патриарху.

Глава 6 «Суд над митрополитом Петром» посвящена выявлению особенностей суда над митр. Петром, занимающим особое положение в истории русского православия и истории России. Авторы определяют противоречия в рассматриваемой ситуации и делают предположение, что «версия о суде — скорее эмоционально-историографическая, чем источниковая». Аргументы в пользу этой версии вполне убедительны. При этом авторы постулируют, что история святителя Петра довольно неоднозначна, «проблема сложнее, и ее раскрытие превышает возможности предложенного наблюдения».

Глава 7 «Суд над Авраамием Смоленским». В начале XIII в. церковный суд стал одним из важнейших институтов власти русских архиереев. Предварительные выводы авторов свидетельствуют о том, что «скорее всего, Авраамий официально не был осужден. Вероятно, к нему были применены меры в дисциплинарном порядке», отказ князя участвовать в суде делегитимизировал слушания и последующие решения. Как отмечают авторы, этот суд обнажил крайне нелицеприятную ситуацию в Церкви в области каноническо-правовых отношений.

В главе 8 «Суд епископа Никиты над Антонием Римлянином» исследуется история суда еп. Никиты над Антонием Римлянином, которая интересна и крайне ценна для реконструкции частного епископского суда, преследовавшего цели не каноническо-правового, а духовно-дисциплинарного свойства. Этот суд не рассматривал конфликт или спор. По мнению авторов, он являлся своего рода дознанием и исследованием дела о появлении странствующего латинского монаха вблизи Новгорода, на канонической территории местной епископии. Ценным положением этой главы является попытка реконструкции некоторых процедур епископского суда.

Глава 9 «Суд над Поликарпом, игуменом Печерским» посвящена суду, являющемуся первым письменно подтвержденным «резонансным» церковным судом над священником. Авторы в результате анализа обстоятельств дела приходят к выводу, что «суд был организован с большими каноническими нарушениями». Решение по этому делу было пересмотрено в Константинополе, и апелляция стала возможна, по мнению авторов, благодаря участию черниговского князя.

В главе 10 «Монастырский суд над преп. Никитой» раскрываются особенности монашеского суда. Авторы рассуждают, что противостоят игумену в определенных условиях мог братский суд. Однако при этом задается вопросом: существовало ли нечто подобное на Руси в исследуемый период? В результате анализа делается вывод, что «высшая власть в Печерском монастыре принадлежала игумену обители, в монастыре существовал совет старцев». Это был орган коллегиального управления монастырским хозяйством и надзора за духовной жизнью братии. Совершенное ими расследование дела и испытание сподвижника вполне можно оценить как монашеский суд или совет, так считают авторы.

В главе 11 «Расправа Феодорца над клиром (право епископа наложения запрета и интердикта)» авторы разъясняют, что при вынесении судебных приговоров еп. Феодор руководствовался не только нормами Русской Правды, но и нормами Эклоги. Влияние последних прослеживается в вынесенных наказаниях. Совершенные еп. Феодором расправы в качестве княжеского судьи в целом вписываются в канонически-правовые реалии того времени.

Заключение, список источников и литературы завершают книгу.

Анализ

- Оценка
- Критические комментарии к книге

В книге изображены значимые события в жизни церковного суда на Руси XI – первой четверти XIV в. Судебная практика церковного суда не подвергалась систематическому исследованию и рассматривалась ранее лишь в рамках локальных сюжетов.

Несомненной заслугой авторов выступают обращение к конкретным судебным процессам, их анализ, выявление проблем каноническо-правового свойства. Авторами абсолютно обоснованно акцентировано внимание на принципах древнерусского церковного суда.

Выводы, нашедшие отражение в монографии, полезны для исследователей схожей тематики. Представляется, что обозначенные аспекты могут стать точкой опоры для последующих исследований, что позволит более полно отразить структуру и функции церковного суда как в исторической ретроспективе, так и в перспективе.

Таким образом, работа авторов обладает научной новизной, выраженной в том числе в комплексном и системном обобщении сложившихся представлений о церковном суде в отечественной науке, а также в существенном каноническо-правовом элементе работы.

Важно обратить внимание на новаторский методологический подход. Хотя авторы и не упоминают применяемые ими методы исследования, возможно увидеть в их работе приемы, присущие герменевтике и в некоторых случаях экзегетике. Это позволило передать динамику и глубину происходившего, давая возможность читателям уловить драматизм событий и сопровождавших их трансформаций в области каноническо-правовых отношений на Руси.

Фактически авторы из совокупности исторических событий выбрали те, которые имеют важное значение, составили с их помощью историческую картину и вскрыли их связь таким образом, что у читателей вполне могут возникнуть ассоциации с деятельностью церковного суда в современный период.

Однако в монографии есть положения, которые требуют более четких объяснений, чтобы текст был понятен читателям, а также присутствуют логические и фактические недочеты, некоторые противоречия в изложении позиции авторов.

При ознакомлении с текстом возникают вполне закономерные вопросы. Были ли результаты проанализированы и интерпретированы правильно? Подтверждают ли доказательства выводы авторов? Хорошо ли логически выстроено содержание книги? Таким образом, конструктивная критика книги имеет своей целью выявление противоречий и возможных улучшений текста в следующем переиздании.

Во второй главе, прежде чем раскрывать принципы древнерусского церковного суда, вероятно, целесообразнее было бы уточнить содержание терминов, обозначающих эти принципы. Например, не совсем ясно, как авторы понимают принцип законности, говоря о противоречии последнего с принципом справедливости. Ведь более традиционным является рассмотрение принципа законности в контексте толкования норм права и субъекта такого толкования.

В тексте присутствуют противоречия. Авторы рассуждают о различиях и дифференциации в процессах эволюции древнерусского права и церковного права,

противопоставляя их друг другу (с. 31–33). При рассмотрении судебного процесса над еп. Лукой Жидятагой в одном случае указывается, что это «первое свидетельствование функционирования на Руси церковных судов» (с. 66), в другом случае, что это «есть событие, имевшее важнейшее значение в истории древнерусского правосудия» (с. 228). Позиция авторов по этому вопросу нуждается в более детальной аргументации и разъяснении.

Приведен не совсем корректный пример противоречия «с существующими в древнерусском обществе представлениями о праве и суде», и в частности, краткий пересказ летописного рассказа, как князь Владимир Святославович «отверг» виры, заменив их смертной казнью (с. 33–34). Было бы целесообразным проанализировать ход самого судебного процесса, а не только этап назначения наказания. Тем более что авторы не отрицают существования «прежней правовой традиции» при назначении столь сурового наказания.

К моменту начала функционирования церковного суда на Руси наблюдалось значительное противопоставление раннехристианских текстов и текстов, отражающих состояние византийского общества, прошедшего длительный путь эволюции социально-экономических отношений. Авторы приходят к выводу о том, что свв. равноап. Кирилл и Мефодий, а также и другие славянские переводчики отбирали христианскую классику и игнорировали современную исключительно по той причине, что «для славянских народов гораздо понятнее были раннехристианские тексты, в которых отражались многие элементы общинного уклада, все еще актуального для славянских племен» (с. 34–35). Вместе с тем, совершенно не рассмотрена возможность такого отбора по причине перенасыщения названных текстов различного рода толкованиями и комментариями, которые, вполне возможно, прямо искажали первоисточники.

Далее авторы указывают, что «при неизменяемости самих текстов, содержащих правовые основания, в зависимости от конкретно-исторических условий меняется правопонимание и особенности трактовок данных оснований». Представляется, что меняется не правопонимание, а трактовка первоисточников. Это и является причиной изменения их реализации и практики применения.

Анализируя реализацию принципа публичности, особое внимание авторы уделили возможности апелляции. В результате, ссылаясь на 107-е правило Поместного Карфагенского Собора и цитируя его, авторы посчитали, что в этом правиле прямо запрещено перенесение дела в «высший суд» (с. 46). Однако в указанном правиле закреплено следующее: «О возбранении переносити дела от судей добровольно избранных. Аще случится перенесение дела в высший суд, и недобровольный первым решением избрет судей, купно же с ним и тот, против которого требует он новаго суда: то после сего ни которому из них да не будут позволено перенесение дела в *иный суд* (курсив наш. — Ю.Е.)». Возможно предположить, что допущена фактическая ошибка или дана интерпретация этого правила в контексте исследования с искажением смысла: «иный суд» заменено на «высший суд». Если допустить, что за основу этого утверждения взяты толкования, то следовало бы сделать соответствующую ссылку и описание.

Не совсем корректно обозначено, что «церковный суд на Руси постоянно эволюционировал, приспособлявая канонические нормы Византии к непростым реалиям древнерусской действительности» (с. 230). Более уместным было бы сказать не «приспособлявая», а, например, «адаптируя». Остается также неясным, о каких непростых реалиях древнерусской действительности идет речь.

Авторы отметили, что «принцип справедливости находится в явном противоречии с принципом законности» (с. 57), однако неясно, почему и на основании чего сделан такой вывод. Об остром конфликте между принципами законности и справедливости указано и далее по тексту (с. 231).

В то же время, по мнению авторов, наименее разработанной темой видится проблема справедливости в деятельности церковного суда. На исторических примерах (суды над Поликарпом Печерским и Авраамием Смоленским) демонстрируется

отсутствие такой справедливости. Важно уточнение авторов о том, что «следует различать справедливое решение и принцип справедливости, определяющий особенности судебного процесса». Действительно, существует дихотомия понимания справедливости в рамках церковного и светского судопроизводства. При анализе этой категории можно выделить разные подходы к пониманию сущности и содержания справедливости. Справедливость является более широким понятием, чем право, даже церковное право. Она может применяться всегда, когда существует свод правил юридических или неюридических.

Категория «справедливость» может применяться в различных контекстах: «называем судей — справедливыми или несправедливыми; судебное разбирательство может быть честным или нечестным; лицо — справедливо или несправедливо обвиненным» [Харт, 2007, 161].

По мнению Г. Л. А. Харта, справедливость традиционно понимают в качестве чего-либо поддерживающего или восстанавливающего баланс или соотношение, и ее главное правило формулируется так: «Трактуй одинаковые случаи одинаково» [Харт, 2007, 161]. При этом он конкретизирует, что «хотя эта максима и является центральным элементом идеи справедливости, она не самодостаточна, и пока ее не дополнить, не может представить сколько-нибудь определенного руководства для поведения» [Харт, 2007, 161].

Целесообразно привести пример из деятельности современного церковного суда. Так, принимая во внимание ст. 5 Положения о церковном суде Русской Православной Церкви от 26 июня 2008 г., согласно которой рассмотрение дел в церковном суде является закрытым, а также то, что анализ решений Высшего общецерковного суда Русской Православной Церкви не позволяет воссоздать полную картину [Ерохина, 2020], довольно сложно наполнить максиму «трактуй одинаковые случаи одинаково» содержанием. Аналогичной представляется ситуация и при анализе судебных дел, описываемых авторами книги, — совершенно невозможно применить максиму Г. Л. А. Харта к таким разным судебным процессам на Руси XI — первой четверти XIV в., так как довольно сложно выделить общие закономерности в рассматриваемых случаях.

Как отмечает О. Хеффе, «в библейском мышлении к политической и личной „справедливости“ добавляется третье понятие: справедливость Бога. Под этим понимается не долг Бога перед людьми, но верность Бога завету: его надежность в частично карающем, частично спасающем внимании ко всем людям доброй воли, т. е. Новый Завет» [Хеффе, 2007, 20]. Принцип справедливости выражается «во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними; ибо в этом закон и пророки» (Мф 7:12). Так как библейские выражения, переводимые как «справедливость», охватывают все то, что составляет целостное бытие верующего: мир, освидетельствование, избавление, милосердие и спасение, — то они выходят далеко за пределы узкого и строгого понятия справедливости. Однако это совсем не означает, что в судебной внутрицерковной деятельности невозможно следовать справедливости, соответствующей именно такой деятельности.

Прп. Максим Исповедник разделял справедливость на три вида: человеческую, ангельскую и Божественную: «Что такое — человеческая справедливость? Это равное распределение чувственных благ мира сего и благожелательность к другим. Что такое — ангельская справедливость? Это щедрое одарение Божественным знанием. Что такое — Божественная справедливость? Это страдание за тех, кто впадает в грех...» (Максим Исповедник). Здесь как раз и различаются смыслы понятия справедливости.

И если на раннем этапе становления государственности и преобладания общинных порядков принцип справедливости является господствующим, отражая идею о восстановлении баланса как главной функции судебного разбирательства, то церковные суды XI–XIV вв. являлись инструментом в политической борьбе, способом давления или его устранения, отмечают авторы. Конечно, принцип справедливости, определяющий особенности функционирования церковного суда, нуждается в осмыслении и дальнейшей научной проработке.

В Заключении монографии излагаются результаты исследования. Однако в тексте Заключения присутствует следующая особенность: практически не отражены результаты анализа судебных дел (главы 3–11), хотя после каждой из указанных глав сделаны выводы. Результаты исследования должны быть определены и объективно подтверждены. Важным является концентрация внимания авторов на перечне вопросов и тем в отношении последующих эпох при рассмотрении церковных судов.

Источники информации

- Цитаты и ссылки на идеи в книге
- Список источников и литературы

Монография несет в себе мощный эвристический заряд, и потому не вызывает сомнения, что все ее содержание способствует явному приращению знания в сфере науки церковного права. Более того, с первых строк повествование увлекает оригинальным и в то же время убедительным ходом мысли от ключевой проблемы в сфере становления церковного суда на Руси XI–XIV вв. к следующей — и так на протяжении всего процесса раскрытия позиции исследователей. Список источников и литературы является одним из важнейших элементов монографии, по которому возможно оценить, на какие исследования опирались авторы при подготовке своей работы. В монографии использован обширный круг источников. Цитаты и ссылки на публикации свидетельствуют о том, насколько авторы включены в современный научный дискурс по тематике исследования.

В то же время хотя авторы и отмечают, что в отечественной историографии рассмотрена проблема юрисдикции церковных судов, между тем ссылок на работы такого рода довольно мало. Для перспективного расширения книги в части исследования правового аспекта, возможно, следует использовать работы, раскрывающие правовой компонент, даже как объект критики.

Оригинальность

- Сравнение книги с аналогичным произведением современника
- Экспертиза подлинности содержимого
- Мнение о новых результатах

Монография «Церковный суд на Руси XI–XIV веков. Исторический и правовой аспекты» обобщает и расширяет результаты многолетней систематической работы авторов. Сравнивая ее с другими книгами данной категории, можно сделать вывод о подлинности и уникальности книги. Уделяя внимание ретроспективному взгляду на историю судов, авторы приходят к заключению, что церковный суд на Руси постоянно эволюционировал, приспособлявая канонические нормы Византии к непрстым реалиям древнерусской действительности. Акцент следует сделать на рассмотрении конкретных судебных процессов и их анализе авторами книги. Таким образом, авторы пытаются сформировать новую основу для осмысления природы церковного суда и создать новую коллекцию инструментов и методов. В частности, видится перспективным применение метода компьютерного моделирования, с помощью которого возможно реконструировать модель церковного суда на Руси XI–XIV вв. Это позволит на ином уровне взглянуть на факты, обозначенные авторами, выявить наиболее общие закономерности в процессе церковного суда, обнаружить лакуны в историческом знании и определить масштабные задачи изучения специфики церковного суда.

В Заключении обозначены перспективные направления исследовательской деятельности. Обращает на себя внимание тот факт, что авторами при перечислении перспективных направлений использован такой знак препинания, как многоточие, который служит для обозначения неоконченности исследования и приглашает читателей к продолжению дискуссии.

Авторы книги

- Определение квалификационных характеристик авторов
- Ссылка на другие письменные работы авторов

Книга написана двумя авторами: Павлом Ивановичем Гайденко и Юрием Владимировичем Оспенниковым.

Что касается ссылок на другие работы авторов, то некоторые результаты их исследований уже были представлены в книгах и статьях, опубликованных в научных журналах, а также в сборниках материалов конференции.

Среди них:

Гайденко П. И. О праве суда над епископатам на Руси (XI–XIII вв.). Постановка проблемы // Христианское чтение. 2020. № 2. С. 109–120.

Гайденко П. И. О праве суда над епископатам на Руси (XI–XIII вв.). Постановка проблемы // Христианское чтение. 2020. № 1. С. 90–108.

Гайденко П. И. Суд над митрополитом Петром в глазах современников и книжников XVI в. // Юридический вестник Самарского университета. 2020. Т. 6. № 3. С. 19–27.

Гайденко П. И. Церковные суды и судопроизводство в домонгольской Руси (особенности организации и функционирования) // *Studia Historica Europae Orientalis = Исследования по истории Восточной Европы*. Вып. 10. Минск, 2017.

Гайденко П. И., Филиппов В. Г. Церковные суды в Древней Руси (XI – середина XIII века): несколько наблюдений // Вестник Челябинского государственного университета. 2011. № 12(227). С. 106–116.

Оспенников Ю. В. Противодействие коррупции в сфере церковного управления и суда XVI в. по Стоглаву: борьба подходов // Христианское чтение. 2020. № 3. С. 47–60.

Оспенников Ю. В. «Отрицая современный ему римский экстраординарный процесс»: отзыв на статью прот. А. Балакая о церковном суде Древней Церкви // Христианское чтение. 2020. № 6. С. 123–133.

Оспенников Ю. В. О принципе публичности в древнерусском церковном суде XI–XIV вв. // Научные труды Самарской духовной семинарии. 2020. Вып. VIII. С. 39–51.

Оспенников Ю. В. К вопросу о концепции реформы духовного суда Т. В. Барсова. Отзыв на статью Д. В. Волужкова «Профессор Санкт-Петербургской духовной академии Т. В. Барсов о реформе духовного суда русской Церкви (на материале статей в журнале «Христианское чтение» 1870–73 гг.)» // Христианское чтение. 2019. № 6. С. 146–156.

Читательская аудитория

- Намерения авторов
- Аудитория, для которой предназначена книга

Аудитория, на которую рассчитана монография, — это также исследователи вопросов судебной практики церковного суда и проблем соотношения каноническо-правовых реалий Руси с каноническими нормами Византии, а также преподаватели и студенты богословских учебных заведений, богословских факультетов светских вузов. В то же время более широкая аудитория, интересующаяся историей Русской Церкви и ее канонического права, тоже должна найти эту книгу полезной. Начиная с третьей главы, где рассматриваются конкретные судебные дела, авторы излагают информацию доступно, со своими комментариями, для всех, кто заинтересован в тематике книги. Читателем может быть не только преподаватель или студент богословского вуза, но и церковный судья или практикующий юрист. Авторы знакомят читателя со своими мыслями и демонстрируют очень интересные кейсы, при этом не навязывая своего видения, а деликатно показывают направленные мысли, делая допущения.

Стиль письма

- Механика письма
- Язык

Монография «Церковный суд на Руси XI–XIV веков. Исторический и правовой аспекты» написана профессиональным языком, четко, хорошо организована. Были обеспечены качественное редактирование и адекватная корректура. Однако в рамках одного абзаца часто повторяется слово «интересно», что, впрочем, не портит общего впечатления от чтения книги. В тексте использовались специальные термины, и не все из них тщательно определены при первом упоминании. Тем не менее работа довольно легко читается, понятна для восприятия даже без специальной подготовки. Ясность рассуждений высока, легко следить за потоком логических мыслей и видеть, как выводы следуют за изложенной информацией.

Резюме

- Общая оценка
- Опыт во время чтения

Сама попытка обращения к столь значимой теме, как церковный суд, представляется крайне важной, особенно стремление систематизировать столь многочисленные вопросы, возникающие вокруг церковного суда. Авторам удалось сделать серьезный научный задел. Как они сами пишут, «представленное вниманию читателей исследование следует рассматривать лишь как подступ к проблеме функционирования церковных судов на Руси и в России». Главное достоинство книги состоит в том, что авторы не делают безапелляционных выводов, щедро делятся своими размышлениями и приглашают читателей быть соисследователями, размышлять над поставленными проблемами, сомневаться и находить новые аргументы, обосновывать собственную исследовательскую позицию по теме книги. Остается лишь пожелать, чтобы авторский коллектив продолжил начатую работу и опубликовал в ближайшем будущем новые труды о церковном суде.

Источники и литература

1. Волужков (2020) — *Волужков Д. В.* III Барсовские чтения: «Церковный суд в России. История и современность» // Вестник Исторического общества Санкт-Петербургской духовной академии. 2020. № 1(4). С. 339–347.
2. Ерохина (2020) — *Ерохина Ю. В.* Церковный суд в России: взгляд правоведа // Вопросы теологии. 2020. Т. 2. № 2. С. 315–340.
3. Иларион Алфеев (2021) — Выступление митрополита Волоколамского Илариона на открытии онлайн-семинара «Эффективная организация работы епархиальных судов». 29 марта 2021 г. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5792711.html> (дата обращения: 14.07.2021).
4. Максим Исповедник — *Максим Исповедник, прп.* Три вида справедливости, или Справедливость и суд. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Maksim_Ispovednik/tri_vida_spravedlivosti_spravedlivost_i_sud/ (дата обращения: 14.07.2021).
5. Харт (2007) — *Харт Г. Л. А.* Понятие права / Под общ. ред. Е. В. Афонасина и С. В. Моисеева. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2007.
6. Хеффе (2007) — *Хеффе О.* Справедливость: Философское введение / Пер. с нем. О. В. Кильдюшова; под ред. Т. А. Дмитриева. М.: Праксис, 2007.

И. С. Ионов

Истоки философии избрания и доктрины предопределения

УДК 272-1+1(091)

DOI 10.47132/1814-5574_2021_4_249

Аннотация: Данный текст описывает процесс зарождения философии избрания и доктрины предопределения в западной христианской традиции, ее истоки в иудаизме и греческой философии, рассматривается ее развитие в первые пять веков христианства. Автор обращается к позиции А. Ф. Лосева, который утверждает важность этой темы для всей истории философии и ее непреходящую ценность. Особое внимание уделено различиям античных понятий «судьба, фатум» и христианских понятий «провидение, предопределение». Автор статьи считает, что уже с момента формирования доктрины предопределения ее апологеты считали совместимыми полный Божественный контроль и человеческую свободную волю. Автор видит в этом компатибилистский подход в вопросе соотношения Божественного всевластия и человеческой свободы. По мнению автора, доктрина предопределения отсылает к более широкому понятию, а именно к «философии избрания». Представлены ключевые фигуры, повлиявшие на развитие доктрины. Особое внимание уделяется ап. Павлу и оценке его влияния на дальнейшее формирование доктрины предопределения и избрания. Дается оценка взглядам Тертуллиана и Викторина. Большое внимание уделяется блж. Аврелию Августину, который внес основной вклад в развитие доктрины и ее защиту. Дается оценка влияния блж. Августина на дальнейшее развитие западного богословия и философии, особенно в вопросах избрания и предопределения.

Ключевые слова: история философии, философия избрания, история Церкви, христианство, судьба, провидение, провиденциализм, предопределение, предведение, избрание, компатибилизм, апостол Павел, Тертуллиан, Марий Викторин, блаженный Августин.

Об авторе: **Игорь Сергеевич Ионов**

Аспирант, Тюменский государственный институт культуры.

E-mail: Ionov.tmn@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1483-7250>

Ссылка на статью: Ионов И. С. Истоки философии избрания и доктрины предопределения // Христианское чтение. 2021. № 4. С. 249–257.

Финансирование: Статья подготовлена при поддержке Образовательного Фонда «Наследие Реформации» (г. Тюмень).

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 4

2021

Igor S. Ionov

The Origins of the Philosophy of Election and the Doctrine of Predestination

UDC 272-1+1(091)

DOI 10.47132/1814-5574_2021_4_249

Abstract: This text describes the process of the emergence of the philosophy of election and the doctrine of predestination in the Western Christian tradition, its origins in Judaism and Greek philosophy, and examines its development in the first five centuries of Christianity. The author refers to the position of A. F. Losev, who asserts the importance of this topic for the entire history of philosophy and its enduring value. Special attention is paid to the differences between the ancient concepts of “destiny, fate” and the Christian concepts of “providence, predestination”. The author of the article believes that already from the moment the doctrine of predestination was formed, its apologists considered complete divine control and human free will compatible. The author sees in this a compatibilist approach to the question of the relationship between Divine omnipotence and human freedom. According to the author, the doctrine of predestination refers to a broader concept, namely the “philosophy of election”. Key figures that influenced the development of the doctrine are presented. Particular attention is paid to Apostle Paul and the assessment of his influence on the further formation of the doctrine of predestination and election. The views of Tertullian and Victorinus are assessed. Much attention is paid to Aurelius Augustine, who made a major contribution to the development of the doctrine and its defense. An assessment of the influence of Augustine on the further development of Western theology and philosophy, especially in matters of election and predestination, is given.

Keywords: history of philosophy, philosophy of election, history of the church, Christianity, fate, providence, providentialism, predestination, foreknowledge, election, compatibilism, Apostle Paul, Tertullian, Marius Victorinus, Augustine.

About the author: **Igor Sergeevich Ionov**

Postgraduate Student at the Tyumen State Institute of Culture.

E-mail: Ionov.tmn@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1483-7250>

Article link: Ionov I. S. The Origins of the Philosophy of Election and the Doctrine of Predestination. *Khristsianskoye Chteniye*, 2021, no. 4, pp. 249–257.

Financing: This article was prepared with the support of the Reformation Heritage Foundation (Tyumen).

Введение

Философ Алексей Федорович Лосев в своем последнем интервью очень глубоко выразил размышления о судьбе и свободе: «Я живу, страдаю, работаю, мучаюсь... Из-за чего? Судьба? Судьба. Почему я так живу, а не иначе? Почему я родился тогда, а не тогда? Не я же себя рожал. Почему? Неизвестно. Вот где предстоит подохнуть завтра или послезавтра? Почему? А почему не через год? Так что видишь, с понятием судьбы...» (Лосев). Размышления великого философа далеки от античного фатализма, а понятие «судьба» которое он использует, скорее подразумевает Божественное провидение и предопределение. Вот как он это поясняет: «Потому что ты не знаешь намерений Божьих, плана управления миром ты не знаешь. Как же так? Это же есть высшее благо — Бог... Но Богу это для чего-то надо. А надо это ему, в общей форме можно сказать, для спасения всего мира. Но почему? Молчи. Почему молчать? Потому что ты дурак и формулировать все Божественные решения, все проявления Божественной воли ты не имеешь возможности. У тебя нет таких данных. Вот почему мы умираем и в то же время благословляем Божественную волю. Да-да, да, что ни есть, всё к лучшему. Только это не пошлое такое самодовольство, а это трагическое христианство» (Лосев, 1989).

Доктрина предопределения является, несомненно, одной из наиболее трудных и наименее понятных среди всех христианских доктрин. На многих она производит впечатление неясного, темного и даже опасного. Другим она кажется опасной попыткой проникнуть в тайны Бога, которые для нас закрыты. Само слово «предопределение» окружено зловещим ореолом фатализма и безысходности, в воображении сразу возникает образ Бога, Который, как кукловод, дергает за ниточки и управляет безвольными марионетками. Зачем тогда погружаться в этот вопрос, почему философы и теологи не могут поставить точку? Причиной является многогранность доктрины предопределения: она неразрывно связана с учением о спасении, моральной ответственностью и «проблемой свободы воли», которая сама по себе уже является, по словам В. В. Васильева, «вероятно, самой обсуждаемой метафизической головоломкой» [Васильев, 2017, 125].

Данная статья имеет целью рассмотреть истоки возникновения и развития доктрины предопределения на раннем этапе христианства (до V в.) и показать, что восприятие этой доктрины имело все признаки «компатибилизма». Перед тем как перейти к основной теме исследования, необходимо очертить терминологию, используемую в анализе данного вопроса.

Терминология доктрины

По мнению У. Грудема, библейское учение — это не деизм, не пантеизм, не детерминизм, а «провиденциализм»: Бог постоянно связан с творением, но творение отдельно от Него, но в то же время все события творения определены не случайностью и не безличным роком, а Личностью Бога [Грудем, 2013].

Термины, используемые в доктрине предопределения, близки по значению, они пересекаются, но их значение различно; само слово «предопределение» занимает промежуточное положение между терминами «провидение» и «избрание».

Судьба (рок, фатум) — это стечение обстоятельств, которые не зависят от воли человека, определенный ход жизненных событий, она противоположна внутренней

¹ «Предопределение Божье — это настоящий лабиринт, откуда ум человека никоим образом не может выбраться» (Жан Кальвин) — лат.

необходимости (т. е. свободе). «Судьбу следует отличать от христианского учения о Божественном Промысле, в котором пребывает и свободная воля человека и судьба» [Словарь, 2006, 1020].

Провидение (Промысл) — более широкий термин, это воля Божья в отношении всего происходящего, от падения камня до судьбы отдельного человека [Эриксон], продолжающееся действие Божественной силы, которым Творец сохраняет жизнь всех Своих творений, участвует во всем, что происходит в мире, и направляет все к назначенной цели [Беркхоф, 2014].

Предопределение (предназначение) — доктрина о том, что Бог, вследствие Своего предзнания всех событий, безошибочно ведет к спасению тех, кто предопределен [Спрол], и относится к Божьему решению, определяющему вечную жизнь или смерть людей [Эриксон, 1999].

Предведение (предзнание) — в Библии это слово употребляется в значении «предвидения», знания о будущих событиях, и оно является аспектом Божьего всеведения. Богу открыто все — прошлое, настоящее, будущее, внешнее и внутреннее, материальное, интеллектуальное и духовное [Словарь, 2003].

Избрание — это действие Бога, которое было совершено еще до творения; Бог избирает некоторых людей к спасению, не по причине каких-либо заслуг, а лишь по Своему верховному изволению [Грудем, 2013]; выбор конкретных людей для вечной жизни есть утверждающая сторона предопределения [Эриксон, 1999].

Мнение о том, что человеческая воля совместима с Божьим абсолютным историческим предопределением, иногда именуют философским термином «компатибилизм» (от англ. compatible — совместимый), что предполагает полный Божественный контроль происходящего в истории, и в то же время этот контроль осуществляется таким образом, что люди продолжают нести ответственность за свой свободный выбор и результат своих действий, из чего следует, что Божественный контроль и человеческая свободная воля совместимы. Таким образом, христианской подход к доктрине Божественного всевластия (предопределения) отличается от греческого понятия «судьба», где события происходят независимо от человеческого выбора [Келлер]. Предопределение абсолютно, но происходит оно посредством свободного выбора, у которого есть последствия, а выбор человек делает исходя из того, чего больше всего желает, — данный взгляд соответствует схеме классического компатибилизма [Васильев, 2017].

Определив очертания современного подхода к доктрине предопределения, обратимся к ее истокам как основной теме данного исследования.

Апостол Павел (5–64)

Каким образом воспринимать труды ап. Павла? Многие ему отказывают в статусе не только философа (сам он себя так, конечно, никогда не называл), но и величайшего мыслителя своего времени; ссылки на него не имели научной ценности в философских кругах, но следует обратить внимание на то, какую оценку дал ему один из некогда главных апологетов атеизма Энтони Флю: «Ничто не способно сравниться с тандемом такой харизматичной личности, как Иисус, и столь превосходного мыслителя, как святой Павел. Почти все аргументы, составившие суть религии, выдвинул Павел: блестящий философ, он владел всеми главными языками того времени. И если вы хотите, чтобы всемогущество основало религию, этот тандем — наилучший» [Флю, 2019, 160]. А историк Церкви Филип Шафф называет ап. Павла основоположником христианского богословия, а основой его богословия — сотериологию (учение о спасении). По его мнению, ап. «Павел несомненно говорит о вечном избрании в соответствии с повелением Божьим, Который безусловно и необратимо предопределил Своих детей к святости и спасению через Своего Сына Иисуса Христа» [Шафф, 2012, 358]. При анализе доктрины предопределения в первую очередь необходимо обратиться к Посланиям ап. Павла, а именно — начать с анализа библейского текста, в котором наиболее ярко об этом сказано:

Так как Он избрал нас в Нем прежде создания мира, чтобы мы были святы и непорочны пред Ним в любви, предопределив усыновить нас Себе чрез Иисуса Христа, по благоволению воли Своей (Еф 1:4–5);

В Нем мы и сделали наследниками, быв предназначены к тому по определению Совершающего все по изволению воли Своей (Еф 1:11);

Ибо кого Он предузнал, тем и предопределил быть подобными образу Сына Своего, дабы Он был первородным между многими братьями. А кого Он предопределил, тех и призвал, а кого призвал, тех и оправдал; а кого оправдал, тех и прославил (Рим 8:29–30)².

Эти отрывки из Посланий ап. Павла к Ефесянам и Римлянам вызывают споры, которые не прекращаются с первого века. Хотя сама проблематика, возникающая из смысла текста, имеет более давнюю историю, споры уходят своими корнями как в иудейскую религию, так и в греческую философию. Апостол Павел предвосхищает все споры на эту тему и ведет воображаемый диспут в своем Послании, делая отсылку на историю рождения Иакова и Исава: «И не одно это; но так было и с Ревекою, когда она зачала в одно время двух сыновей от Исаака, отца нашего. Ибо, когда они еще не родились и не сделали ничего доброго или худого, — дабы изволение Божие в избрании произошло не от дел, но от Призывающего, — сказано было ей: „большой будет в порабощении у меньшего“, как и написано: Иакова Я возлюбил, а Исава возненавидел» (Рим 9:10–13). Комментируя этот отрывок, Карл Барт пишет: «это описание отношения Бога, описание качества Божественного действия: Бог свободен, царственен, суверенен, безусловен, беспричинен, и только таким образом Его можно познавать и почитать как Бога» (Барт, 2016, 330). На этом ап. Павел мог бы остановиться, но он усиливает свою мысль для тех, кому эта доктрина покажется излишне жестокой: «Что же скажем? Неужели неправда у Бога? Никак. Ибо Он говорит Моисею: „кого миловать, помилую; кого жалеть, пожалую“. Итак, помилование зависит не от желающего и не от подвизающегося, но от Бога милующего. Ибо Писание говорит фараону: „для того самого Я и поставил тебя, чтобы показать над тобою силу Мою и чтобы проповедано было имя Мое по всей земле“. Итак, кого хочет, милует; а кого хочет, ожесточает» (Рим 9:14–18). И по простетивии многих веков с момента написания этого текста мы согласны с комментарием Кальвина: «Предопределение Божье — это настоящий лабиринт, откуда ум человека никоим образом не может выбраться» (Кальвин, 2008), и с Бартом можем выкликнуть: «Ужасная истина, причем она еще более ужасна, поскольку мы встречаемся с ней в той форме, которая полностью лишена какой бы то ни было психологической однозначности!» (Барт, 2016, 331).

Эти отрывки из Посланий предвосхитили будущие споры блж. Августина и Пелагия, Лутера и Эразма, кальвинистов и арминиян и многих других. Необходимо отметить, что еще не были сформированы каноны Нового Завета и говорить о том, что ап. Павел защищает некую «новую» христианскую доктрину, преждевременно. Апостол Павел оперирует в первую очередь иудейскими священными текстами (Танах), в частности историей «избрания Иакова и отвержения Исава», но, конечно, в свете евангельских событий. По мнению профессора Дональда Карсона, «взгляд [апостола] Павла на Божье обращение с Иаковом и Исавом полностью отличается от раннего иудейского восприятия этой ситуации как результата праведности Иакова и нечестия Исава» [Карсон, 2015, 87].

Важно отметить, «апостол Павел не упраздняет свободу и ответственность человека, а, напротив, провозглашает их частью Божественного замысла и смело соединяет в одно целое» [Шафф, 2012, 358]. И в данной статье свобода воли не исключается, а рассматривается через призму так называемой философии избрания [Ионов, 2020] — философской концепции, основанием которой является христианская доктрина

² Здесь и далее библейские тексты приведены в Синодальном переводе по изданию: Новая Женевская учебная Библия (1998).

Божественного провидения и предопределения, избрания одних людей ко спасению, а других к осуждению. Эта идея является одной из основных в трудах ап. Павла, блж. Аврелия Августина, Мартина Лютера, Жана Кальвина и других. Как описывают эту доктрину в Учебной Женевской Библии, «слово „избирать“ подразумевает выбор или отбор. Согласно Библии, еще до сотворения мира Бог избрал среди человеческого рода тех, кого Он захотел искупить, привести к вере, оправдать и прославить в Иисусе Христе. Этот Божественный выбор является выражением свободной и суверенной Божией милости, никак не заслуженной самими избранными» (Библия, 1998, 1563).

Анализ позиции ап. Павла в данном вопросе необходим по многим причинам. Во-первых, Послания ап. Павла можно назвать основополагающими для формирования «философии избрания», во-вторых, его Послания оказали значительное влияние на блж. Августина, Лютера, Кальвина и на дальнейшее развитие «философии избрания». В своем Послании к Римлянам ап. Павел постулирует Божественное всевластие не только в вопросе спасения избранного, но и в вопросе ожесточения отвергнутого. Это, в свою очередь, влияет на восприятие свободы воли, свободы действия, свободы желания и, соответственно, моральной ответственности. Не сводится ли данная позиция к жесткому детерминизму? Если рассматривать понятие «детерминизм» как идею о том, что в любой момент времени у мира есть только одно реально возможное будущее [Васильев, 2017], а ап. Павел именно так описывает Божественное провидение и предопределение, то вопрос воображаемого оппонента ап. Павла, сокрытый в фразе «Неужели неправда у Бога», приобретает особый оттенок, и его можно перефразировать следующим образом: в чём Божественная справедливость, если Он уже избрал одних, отверг других, предопределил все будущие события и теперь осуждает тех, кто никак не может повлиять на свои действия? Этот вопрос остается ключевым в спорах о свободе воли и Божественном всевластии.

Обратимся к истории формирования взглядов ап. Павла. Как мы знаем, он был иудей из религиозной группы фарисеев, а они, по словам Иосифа Флавия, «верили в сосуществование фатума и свободы воли» [Вандеркам, 2019, 230], и это можно назвать современным понятием «компатибилизм», тогда как такие группы, как ессеи и саддукеи, придерживались «детерминизма» и «либертарианства» соответственно. На ап. Павла кроме иудаизма могла оказать влияние философия, тем более он был родом из Тарса, где в то время была крупная школа стоиков, «а они были приверженцами жесткого детерминизма: ни одно существо не может изменить свою судьбу. Но, по их мнению, человек может бороться с роком, судьбой, уготованной ему провидением, хотя эта борьба и бессмысленна» [Шенк, 2007, 91]. Но ап. Павел, в отличие от стоиков, не отрицает свободу воли полностью, и тут можно провести параллель с, вероятно, самым известным иудейским философом, представителем «среднего платонизма» Филоном Александрийским. «С одной стороны, как и многие современные ему мыслители (например, апостол Павел), Филон называет Бога единственной действующей причиной во вселенной, а с другой, постоянно использует выражения, подразумевающие наличие у человека свободы воли» [Шенк, 2007, 114], что приводит его к взглядам, по своей сути напоминающим классический компатибилизм и выражающимся в, казалось бы, противоречивых утверждениях: «1) только Бог управляет всем, что происходит во вселенной, но 2) человек сам отвечает за собственные действия» [Шенк, 2007, 114].

Данная проблематика отражена в последующих философских концепциях, в том числе и в философии неоплатонизма, который оперировал понятиями судьбы, Промысла и человеческой свободы. Сами эти понятия уже вступают между собой в противоречие, такое же, как в основе системы стоиков. Это противоречие Плотин решал через разделение «Промысла» на «промысел всего» и на «промысел человека», но решить эту онтологическую задачу до конца не представляется возможным. В итоге в «системе Плотина ничто из находящегося на „низшем“ онтологическом уровне не может как-либо ограничить свободу того, что находится на более „высоком“ уровне; однако и „высшее“ в силу своей „благости“ не будет ограничивать свободу низшего» [Берестов, 2007, 310]. Мы не будем здесь давать оценку влияния греческой

философии на ап. Павла, но то, что он с ней «контактировал», это факт. Соответственно, апостолу необходимо было давать ответы на вопросы, исходя и из религиозной иудейской, и из философской греческой проблематики.

Теперь перейдем к следующим представителям «философии избрания», тем, кто развивал доктрину предопределения и Божественного всевластия. Вслед за А. А. Столяровым мы будем держаться схемы «апостол Павел — Тертуллиан — Марий Викторин — Августин — Лютер» [Столяров, 1999] (за исключением Мартина Лютера).

Квинт Септимий Флоренс Тертуллиан (150–220)

«Ранние отцы Церкви не дают четкое определение провидению, но противопоставляют его доктрине судьбы стоиков и, желая защитить святость Бога, они иногда ставили слишком большой акцент на свободной воле человека» [Беркхоф, 2014, 182]. В этом вопросе ранние отцы Церкви противостояли фаталистической греческой философии. Логично было бы предположить³, что Тертуллиан будет главным противником доктрины предопределения, но он как богослов не мог отринуть те места Библии, которые прямо об этом говорят, в итоге в одних и тех же текстах он придерживается различных взглядов. Он не желает отказываться от свободы воли как источника моральной ответственности, но при этом утверждает Божественный суверенитет, что делает его своеобразным «посредником между ап. Павлом и поздним Августином» [Столяров, 1999, 106]. «В соответствии с этим определением все сохранено у Бога: и природа благодати, и разумность установления и предвидения, и изобилие могущества. Однако ты должен потребовать от Бога величайшую непреклонность и исключительную надежность во всяком Его установлении, чтобы прекратить исследовать, может ли произойти нечто против воли Бога» (Тертуллиан, 2010, 140). «Ибо если Он однажды предоставил человеку свободу выбора и власть, и сделал это достойным для Себя образом, как мы показали, то, конечно, Он самим авторитетом установления предоставил возможность пользования ими, пользования, насколько это находится в Его ведении...» (Тертуллиан, 2010, 140).

Гай Марий Викторин (281–363)

Но непосредственным предшественником блж. Августина следует считать известного римского философа-неоплатоника IV столетия Мария Викторина [Столяров, 1999]: «он, подобно позднему Августину, приходит к представлению об абсолютно независимом и даже принудительном действии Божественной благодати на человеческую волю... на самом деле и веру, и волю к исполнению добрых дел, и сами добрые дела (et velle et agere; et operatio et voluntas), — все это в человеке производит Сам Бог» [Фокин, 2007, 166]. Таким образом, Викторин еще прежде блж. Августина попытался последовательно раскрыть логику Божественной благодати, в результате чего «свел спасение к преимущественно Божию воздействию на человека, который становится лишь пассивным восприимчивым спасения» [Фокин, 2007, 167]. Влияние Викторина на свои взгляды подтверждает и сам блж. Августин в своей «Исповеди», которая является важным источником биографии Мария Викторина:

И когда я упомянул, что прочел те книги платоников, которые Викторин, когда-то бывший учителем риторики в Риме (я слышал, он умер христианином), перевел на латинский язык, Симплициан поздравил меня с тем, что я не наткнулся на произведения других философов, полные лжи и обманов «по стихиям этого мира»; те же книги на разные лады, но всегда проникнуты мыслями о Боге и Его Слове.

³ В свете «Quid ergo Athenis et Hierosolymis? quid Academiae et Ecclesiae?» — «Так что же общего у Афин и Иерусалима, у Академии и Церкви?» (Тертуллиан. О прескрипции [против] еретиков. 7).

Затем, уговаривая меня смириться перед Христом — это «утаено от мудрых, и открыто младенцам», — он вспомнил самого Викторина, которого, проживая в Риме, близко знал (Блж. Августин, 2018, 131–132).

Блаженный Аврелий Августин (354–430)

Несомненно, важнейшей вехой в разработке доктрины предопределения были так называемые пелагианские споры. Следует отметить важную деталь: «до Августина Церковь не считала предопределение важным вопросом. Первые отцы Церкви упоминали о нем, но не имели ясного представления. В целом они рассматривали предопределение как Божье предведение человеческих поступков, на основе которого Он определял дальнейшие судьбы людей» [Беркхоф, 2014, 116]. По этой причине у Пелагия были все основания строить свое учение об условном предопределении на высказываниях ранних отцов, и нельзя говорить, что его взгляд был чем-то радикальным. По мнению Пелагия, предопределение ко спасению или осуждению основано на Божественном предведении. И, вероятнее всего, «ранний» блж. Августин тоже склонялся к этому мнению в своих первых трудах.

Но именно «поздний» блж. Августин сделал наибольший вклад в развитие учения о провидении. Он противостоял учениям о судьбе и случайности, он подчеркивал, что все сущее сохраняется и управляется Богом. При помощи идеи о существовании вторичных причин он защитил святость Бога и возложил ответственность на человека [Беркхоф, 2014, 182]. Можно смело утверждать, что блж. Августин говорит не только о предопределении Богом избранных, но и о предопределении отверженных, «что говорит о формировании доктрины „двойного предопределения“ в поздних трудах Августина» [Беркхоф, 2014, 118]. Взгляды блж. Августина подверглись жесткой критике, особенно на франкских территориях, где «полупелагиане»⁴ придерживались доктрины предузнания и неудобная доктрина отвержения встретила большое сопротивление; те же, кто принял учение блж. Августина, были вынуждены пойти на компромисс и не уделяли особого внимания учению о «двойном предопределении». Аргументы блж. Августина, через год после его смерти, привели к осуждению пелагианства Эфесским Собором в 431 г. и осуждению «полупелагианства» на Втором Оранжевом Соборе в 529 г.

По прошествии веков влияние блж. Августина не ослабевает, как отметил Джон Пайпер: «Все развитие западной цивилизации, на всех ее этапах, проходило под мощным влиянием его учения» [Пайпер, 2008], а журнал «Христианская история» утверждает, что «После Иисуса и Павла Августин из Гиппона — самая влиятельная фигура в истории христианства» [St. Augustine: From the Publisher]. Поэтому неудивительно, что доктрина предопределения, которая стала одной из ключевых в его мысли, получила признание в христианской Церкви на Западе и оказала значительное влияние на дальнейшее ее развитие.

Заключение

В дальнейшем споры по вопросу предопределения и избрания продолжатся и «философия избрания» найдет свое отражение в трудах Готшалка из Орбе, частично будет поддержана Ансельмом, Петром Ломбардским, Фомой Аквинским и обретет свою полную реализацию в XVI в., когда отцы Реформации Лютер, Цвингли, Меланхтон воспримут доктрину предопределения, но особенно страстно будут развивать данное учение Жан Кальвин и его последователи. И каждый будет находить свой баланс между предопределением и свободой, продолжая эту рефлексию до наших дней.

⁴ «Полупелагианство» в его первоначальной форме было разработано как компромисс между пелагианством и учением отцов Церкви, таких как св. Августин. Различает «начало веры» и «возрастание в вере» и учит, что вторая половина — «возрастание в вере» — это работа Бога, в то время как «начало веры» — это акт свободной воли, благодать же наступает только позже.

Алексей Федорович Лосев утверждает важность этой темы для всей истории философии, ее непреходящую ценность: «Я в результате изучения всей истории философии все-таки должен сказать, что с понятием судьбы расстаться невозможно. Ну правда, правда, все эпохи имели свои собственные представления о судьбе — это правильно. Одна судьба у античности, другая — в Средние века... Тут масса оттенков. Но раз выдвигать какой-то один принцип, то я бы сказал, что да, свобода очень важна, да. Но и судьба тоже большое имеет значение. И свобода, и судьба» (Лосев, 1989).

Источники и литература

Источники

1. Августин (2018) — *Августин Блаженный*. Исповедь М., 2018.
2. Барт (2016) — *Барт К.* Послание к Римлянам. М., 2016.
3. Библия (1998) — Новая учебная Женевская Библия. Hanssler-Verlag, 1998.
4. Кальвин (2008) — *Кальвин Ж.* Толкование на Послания апостола Павла к Римлянам. Минск, 2012.
5. Лосев (1989) — Документальный фильм «Лосев» / Реж. В. А. Косаковский (1989). URL: <https://www.youtube.com/watch?v=i93G4iz06Ds> (дата обращения: 16.09.2021).
6. Тертуллиан (2010) — *Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс*. Против Маркиона в пяти томах. СПб., 2010.

Литература

7. Беркхоф (2014) — *Беркхоф Л.* Систематическое богословие. Минск, 2014
8. Берестов (2007) — *Берестов И. В.* Свобода в философии Плотина. СПб.: 2007.
9. Васильев (2017) — *Васильев В. В.* В защиту классического компатибилизма: Эссе о свободе воли. М., 2017.
10. Вандеркам (2019) — *Вандеркам Дж.* Введение в ранний иудаизм. М., 2019.
11. Грудем (2013) — *Грудем У.* Систематическое богословие. СПб.: 2013.
12. Ионов (2020) — *Ионов И. С.* Философия избрания: доктрина преопределения и «Американская исключительность» // Социология. М., 2020. № 2. С. 342–350.
13. Карсон (2015) — *Бил Г. К., Карсон Д. А, ред.* Ветхий Завет на страницах Нового. Т. 4: Послания апостола Павла. Черкассы, 2015.
14. Келлер (2019) — *Келлер Т.* Прогулки с Богом. М., 2019.
15. Пайпер (2008) — *Пайпер Дж.* Блаженный Августин: Лебедь не молчит. Чернигов, 2008.
16. Словарь (2003) — Теологический энциклопедический словарь, под ред. Уолтера Элвелла — М., 2003.
17. Словарь (2006) — Религиоведение // Энциклопедический словарь. М., 2006.
18. Спрол (2001) — *Спраул Р.* Избранные Богом. СПб., 2001.
19. Столяров (1999) — *Столяров А. А.* Свобода воли как проблема европейского морального сознания. М., 1999.
20. Флю (2019) — *Флю Э.* Бог есть: как самый знаменитый атеист изменил свои взгляды. М., 2019.
21. Фокин (2007) — *Фокин А. Р.* Христианский платонизм Мария Викторина. М., 2007
22. Шафф (2012) — *Шафф Ф.* История христианской Церкви. Т. I–III. СПб., 2012.
23. Шенк (2007) — *Шенк К.* Филон Александрийский. Введение в жизнь и творчество. М., 2007.
24. Эриксон (1999) — *Эриксон М.* Христианское богословие. СПб., 1999.
25. St. Augustine: From the Publisher — St. Augustine: From the Publisher. URL: <https://christianhistoryinstitute.org/magazine/article/augustine-from-the-publisher> (дата обращения: 25.09.2021).

Д. И. Макаров

Об использовании новейших модальных логик для построения абстрактных моделей коммуникации и о применении последних к философии Феодора Метохита (XIV в.)

УДК 1(091)+ 510.643

DOI 10.47132/1814-5574_2021_4_258

Аннотация: Статья посвящена применению аппарата современной формальной аксиологии, разработанного В. О. Лобовиковым (род. 1951) с опорой на труды Л. Витгенштейна, Г. Х. фон Вригта, В. А. Смирнова, к теории молчания и коммуникации крупнейшего светского философа Византии XIV в. Феодора Метохита (ок. 1270–1332). Оба автора принадлежат к философской мегатрадиции, отстаивающей консистентный и гедонистический (связанный с неутилитарным наслаждением) характер познания (к ней же принадлежал и Альберт Великий, учитель Аквината, на христианском Западе). Даются таблицы различных функций, выводимых из аксиологии Лобовикова и связанных с говорением, письменной коммуникацией и молчанием, и показывается, что — в соответствии с общей теорией оценок, разработанной Г. Х. фон Вригтом и Н. Д. Арутюновой, — позитивная речь о чем-либо / о ком-либо совпадает с нормой, тогда как речь отрицательная или негативная нормой не является. И формальная аксиология, и Метохит, кроме того, признают высокую ценность молчания, что позволяет ставить вопрос о хотя бы формальной близости обоих учений исихастам и Витгенштейну. Аппарат формальной аксиологии позволяет построить такую формальную модель герменевтики текстов, из которой становится понятным, что самопрезентация в тексте того или иного автора не совпадает с его восприятием в последующей историографии, а также удается прояснить представления Метохита об онтологических и гносеологических основаниях математики.

Ключевые слова: модальные логики, формальная аксиология, Г. Х. фон Вригт, В. А. Смирнов, Н. Д. Арутюнова, В. О. Лобовиков, Феодор Метохит, гедонизм, консистентность, коммуникация, ценность молчания, гносеологические основания математики.

Об авторе: **Дмитрий Игоревич Макаров**

Доктор философских наук, доцент, профессор и заведующий кафедрой общих гуманитарных дисциплин Уральской государственной консерватории им. М. П. Мусоргского, профессор кафедры истории древнего мира и Средних веков Уральского федерального университета, профессор библейско-богословской кафедры Екатеринбургской духовной семинарии.

E-mail: dimitri.makarov@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3902-6190>

Ссылка на статью: Макаров Д. И. Об использовании новейших модальных логик для построения абстрактных моделей коммуникации и о применении последних к философии Феодора Метохита (XIV в.) // Христианское чтение. 2021. № 4. С. 258–273.

Финансирование: Исследование проведено при поддержке гранта РФФИ № 21–011–44214 «Взаимодействие и взаимопритяжение античных и средневековых философско-богословских традиций в трудах Феодора Метохита и Никифора Григоры».

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 4

2021

Dmitry I. Makarov

**On the Use of Contemporary Modal Logics
for Building Abstract Patterns of Communication
and on the Applicability of the Latter
to Theodore Metochites' (14th Century) Philosophy**

UDC 1(091)+ 510.643

DOI 10.47132/1814-5574_2021_4_258

Abstract: The article is dedicated to the usage of the contemporary formal axiology apparatus, which was designed by Vladimir O. Lobovikov (b. 1951) on the basis of ideas and work by L. von Wittgenstein, G. H. von Wright, V. A. Smirnov, to the theory of silence and communication put forward by the most prominent mundane philosopher of fourteenth-century Byzantium, Theodore Metochites (ca. 1270–1332). Both the authors belong to that philosophical Meta-tradition which has been insisting on the consistent and hedonistic (but non-utilitarian) character of our knowledge. It was Albert the Great, Aquinas's mentor, who represented this Meta-tradition in the Medieval Christian West. In accordance with the canon of Lobovikov's and von Wright's axiology we give special tables of those functions which are connected with the oral and written communication, as well as with silence, so as to show by dint of these that a positive speech on something/ somebody coincides with the norms of communication, unlike a pejorative or ignominious speech, all this being consistent with G. H. von Wright's and N. D. Arutjunova's general appraisal theory. Besides, both formal axiology and Metochites ascribe a superior value to silence, thus enabling us to pose a question about their proximity, if only a superficial one, to the Hesychasts and Wittgenstein. The apparatus in question is instrumental in our trying to build such a formal hermeneutical model that makes one understand certain discrepancies between an author's self-representation in a text, on the one hand, and his appraisals in the consequent historiography, on the other. This model also elucidates Metochites' views of the ontological and epistemological foundations of mathematics.

Keywords: modal logics, formal axiology, G. H. von Wright, Vladimir A. Smirnov, Nina D. Arutjunova, Vladimir O. Lobovikov, Theodore Metochites, hedonism, consistency, communication, silence value, epistemological foundations of mathematics.

About the author: **Dmitry Igorevich Makarov**

Doctor of Sciences in Philosophy, Professor and Head of the Department of General Humanities at the M.P. Mussorgsky Urals State Conservatory, Professor of the Department of Ancient and Medieval History at the Urals Federal University and of the Department of Biblical and Theological Studies at the Yekaterinburg Orthodox Theological Seminary.

E-mail: dimitri.makarov@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3902-6190>

Article link: Makarov D. I. On the Use of Contemporary Modal Logics for Building Abstract Patterns of Communication and on the Applicability of the Latter to Theodore Metochites' (14th Century) Philosophy. *Khristianskoye Chteniye*, 2021, no. 4, pp. 258–273.

Financing: The research was made possible due to the RFBR grant no. 21–011–44214 “The Interaction and Mutual Attraction of Antique and Medieval Philosophical and Theological Traditions in the Work of Theodore Metochites and Nicephorus Gregoras”.

Введение.

Консистентное обоснование гедонизма

В истории логики до XX в. сохранял свою силу риторический вопрос крупнейшего византийского мыслителя XIV столетия Феодора Метохита (1270–1332): кого еще можно похвалить в логике до и после Аристотеля? (Theodore Metochites, 2002, 110.27–28; cf.: Theodore Metochites, 2002, 118.28–30). Современные логики также подчеркивают, что «исторически первой формой представления рассуждений стала аристотелевская логика, в которой были разработаны дедуктивные методы, гарантировавшие при истинности посылок истинность заключения» [Анисов, 1996, 7]. То, что имя Метохита из лиц, внесших свой вклад в развитие данной дисциплины, было мало кому известно, не отменяет уместности и актуальности самого вопроса (как говорят в таких случаях, его устами глагонала сама эпоха, в данном случае — зрелого Средневековья). Двадцатый век всё изменил.

Ближе к его излету Я. Хинтикка (1929–2015) отмечал, что современная логика и логическая семантика «открыли новые бесценные возможности для понимания логиков более ранних времен» [Hintikka 1973b, 135]. Нам бы хотелось распространить суждение Хинтикки относительно семантики и на иные отрасли логического знания, становящиеся буквально в наши дни, уже после Г. фон Вригта (1916–2003) (и с опорой на его труды), — такие, как *формальная аксиология*, фактическим создателем и виднейшим представителем которой является В. О. Лобовиков (род. 1951). В ней мы видим эффективный инструмент для анализа и постижения логико-семантических и философско-математических теорий отдаленного прошлого.

С Метохитом основателя формальной аксиологии (далее — ФА) роднит многое. Это и установка на *гедонизм* как морально-этический и в то же время гносеологический и праксеологический принцип жизни ученого, получающего радость и удовольствие от своих изысканий (даже если они не приносят обильных плодов). Это и, что более существенно, применимость тех *моделей коммуникации* (устной и письменной), которые возможно разработать на базе ФА Лобовикова, к анализу учения о коммуникации Феодора Метохита как, пожалуй, виднейшего светского философа Византии XIV в. и к осмыслению самой коммуникации — Метохита со своими современниками (вытекающей из сформулированных им теоретических принципов) и современных ученых с Феодором (при этом общая модель подтверждает и позволяет предугадать те реальные трудности с осмыслением идей и образа Феодора, которые наличествуют в современной историографии).

Так, вполне в духе Метохита (см. общий пафос книги: (Феодор Метохит, 2020) и Альберта Великого (ок. 1200–1280) (Alberti Magni, 1890, 9)) В. О. Лобовиков пишет: «Я полагаю, что аспект *гедонизма* (здесь и далее курсив автора. — Д. М.) должен присутствовать не только в эстетике, этике и философии религии, но и в универсальной философской *гносеологии* как таковой, а значит — и в *философии науки*» [Lobovikov, 2021, ch. 1, 16]¹.

И наслаждение, и коммуникация — это ценности, и ценности базовые. Понятно, что их можно обсуждать в разной тональности и с использованием различных модальностей мышления, на что указывал один из наиболее пронципальных писателей истекшего столетия — Томмазо Ландольфи (1908–1979):

...разумеется, верно и то, что *различные модальности принятия решений, как и мышления вообще, пожалуй, наличествуют всегда* (здесь и далее курсив наш, если не оговорено иначе. — Д. М.)... как и то, что правильная постановка той или иной проблемы равнозначна ее решению, и что *суть вопроса невозможно постигнуть отдельно от той модальности, в которой он был поставлен*, разве что в порядке

¹ Пагинация по главам отдельная. Цитируем по машинописному тексту, за возможность ознакомиться с которым приносим проф. В. О. Лобовикову глубочайшую благодарность.

времени или посредством систематического рассмотрения — как предварительную или хаотическую фазу соответствующего решения: иначе говоря, *предпосылки, в конечном счете, оказываются важнее всего*².

Поэтому и мы начинаем с обоснования предпосылок формальной аксиологии, понимаемой нами как важнейшая составляющая модальной логики ценностей. И ФА, и Метохит стремятся к таким чертам знания, как последовательность, применимость на практике и консистентность. В соответствии со словами Ландольфи (восходящими, в конечном счете, к Библии и тому же Аристотелю) представляется возможным констатировать, что самые абстрактные теории могут порой применяться на практике — в нашем случае, византиноведческого исследования — самым неожиданным, но достаточно прямым образом.

*Целью нашей работы и является разработка на базе ФА Лобовикова таких **моделей коммуникации** как двуединого (устного и письменного) процесса, которые было бы возможно применить к теории коммуникации, разработанной в XIV в. Феодором Метохитом, что, в свою очередь, позволило бы: а) поставить вопрос как об апробации ФА в рамках конкретно-исторического исследования, так и: б) уяснить воззрения на коммуникацию средневекового автора — одного из «прозёванных гениев» человечества; в) проследить преемственность между позднесредневековой логико-семантической проблематикой и логикой Новейшего времени.*

Несколько формул ФА послужат удачным примером близости воззрений византийца и современного российского логика. Так, в рамках новой «супертеории» Лобовикова Σ при условии априорности знания ($A\alpha$), каковое условие как раз и принимается Метохитом, один из базовых принципов трактата «Об образованности» (1305) — принцип *духовно-нравственного гедонизма* — формулируется следующим образом:

$$A\alpha \vdash (G\beta \leftrightarrow J\beta) \quad (1),$$

$$A\alpha \vdash (J\beta \supset G\beta) \quad (2),$$

$$A\alpha \vdash (G\beta \leftrightarrow T\beta) \quad (3),$$

где G — благой (good), T — истинный (true), а J — радостный, приятный (joyful) [Lobovikov, 2021, ch. I, 44]. Формула (3) служит выражением логицизма в этике. Эти предикаты приложимы к добываемому в результате научных трудов теоретическому (не экспериментальному) знанию.

Важно, что в рамках теории Σ благодетельность знания (если речь идет об априорном знании) выводима из его полезности:

$$A\alpha \vdash (U\beta \supset G\beta) \quad (4),$$

где U — полезный (useful). Так что Метохит служит одним из примеров того, что «утилитарное обоснование этики абсолютно состоятельно... то же справедливо и для гедонистического обоснования этики... быть логичным означает подчинение моральным нормам мышления и речи» [Lobovikov, 2021, ch. I, 45]³. Формальная консистентность

² È bensì vero che qui e forse sempre le modalità della decisione, e in generale del pensiero... così come la giusta impostazione d'un problema equivale alla sua soluzione, e che il merito non può essere concepito distinto dalla modalità se non temporalmente o sistematicamente, quale una fase anteriore e caotica di essa: tanto dire che i preliminari sono poi ciò che più importa [Landolfi, 2017, 19–20]. Название рассказа Ландольфи можно перевести как «Бросок монеты». Как мы видим, и образность, и ее идейное обоснование роднят апеннинского классика с Лейбницем, Малларме, Крипке, Мейясу...

³ Ср. хотя бы следующий фрагмент из рассуждений Метохита, в котором нетрудно увидеть обоснование формул (1), (2) и (4): «Поистине, для всякого человека в жизни есть только одно несокрушимое и совершенное стяжание — добродетель. У нее есть все для того, чтобы всегда, везде и при любых обстоятельствах быть прекраснейшей и вместе с тем приятнейшей,

мысли, которую отстаивает и Великий логофет (см. раздел 3), — *частный случай формально-этической консистентности деятельности в целом* (согласно Чарлзу Пирсу, Кларенсу Льюису [Lobovikov, 2021, ch. I, 45]⁴, да, собственно, и Канту с Фихте; к числу этих мыслителей может быть отнесен и Метохит).

В следующем — центральном — разделе нам предстоит от этих общих онтологических и этических оснований избранной нами темы перейти (следуя ФА и учению Метохита) к анализу коммуникации, разных видов общения и молчания как *ценностных — аксиологических — функций*.

1. Опыт простого применения формальной аксиологии **В. О. Лобовикова к теории коммуникации вообще и к воззрениям на данный предмет Феодора Метохита, в частности**

1.1. Теория коммуникации в целом

Неясность коммуникативной функции ПЗ отмечается современными учеными [Bydén, 2002, 245]. Поэтому построение такой теоретической модели коммуникации, которая позволила бы пролить свет на понимание этого процесса средневековым автором, является важной научной задачей. Наша модель дискретна, как и всякая модель, ибо реальность дискретна как таковая⁵.

Пояснения к нижеследующей таблице 1.1. Берутся следующие формально-аксиологические функции (x, y — любые коммуниканты, т. е. участники коммуникации);

g — хорошо (good), формально-аксиологическая оценка;

b — плохо (bad);

$=+$ — знак формально-аксиологической эквивалентности оценочных функций (обозначения в рамках ФА) [Лобовиков, 2011; Lobovikov, 2021, *passim*];

K_1xy — коммуникация (кого?) x с (кем?) y ;

$KП_1xy$ — коммуникация письменная (кого?) x с (кем?) y ;

$KП_2xy$ — коммуникация письменная (кого?) x о (ком?) y , т. е. текст(-ы) x об y ;

$KП_2yx$ — коммуникация письменная (кого?) y о (ком?) x , т. е. текст(-ы) y об x .

Таблица 1.1

Коммуниканты		Функции			
x	y	K_1xy	$KП_1xy$	$KП_2xy$	$KП_2yx$
g	g	g	g	g	g
g	b	b	b	g	b
b	g	g	g	b	g
b	b	b	b	b	b

как ничто другое из всего сущего и даже более, чем все сущие, вместе взятые. Именно в ней природа раскрывает себя наиболее полным образом, а если добродетель позаботится о славе, то к ней придет еще и слава, да такая, что простирается до небес [Аристофан. Облака, 459]» (Феодор Метохит, 2020, 68–69). Здесь утилитаризм Феодора простирается, можно сказать, до космических масштабов. Но стяжанию добродетели, на его взгляд (как мы видим), должна быть посвящена вся жизнь.

⁴ См. также уравнение 123, смысл которого в том, что познание является радостью для познающего субъекта [Lobovikov, 2021, ch. 3, 37]. Так смотрел на мир и Метохит.

⁵ Ср., в частности: «Поскольку фундаментальной характеристикой нашего опыта является его дискретность и конечность...» [Анисов, 1996, 21].

Пояснения к нижеследующей таблице 2.1.

К1ух — коммуникация (кого?) у с (кем?) х;

КП1ух — коммуникация письменная (кого?) у с (кем?) х, т. е. текст(-ы) у об х.

Таблица 2.1

Коммуниканты		Функции	
х	у	К1ух	КП1ух
g	g	g	g
g	b	g	g
b	g	b	b
b	b	b	b

Речь идет об автономном (по Витгенштейну) логическом пространстве мысли. Некоторые выводы из сказанного:

$\sim (К1ху =+= К1ух) (1);$

$\sim (КП1ху =+= КП1ух) (2);$

$К1ух =+= КП1ух =+= КП2ху (3);$

$К1ху =+= КП1ху (4).$

Если теперь принять, что $x =$ Феодор Метохит, а $y =$ любой коммуникант с ним (включая современных ученых), то, согласно уравнению (2), получается следующий важный результат: *то, что пишут современные ученые о Метохите, не совпадает с (не равно) его самопрезентации.* В самом деле, изучение историографии вопроса показывает, что справедливо следующее уравнение (5):

$$\Phi M_1 + \Phi M_2 + \dots + \Phi M_n \neq \Phi M_{Met},$$

где $\Phi M_1, \Phi M_2, \dots, \Phi M_n$ — образы Метохита, рисуемые современными учеными, а ΦM_{Met} — авторская саморепрезентация в произведении. Ясно вообще, что (5) имеет значение для анализа практически любого художественного, философского, риторического произведения отдаленного и недавнего прошлого — за исключением, разве что, банального репортажа из второсортной газеты. Что касается Метохита, то его образ у современных ученых (например, психологически редуцированный его портрет у С. Ксенофонтос [Xenophontos, 2018]⁶) действительно не совпадает с его саморепрезентацией. Что и требовалось доказать.

Как избежать этой ловушки искажения образа автора в угоду собственным (навязанным временем, интеллектуальной модой, социальной средой и т. п.) концепциям и категориям? Очевидно, как указывал А. П. Каждан, больше доверять его собственному словарю, лексике, образам, оборотам и т. п. [Kazhdan, Constable, 1982; etc.] Так мы и пытаемся смотреть на Метохита как коммуниканта — сквозь призму его собственных представлений о коммуникации. Данную задачу мы постарались осуществить в недавней статье [Макаров, в печати].

⁶ См.: [Xenophontos, 2018, 30]: «тщательно продуманный ореол скромности» в Предисловии; [Xenophontos, 2018, 32]: прикрытие собственной алчности в ПЗ 71.2.4; [Xenophontos, 2018, 33]: стремление представить Метохита эдаким богатым снобом, озабоченным утратой своего состояния — и проецирующим эти (даже не подспудные) страхи на портретируемую им личность Плутарха; etc. На наш взгляд, продуктивнее было бы постараться раскрыть реально наметившуюся в мысли Метохита *антиномию коммуникации* — между безгласием одних и творческой свободой других (а порой — и тех же самых, некогда безгласных). Ср.: [Макаров, 2021, в печати].

1.2. Теория элементов коммуникации

Зададим теперь следующую систему формально-аксиологических функций:

1. $ВРху$ — выражение (письменное) (кем?) x (кого? чего?) y ;
2. $ВРух$ — выражение (письменное) (кем?) y (кого? чего?) x ;
3. $ВСху$ — высказывание (письменное, устное) (кого?) x (о ком? о чем?) y ;
4. $ВСух$ — высказывание (письменное, устное) (кого?) y (о ком? о чем?) x ;

Таблица 1.2. Значения функций (1)–(4)

x	y	$ВРху$	$ВРух$	$ВСху$	$ВСух$
g	g	g	g	g	g
g	b	b	b	b	b
b	g	b	b	b	b
b	b	g	g	g	g

Результаты таблицы 1.2 довольно предсказуемые (повторяем, что речь идет об оценочных функциях):

1. $ВРху =+= ВРух$;
2. $ВСху =+= ВСух$;
3. $ВРху =+= ВСху =+= ВРух =+= ВСух$.

что можно было бы назвать принципом «симметричности» или «равнозначности» коммуникации. Это и понятно — ввиду общего единства интенции высказывающегося субъекта (соответственно, x или y).

Однако в столь общем виде эти функции требуют уточнения. Поэтому мы вводим еще функции (5)–(10):

5. $Гху$ — говорить (кто говорит?) x (о ком? о чём?) об y ;
6. $Гух$ — говорить (кто говорит?) y (о ком? о чём?) об x ;
7. $ГХху$ — говорить хорошо (кто говорит?) x (о ком? о чём?) об y ;
8. $ГХух$ — говорить хорошо (кто говорит?) y (о ком? о чём?) об x ;
9. $ГПху$ — говорить плохо (кто говорит?) x (о ком? о чём?) об y ;
10. $ГПух$ — говорить плохо (кто говорит?) y (о ком? о чём?) об x ;
11. $ГНху$ — говорить нейтрально (кто говорит?) x (о ком? о чём?) об y ;
12. $ГНух$ — говорить нейтрально (кто говорит?) y (о ком? о чём?) об x .

Значения функций (5)–(12) см. в таблицах (2.2)–(4.2).

Таблица 2.2. Значения функций (5)–(6)

x	y	$Гху$	$Гух$
g	g	g	g
g	b	b	g
b	g	g	b
b	b	b	b

⁷ В данном случае мы отвлекаемся от вопроса «что говорить?» — поскольку перед нами утверждение не бытия, а ценности; нам важна сама аксиологическая функция, а не содержащее (те объекты), к которому она прилагается. Что касается последних, то, по словам Я. Хинтикки, «очевидно, что различные хорошие вещи не подпадают под один-единственный вид» [Hintikka, 1973a, 18]. Онтологическим же основанием релевантности проводимого нами выделения и анализа ценностных функций служит, очевидно, признание трансмировой тождественности индивида в ходе осуществления им той или иной функции (действия): $Ч$ (имярек) $s \triangleright Чs^*$, где s — ситуация, допустим, реализации функции $Гху$, а s^* — осуществления функции $ГХху$. Относительно трансмировой тождественности индивидов ср.: [Микиртумов, 2019, 125–126].

Таблица 3.2. Значения функций (7)–(8)

x	y	$GХy$	$GХx$
g	g	g	g
g	b	b	g
b	g	g	b
b	b	b	b

Таблица 4.2. Значения функций (9)–(10)

x	y	$ГП xy$	$ГП yx$
g	g	b	b
g	b	g	b
b	g	b	g
b	b	g	g

Таблица 5.2. Значения функций (11)–(12)

x	y	$ГН xy$	$ГН yx$
g	g	b	b
g	b	b	b
b	g	b	b
b	b	b	b

Повторим здесь еще раз уравнения (1)–(2) и продолжим — в качестве выводов из таблиц (1.2)–(4.2) — этот ряд:

4. $\sim (Гху =+= Гyx)$;
5. $\sim (Гху =+= ГНху)$;
6. $\sim (Гyx =+= ГНyx)$;
7. $\sim (ГХ ху =+= ГХyx)$;
8. $\sim (ГП ху =+= ГП yx)$;
9. $ГН ху =+= ГН yx$;
10. $Гху =+= ГХху$;
11. $Гyx =+= ГХyx$.

Примечательно (см. уравнения (10)–(11)), что в случае устной коммуникации значения функции «говорить вообще» ($Гху$, $Гyx$) совпадают со значениями функции «говорить хорошо» ($ГХху$, $ГХyx$). Можно сделать вывод о том, что в рамках ФА *общий случай коммуникации предстает как положительный* (оценивается положительно); именно его-то и следует считать нормой. Об этом недвусмысленно свидетельствуют и формулы вежливости в естественном языке. В то же время высказывания на естественном языке, как правило, ценностно окрашены: значения функций $ГНху$ и $ГНyx$ отличаются от значений смежных функций — случай нейтральной, безоценочной коммуникации должно признать менее характерным. Значение оценок в естественном языке, на который мы ориентируемся в нашем исследовании, сдвинуто в сторону *положительного полюса шкалы*. На это уже указывала Н. Д. Арутюнова, подчеркивая, что *нейтральное* значение того или иного ОП (оценочного предиката) ‘ниже нормы’, ибо норма — ‘говорить хорошо’ [Арутюнова, 1999б, 66]. Главное, от чего зависит оценка, — наш свободный выбор, который есть всегда (иначе не было бы и шкалы ценностей) [Арутюнова, 1999а, 173]. Значения же функции «говорить нейтрально» ($ГНху$, $ГНyx$) однообразны и негативны, поскольку безразличие исключает свободу выбора, что всегда оценивалось негативно в религиозных и философских системах

(ср.: Откр 3:15–16). И похоже, что правы были отцы схоластики, доказывая максимуму о том, что *ens et bonum convertuntur*.

Различие же между значениями функций (которые для удобства можно объединить в пары) ($Gxу$; $VRxу$); ($Gуx$; $VRуx$); ($Gxу$; $ВСxу$); ($Gуx$; $ВСуx$) — объясняется тем, что функции $Gxу$ и $Gуx$ описывают сам *факт* говорения (произнесения слов с определенной целью), а функции $VRxу$, $VRуx$, $ВСxу$ и $ВСуx$ имеют в виду *содержание* произносимого (т. е., в конечном счете, ту цель, с которой произносилось / произносится сообщение). При этом мы отвлекаемся от иллокутивного и перлокутивного аспектов речевых актов, а также от импликатур.

Аналогично обстоит дело и для молчания. В самом деле, пусть даны функции (13)–(18):

13. $Mxу$ — молчание (кого?) x о (ком? чём?) y ;
14. $Mуx$ — молчание (кого?) y о (ком? чём?) x ;
15. $MBCxу$ — молчание x об y , сопряженное с отходом от совести (попращением моральных норм);
16. $MBCуx$ — аналогичное молчание y об x ;
17. $MCxу$ — молчание x об y , не сопряженное с отходом от совести;
18. $MCуx$ — аналогичное молчание y об x .

Значения функций даны в таблицах 6.2 и 7.2.

Таблица 6.2. Значения функций (13)–(14)

x	y	$Mxу$	$Mуx$
g	g	b	b
g	b	g	b
b	g	b	g
b	b	g	g

Поскольку некоторые значения функций (например, значение $Mxу$ при $x = g$ и $y = g$) нуждаются в уточнении (всегда ли это?), построим таблицу 6.2.

Из сопоставления таблиц 2.2 и 6.2 бросается в глаза (что и следовало ожидать), что $(Mxу \vee Mуx) = \sim (Gxу \vee Gуx)$.

Таблица 7.2. Значения функций (15)–(18)

x	y	$MBCxу$	$MBCуx$	$MCxу$	$MCуx$
g	g	b	b	b	b
g	b	b	b	g	b
b	g	b	b	b	g
b	b	b	b	g	g

Значения функций $MBCxу$ и $MBCуx$ константны, поскольку это — ситуация, в которой нет выбора. Выбор основывается на совести. Еще Г. Х. фон Вригг отмечал, что «логика выбора чрезвычайно важна для любой науки, имеющей дело с оценками, как, например, экономика или этика. Тем не менее, эта область логических исследований еще очень недостаточно разработана» [Вригг фон, 1986, 500]⁸. В итоге получаем несколько важных уравнений:

19. $\sim (Mxу =+= Mуx)$;
20. $Mxу =+= MCxу$;
21. $Mуx =+= MCуx$.

Здесь мы видим, что «обычная» (нормальная, нормативная) ситуация совпадает с той, когда (в которой) мы действуем по совести и когда есть выбор. *Логика*

⁸ Так, В. А. Смирнов пользовался понятием «пространство выбора». См., в частности: [Анисов, 1996, 25].

в очередной раз подтверждает этику. Более того, можно вспомнить и В. А. Смирнова, утверждавшего (правда, уже давно), что «логика пока в долгу перед этикой и юриспруденцией» [Смирнов, 1986, 20].

Продолжим ряд уравнений:

22. $MBCxy =+= MBCyx = const = b$;

23. $Mxy =+= MCxy =+= ГПxy$;

24. $Myx =+= MCyx =+= ГПyx$.

Обращает на себя внимание результат, содержащийся в уравнениях (23) и (24): молчание оказывается (надо помнить, что перед нами суждение о ценности, а не о бытии) формально-аксиологически (т. е. ценностно) эквивалентным плохому говорению о ком-либо. Но один положительный вывод из этого кажущегося столь неприятным тождества можно сделать: если хочешь высказаться о ком-либо плохо, *лучше промолчи (слово — серебро, молчание — золото)*⁹. Формально это будет (в рамках нашей несовершенной модели) эквивалентным тому плохому высказыванию, которое ты собирався сделать, а реально (*прагматически*) окажется лучше. Ведь если ты промолчишь о ком-то, то, как говорит Феодор Метохит (Theodore Metochites, 2002, 218.8–12), тебе за это ничего не сделают. Никто и не узнает твоих подлинных мыслей.

Понятно, что мышление в рамках осуществления всей этой схемы понимается в светском и гуманистическом духе, а не в исихастском. И в этом плане Феодор Метохит, мыслитель XIV в., оказывается удивительно современным и близким нашим сегодняшним проблемам и запросам.

В заключительной части эссе речь пойдет о проблемах неоднозначности и неясности сочинений Аристотеля — как одном из примеров затрудненности философской коммуникации, а также о консистентности априорных оснований математики (положение $A\alpha$ из ФА сохраняет свою силу) и о возможной гармонии при общении между математиками как членами идеального «сообщества ученых».

2. Некоторые наблюдения о коммуникации в среде философов и математиков

2.1. О затрудненности коммуникации с Аристотелем

Общеизвестна трудность понимания логических сочинений Аристотеля: так, Стагирит, согласно Феодору, стремится показать, что практически никто до него не нашел истину о сущих (Theodore Metochites, 2002, 36.3–5). Он часто меняется, выражаясь предельно неясно (Theodore Metochites, 2002, 38.3–11, особ. 38.9–11). Так, «что касается его учения (\acute{o} λόγος) в [составленных им] книгах о природе в целом (т. е. в „Физике“. — Д. М.), во «Второй аналитике» (т. е. в его приемах и наставлениях относительно аподиктического доказательства), в «Метафизике», да и в книгах о самой [нашей] душе, то чрезвычайно трудно со всей ясностью и отчетливостью понять, что же он имеет в виду и к чему склоняется, ведь он заслоняет великим мраком [всякое] *толкование* ($\tau\eta\varsigma \acute{\epsilon}\rho\mu\eta\nu\epsilon\iota\alpha\varsigma$), пытаясь удержать внутри [себя], поистине, неизреченные сокровища¹⁰» (Theodore Metochites, 2002, 38.24–31).

Оценки Метохита совпадают с мнениями современных ученых. Вспомним Я. Хинтикку: «общеизвестно, сколь нелегки для понимания его труды» [Hintikka, 1973a, 1]. «Его терминология далека от консистентной» [Hintikka, 1973a, 3]. Правда, Хинтикка

⁹ Ср. сходную максиму в романе Карлоса Руиса Сафона (1964–2020) «Тень ветра»: «Глупцы говорят, трусы молчат, мудрецы слушают» [Сафон, 2017, 351]. Отличие трусов от мудрецов — именно в ценностной установке, с которой сопряжено молчание. С другой стороны, вместо того чтобы плохо (глупо) говорить, лучше промолчать — как явствует и из нашей теории.

¹⁰ Или: «такие сокровища, о которых не пристало разглаговльствовать» ($\acute{\alpha}\lambda\theta\acute{o}\rho\eta\tau\alpha$).

тут же уточняет: «На первый взгляд писания Аристотеля могут быть чрезвычайно трудными для понимания, но если подобрать ключи к их смыслу, то с помощью таких ключей можно продвинуться достаточно далеко» [Hintikka, 1973a, 1–2]. Метохит же в целом склоняется к тому, чтобы признать лишь первую часть данной антиномии: $p \ \& \ \sim p$, где p — ‘труды Аристотеля непостижимы’¹¹. Возможно, в этом сказывается его принадлежность к докантовскому периоду истории философии, хотя о негативном догматизме его мысли (в смысле Канта) говорить не приходится.

О видах силлогизма и типах их соединений Стагирит, согласно византийскому философу, всё изложил безупречно, не оставляя потомкам поводов для критики (Theodore Metochites, 2002, 40.31–42.2). По Хинтикке, впрочем, в некоторых вопросах (скажем, о возможном и контингентном) словоупотребление Аристотеля, скорее, — не двусмысленное, а эллиптическое [Hintikka, 1973c, 51–52]¹². Но и финский логик отмечает, что, скажем, в De int. 13 употребление глагола ἀκολουθεῖν («следовать за чем-то», «согласовываться с чем-то») амбивалентно, т. к. не было до конца ясно самому философу [Hintikka, 1973c, 53].

Одним словом, сочинения Аристотеля являют собой пример затрудненной коммуникации с мыслителем прошлого, требующей специального герменевтического усилия — для того, чтобы производимым нами усилием снять «великий мрак» с толкования им метафизических истин.

Но указанными чертами обладает не всякая коммуникация. Взаимное общение математиков может явить собой пример идеального взаимопонимания, быть может, немногочисленной, но очень важной части представителей человеческого рода.

2.2. От Метохита — до Гильберта: к проблеме консистентности априорных оснований математики

Феодор Метохит выступал за *непротиворечивость аксиоматического аппарата математики*: $\neg \Box \perp$ (противоречивость недоказуема; ср.: (Theodore Metochites, 2002, 196.8–11))¹³.

О глл. 22 («О том, что наука математики не раздираема противоречиями») и 23 («О неопределенности при рассмотрении природы») М. Керманидис замечает, что они резюмируют, соответственно, историю математики (22) и физики (23), «основываясь онтологически на теории контингентности (топос стабильности и нестабильности)» [Kermanidis, 2020, 48]. В содержательном плане немецкий ученый относит эти главы к разделу «чистой аналитической гносеологии» [Kermanidis, 2020, 49].

Но в этих мыслях можно увидеть не только *топос*, восходящий к *античной* логике, гносеологии и онтологии, но и *предвосхищение* некоторых проблем логики *новой* и современной. По крайней мере, в рамках перспективной для византиноведения схемы противопоставления светских проторенессансного типа философов-гуманистов и монахов-исихастов (мистиков и боговидцев)¹⁴ можно предварительно говорить о следующей мировоззренческой оппозиции, центральной для византийской культуры XI–XV вв.:

¹¹ Хотя ср. суждение Феодора о «Метеорологике» и «Истории животных»: эти труды ясны, достоверны и содержат истину относительно данных предметов (Theodore Metochites, 2002, 38.16–23).

¹² Некоторые важные идеи в развитие тематики контингентного высказывал и В. А. Смирнов. Ср.: [Анисов, 1996, 12–14].

¹³ Что касается данного постулата консистентности (недоказуемости противоречий в системе), то он применим к широкому спектру классических и современных логических и логико-семантических учений — например, к теории семантики художественного языка Е. В. Падучевой, к целому ряду теорий А. Плантинги (ср. решение им парадокса всемогущества: [Plantinga, 1967, 168–173, esp. p. 171], к полимодальной логике Джапаридзе GLP [Beklemishev, 1999, 2] и т. д.

¹⁴ О некоторых предистоках этой схемы см.: [Макаров, 2020, 110–112].

Гуманисты	Исихасты
логика Бога/ Единого — consistente (не допускающая противоречий); логика природного мира — параконсистентная (гл. 22 и 23 «Памятных записок» соответственно)	логика параконсистентная; параконсистентная теология

Великий логофет подчеркивает всеохватный характер математического знания, его универсальность и всеединство (Theodore Metochites, 2002, 196.12–15). Независимо от различия языков, у всех людей сложился один и тождественный ментальный концепт числа:

Подобно тому, как все люди одинаковым образом усматривают в уме всякое число, пользуясь для его обозначения различными словами (ταῖς λέξεσι)¹⁵, так что всякому понятно, что два — это два, десять — это десять, и то же верно для всех остальных чисел, хотя они и различаются между собой именами¹⁶, так и в том, что касается двух математических дисциплин, посвященных числам¹⁷, равно как и двух наук о пространственных величинах¹⁸, все сразу же прекрасно понимают друг друга¹⁹, хотя бы и абсолютно не улавливали, что говорит каждый из них, — так что все люди (как близкие друг другу, так и далекие, как те, кто восстает друг против друга и сражается между собой в иных вопросах — скажем, политических, так и сохраняющие обоюдный мир) обретают в этом знании²⁰ некое новое гражданство (κοινοπολιτεῖαν)²¹ (Theodore Metochites, 2002, 196.18–27).

Отсюда вытекает подобие некоей социально-философской утопии. Во всяком случае, говоря о проблеме понимания Метохитом философских оснований математики, представляется бесполезным заметить, что это — наука consistente, согласно византийскому мыслителю. На наш взгляд, возможно было бы постулировать его согласие с формулой, выражающей позицию Д. Гильберта:

$$A\alpha \supset (T\beta \leftrightarrow C\beta) \quad (1),$$

где $A\alpha$ — постулат об априорности знания, T — предикат его (знания) истинности (true), а C — предикат его consistency (непротиворечивости). По словам В. О. Лобовикова, «эквивалентность „истинного“ и „consistentного“ в программе априорного обоснования математики Гильбертом играет исключительно важную роль. В тех рамках, в которых можно говорить об адекватности формализма при обсуждении философских оснований математики, можно пользоваться consistency как критерием истины (курсив автора. — Д. М.)» [Lobovikov, 2021, ch. III, 11].

Мы не утверждаем, что Метохит говорит в унисон с Гильбертом. Однако, будучи посредствующим звеном между античными и новейшими априористами из числа философов математики, он своей мыслью подготавливает (пусть и скромно) приход гильбертовского учения о consistency.

В свою очередь, очевидно, что Гильберт опирался на идеи Канта, высказанные в ходе полемики с Юмом, относительно стабильности мировых законов и невозможности мира чистого хаоса, в котором безумная греза не отличалась бы от более

¹⁵ Точнее — «лексемами», или «словоформами». Ср.: [Плунгян, 2003, 13].

¹⁶ Имеется в виду прежде всего — имена одного и того же числа в разных языках различны (речь идет, так сказать, о межязыковой инаковости чисел).

¹⁷ Прим. издателя: арифметика и гармоника (Theodore Metochites, 2002, 197, n. 3).

¹⁸ Прим. издателя: геометрия и астрономия (Theodore Metochites, 2002, 197, n. 3).

¹⁹ Досл.: «являются единомышленниками» (ὁμόφρονές εἰσι).

²⁰ Т. е. математическом.

²¹ LBG переводит κοινοπολιτεῖα как staatliche Gemeinschaft [LBG, 2001, 486].

или менее адекватного представления о реальности. Мир де факто стабилен и подчиняется некоторому набору устойчивых законов, хотя бы Юму и хотелось обратного. Как отмечает К. Мейясу, «сам факт того, что имеется представление о некотором мире, может служить опровержением гипотезы Юма» [Мейясу, 2020, 40]. И подтверждением здравости мыслей Метохита — в той их части, которая касается постоянства математических законов.

Гильберт — Кант — Юм... и Метохит? А почему бы и нет? В самой идее этого ряда нет ничего противного ни историко-философской эрудиции, ни здравому смыслу.

Вышеотмеченное единство математиков имеет, согласно Метохиту, глубокие онтологические и гносеологические (на уровне универсалий) корни:

Причиной же той слаженности (τοῦ... συμφώνου) и спокойствия, что царят среди философов, занимающихся математическими вопросами, выступает не что иное, как устойчивость (τὸ βεβηκός) и простота предметов, подлежащих их рассмотрению (τῆ θεωρίᾳ) (Theodore Metochites, 2002, 198.9–11).

Представляется достаточно очевидным, что та *простота* математических предметов, о которой идет речь в ПЗ 22.3.1, включает в себя их логическую непротиворечивость. В контексте 22-й главы это утверждение реконструируется вполне надежным образом.

В самом деле, математика изучает Единое и вечно самотождественное, а не природное и становящееся, «которое постоянно течет, переходит в противоположное себе, а вместе с собой вынуждает переходить и свои *логосы* (принципы; описания), тем самым давая место противоречиям относительно самого себя (χώραν ἐναντιολογίας περὶ αὐτῶν δίδωσι)» (Theodore Metochites, 2002, 198.12–18, цит. 198.16–18).

Итак, противоречия изгнаны из подлинной математики — метафизики Единого — на низший, чувственный уровень. Похоже, что и христианского Бога Феодор мыслил в некоторых отношениях близким Единому неоплатоников.

Математические же объекты вечны, неизменны — и непротиворечивы:

И совсем не так обстоит дело с предметами математического знания (τὴν... ἐπιστήμην), которые, хоть и употребляются в некотором смысле в сопряжении с материей для более или менее полного направления тех, кто еще ведет земную жизнь, сообразную с чувством, к конечным целям, лежащим в сфере рассудка (τὰς κατὰ διάνοιαν ἀπολερατώσεις)²², все же в конечном итоге умом освобождаются от материи и нетронутыми (ἰδίᾳ)²³ слагаются в хранилищах воображения, где и пребывают совершенно незатронутыми и не захваченными каким бы то ни было тлением и какими бы то ни было превратностями... никакая *возмущающая неаквовость* (στασιώδης ἐτερότης) уже не угрожает сопряженной с ними истине, как и никакая их враждебная трактовка (μάχης θεωρία) — тем, кто занят исследованием подобного рода предметов (Theodore Metochites, 2002, 198.18–30).

Все это, разумеется, — положительный ответ на базовый вопрос Аристотеля (см.: *Arist. Metaph.* XIII, 1 1076^a 10–12, где искомый идеальный космос охарактеризован как ἀκίνητος καὶ αἰδιός, «неподвижный и вечный»). Гносеология непротиворечивости вытекает из четкой и ясной *онтологии непротиворечивости*: мир поделен на истинное и вечное бытие, где все четко и ясно, и на низший мир бытия, где все мельтешит и одно сменяет другое в противоречиях.

С другой стороны, — продолжает Феодор, — умозрение (ἡ... θεωρία) о природном имеет одной из своих наиболее неотъемлемых частей *неоднозначность*

²² ἀπολερατώσεις — термин Сириана (см. LSJ, s.v.).

²³ Это наречие образа действия не нашло отражения в переводе К. Хюльт (Theodore Metochites, 2002, 199).

(ἐλαμφότερίζειν), а потому и дает повод тем, кто утверждает об одном и том же противоположное, казаться в некотором смысле говорящими верно (Theodore Metochites, 2002, 200.2–4)²⁴.

Итак, параконсистентность отнесена здесь — и это принципиально — только к низшему, природному уровню²⁵. В этих вопросах философы утверждают то согласное друг с другом, то противоположное (Theodore Metochites, 2002, 200.24–28). А причина в том, что «сам предмет их усилий по сущности неустойчив, постоянно течет и видоизменяется (ῥεῖ μεταβάλλον), претерпевая бесчисленные превращения, и всячески ускользает от достоверных каузальных объяснений (ἀσειστοῖς αἰτιολογίαις)» (Theodore Metochites, 2002, 202.1–4), «потому что по самой своей сути природные сущие *переходят в свою противоположность* (διὰ τὴν... εἰς τὰναντία περιχώρησιν)» (Theodore Metochites, 2002, 202.10). Поэтому совершенно разные учения и мнения о природе у Парменидов, Зиновых, Эмпедоклов, Демокритов, Анаксагоров, Анаксименов, Анаксимандров, Левкиппов, Гераклитов, Хрисиппов, Феофрастов и корифеев — Аристотелей и Платонов (Theodore Metochites, 2002, p. 202.19–24 Hult).

В ПЗ 23.2.3 мы встречаемся с философским употреблением известного термина православного богословия περιχώρησις, употребляющегося в последнем в четырех значениях, из которых важнейшие — тринитарное и христологическое²⁶. У Метохита же мы видим гуманистический аналог исихастского словоупотребления.

Действительно, вопрошает Метохит, отсылая к Плотину (см., в частности, *Plot. Enn. VI.9.5*²⁷), зачем изучать природный мир? ...«разве то, что *не сохраняет самотождественность* (μὴ μένον ἐν ταυτότητι), может быть описано в словах как *единовидное* (ἐνοειδὲς)?» (Theodore Metochites, 2002, 202.11–12).

Итак, хотя коммуникация с Аристотелем оказывается затрудненной, все же она осуществима; Метохит, как и всякий средневековый мыслитель, вступает в диалог с мыслями Стагирита — и Плотина. Однако эффективность этого диалога, на его взгляд, существенно ниже, чем коллегиальное общение математиков. В целом же, творческая личность, согласно нашему мыслителю, преодолевает безгласие бытия и собственного окружения, будучи способной на творческие свершения, которые были бы немислимы без успешной или не очень коммуникации с мыслителями и деятелями культуры прошлого — и будущего.

Те модели коммуникации, которые возможно построить на базе формальной аксиологии, с одной стороны, соответствуют основной проблематике современной логики норм и ценностей (Г. Х. фон Вригт, Н. Д. Арутюнова), с другой стороны, звучат в унисон с логическим и консистентным обоснованием этики и математики (тема, от Канта через Гильберта идущая к современным мыслителям — А. Плантинге, Л. Д. Беклемишеву, В. О. Лобовикову и иным), с третьей же — помогают глубже понять эвристичность и антиномичность (выражающуюся в положении о том, что порой лучше молчать, чем говорить) средневекового автора. Который, как постепенно проясняется, был одним из достаточно заметных логиков и диалектиков докантовской эпохи.

²⁴ О сходной мысли Никифора Хумна (ок. 1260–1327), другого видного византийского философа и оппонента Метохита, см.: [Kermanidis, 2020, 33; Bydén, 2002, 259].

²⁵ Б. Бюден отмечает противоположность глав 22 и 23 [Bydén, 2002, 247], однако, как нам кажется, важнее было бы остановиться на объединяющей их общей идее — консистентности математики и контингентности (т. е. неконсистентности) природы и науки о природе. Это, если угодно, — «дизъюнктивный синтез» (Делёз). С другой стороны, в Стихотворении 12.238–242 Метохит, несколько противопоставляя (вслед за стоиками) знание математическое, логическое и этическое, тем не менее находит объединяющую черту для всех данных видов эпистемы, и это — метафизичность, общая принадлежность к сверхчувственному миру: «Философии пристало заниматься теми свершениями, что превыше естества (τὰ μετὰ φύσιος ἔργα μέλει φιλοσοφίῃ)» (Theodori Metochitae, 2015, 233).

²⁶ Подробнее об этой проблематике говорится, в частности, в нашей монографии: [Макаров, 2015].

²⁷ О зависимости Метохита от этого раздела см.: [Makarov, 2019].

Источники и литература

Источники

1. Феодор Метохит (2020) — *Феодор Метохит*. Слово о нравственных проблемах, или Об образованности / Пер. со среднегреч. яз. и вступ. ст. Д. И. Макарова; коммент. Я. Полемиса, Д. И. Макарова. СПб., 2020. (Paradeigmata byzantina, 1).
2. Alberti Magni (1890) — *D. Alberti Magni... O. P., Metaphysicorum libri XIII. Liber I, 4 // B. Alberti Magni... Opera omnia... / Cura ac labore A. Borgnet... Vol. 6: Metaphysicorum lib. XIII. Parisiis, 1890.*
3. *Arist. Metaph.* — *Aristoteles graece ex recensiois I. Bekkeri, ed. Academia Regia Borussica. Volumen alterum. Berolini: Apud Georgium Reimerum, 1831. P. 980–1093.*
4. Theodore Metochites 2002 — *Theodore Metochites on Ancient Authors and Philosophy. Semeioseis gnomikai 1–26 & 71. A Critical Edition with Introd., Trans., Notes, and Indexes by K. Hult. With a Contribution by B. Bydén. Göteborg: Acta Universitatis Gothoburgensis, 2002. (Studia Graeca et Latina Gothoburgensia, LXV).*
5. Theodori Metochitae (2015) — *Theodori Metochitae Carmen XII, 238 // Theodori Metochitae Carmina / Ed. I. Polemis. Turnhout, 2015. (Corpus Christianorum. Series Graeca, 83).*

Литература

6. Анисов (1996) — *Анисов А. М.* Концепция научной философии В. А. Смирнова // *Философия науки*. Вып. 2: Гносеологические и методологические проблемы / Отв. ред. В. А. Смирнов. М., 1996. С. 5–27.
7. Арутюнова (1999а) — *Арутюнова Н. Д.* Коммуникативный подход к значению оценочных предикатов. Их контекст и иллокутивные функции // *Арутюнова Н. Д.* Язык и мир человека. 2-е изд., испр. М., 1999. (Язык. Семиотика. Культура). С. 163–175.
8. Арутюнова, (1999б) — *Арутюнова Н. Д.* Понятие нормы // *Арутюнова Н. Д.* Язык и мир человека. С. 65–74.
9. Вригт фон (1986) — *Вригт Г. Х. фон*. Эпистемология субъективной вероятности / Пер. И. А. Герасимовой // *Вригт Г. Х. фон*. Логико-философские исследования. Избранные труды / Пер. с англ.; под ред. Г. А. Рузавина и В. А. Смирнова. М., 1986. С. 498–512.
10. Лобовиков (2011) — *Лобовиков В. О.* Логико-философское обоснование гипотезы о формально-этической противоречивости формальной арифметики, исследованной К. Гёделем // *Известия Уральского федерального университета*. Сер. 3: Общественные науки. Екатеринбург, 2011. Т. 1 (88). С. 14–28.
11. Макаров (2015) — *Макаров Д. И.* Мариология Феофана Никейского в контексте византийской богословской традиции VII–XIV вв. С приложением переводов трактатов Никифора Влеммида и св. Каллиста I Константинопольского. СПб., 2015. (Библиотека христианской мысли. Исследования).
12. Макаров (2020) — *Макаров Д. И.* Антипаламизм в раннем творчестве Х.-Г. Бека: русские истоки и католические параллели. Часть II // *Библия и христианская древность*. 2020. № 4 (8). С. 101–117.
13. Макаров (2021, в печати) — *Макаров Д. И.* Элементы теории коммуникации в «Памятных записках» Феодора Метохита (гл. 1–26; 71) // *Античная древность и Средние века*. Екатеринбург, 2021. Т. 49 (в печати).
14. Мейясу (2020) — *Мейясу К.* Метафизика и вненаучная фантастика / Пер. с фр. Н. Архипова. Пермь, 2020 [Paris, 2013]. (Lineae, 2).
15. Микиртумов (2019) — *Микиртумов И. Б.* Отношения именованности и пропозициональные установки // *Логико-философские штудии*. СПб., 2019. Т. 17. № 2. С. 114–141.
16. Плуныян (2003) — *Плуныян В. А.* Общая морфология: Введение в проблематику: учебное пособие. Изд. 2-е, испр. М., 2003.
17. Сафон (2017) — *Сафон К. Р.* Тень ветра / Пер. с исп. М. Смирновой, В. Темнова. М., 2017. (Эксклюзивная классика).

18. Смирнов (1986) — Смирнов В. А. Вклад Г. Х. фон Вригта в логику и философию науки // *Вригт Г. Х. фон. Логико-философские исследования. Избранные труды* / Пер. с англ.; под ред. Г. А. Рузавина и В. А. Смирнова. М., 1986. С. 7–26.
19. Beklemishev (1999) — *Beklemishev L. D. Classification of Propositional Provability Logics // Beklemishev L. D., Pentus M., Vereshchagin N. K. Provability, Complexity, Grammars. Providence, Rhode Island, 1999. (Translations of the American Mathematical Society. Series 2. Vol. 192). P. 1–56.*
20. Bydén (2002) — *Bydén B. The Nature and Purpose of the Semeioseis gnomikai: The Antithesis of Philosophy and Rhetoric // Theodore Metochites on Ancient Authors and Philosophy. P. 245–288.*
21. Hintikka (1973a) — *Hintikka J. Aristotle and the Ambiguity of Ambiguity // Hintikka J. Time and Necessity. Studies in Aristotle's Theory of Modality. Oxford, 1973. P. 1–26.*
22. Hintikka (1973b) — *Hintikka J. On Aristotle's Modal Syllogistic // Hintikka J. Time and Necessity. P. 135–146.*
23. Hintikka (1973c) — *Hintikka J. On the Interpretation of De interpretatione 12–13 // Hintikka J. Time and Necessity. P. 41–61.*
24. Kazhdan, Constable (1982) — *Kazhdan A. P., Constable G. People and Power in Byzantium. An Introduction to Modern Byzantine Studies. Washington, D. C., 1982.*
25. Kermanidis (2020) — *Kermanidis M. Episteme und Ästhetik der Raummodellierung in Literatur und Kunst des Theodoros Metochites. Ein frühpalaiologischer Byzantiner im Bezug zur Frühen Neuzeit. Berlin; Boston, 2020. (Byzantinisches Archiv, 37).*
26. Landolfi (2017) — *Landolfi T. A rotoli // Landolfi T. Racconti impossibili / A cura di G. Maccari. Milano, 2017. (Piccola Bibliotheca Adelphi, 703). P. 15–30.*
27. LBG (2001) — *Lexikon der byzantinischen Gräzität / Erst. E. Trapp. Wien, 2001. Bd. 1: A–K.*
28. Lobovikov (2021) — *Lobovikov V. O. A Treatise of Mathematizing and Axiomatizing Philosophy (Interpreting a Formal Axiomatic Theory Sigma by an Intertwinement of Formal Philosophical Epistemology, Formal Philosophical Axiology, and Formal Philosophical Ontology). Moscow; Ekaterinburg, 2021 (forthcoming).*
29. Makarov (2019) — *Makarov D. I. An Irreproachable Dogmatics? Plotinus, Theodore Metochites and the Sixth Chapter of the Letter On Education // Scrinium. 2019. Vol. 15. P. 211–217.*
30. Plantinga (1967) — *Plantinga A. God and Other Minds. A Study of the Rational Justification of Belief in God. Grand Rapids, MI, 1967.*
31. Xenophontos (2018) — *Xenophontos S. The Byzantine Plutarch: Self-identity and model in Theodore Metochites' Essay 71 of the Semeioseis gnomikai // The Afterlife of Plutarch / Ed. J. North, P. Mack. London, 2018. (Bulletin of the Institute of Classical Studies; Supplement, 137). P. 23–39.*

А. П. Соловьев

Идеи П. А. Милославского в контексте казанской духовно-академической философии: от исторической апологетики к теоцентрическому позитивизму

УДК 14+2-1

DOI 10.47132/1814-5574_2021_4_274

Аннотация: В статье анализируется философское наследие представителя казанской школы духовно-академической философии Петра Алексеевича Милославского (1848–1884). Устанавливается преемственность его воззрений с идеями архиеп. Никанора (Бровковича). Ключевым моментом оказывается последовательное смещение интереса и у архиеп. Никанора, и у П. А. Милославского от апологетических целей к философским. В ходе исследования определяется, что общим моментом для этих мыслителей, а также для еще одного наставника Милославского — В. А. Снегирева, является их интерес к позитивизму и ориентации на переход от эмпирического знания к метафизике и в пределе — к философской теологии, построенной на максимально строгих научных критериях. В статье выделяются ключевые идеи главного труда П. А. Милославского «Основания философии как специальной науки». Делается вывод о центральном значении для воззрений Милославского идеи «концептивных ощущений» (интеллектуальной интуиции), концепции «вещей знания» (объективации творчества), а также идеи коллективного, общественного характера познания и творчества.

Ключевые слова: П. А. Милославский, В. А. Снегирев, В. И. Несмелов, архиепископ Никанор (Бровкович), Казанская духовная академия, философия, духовно-академическая философия, философская теология, позитивизм, субстанции, теоцентризм.

Об авторе: **Артем Павлович Соловьев**

Кандидат философских наук, заведующий кафедрой религиоведения Казанского федерального университета.

E-mail: artstudium@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4376-9752>

Ссылка на статью: Соловьев А. П. Идеи П. А. Милославского в контексте казанской духовно-академической философии: от исторической апологетики к теоцентрическому позитивизму // Христианское чтение. 2021. № 4. С. 274–285.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 4

2021

Artem P. Solovyev

**P. A. Miloslavsky's Ideas in the Context
of Philosophy at Kazan Theological Academy:
from Historical Apologetics
to Theocentric Positivism**

UDC 14+2-1

DOI 10.47132/1814-5574_2021_4_274

Abstract: The article analyzes the philosophical heritage of the representative of the philosophical school at Kazan Theological Academy, Pyotr Alekseevich Miloslavsky (1848–1884). The continuity of his views with the ideas of Archbishop Nikanor (Brovkovich) is established. The key moment turns out to be a consistent shift of interest in both Archbishop Nikanor and Miloslavsky from apologetic to philosophical goals. In the course of the investigation, it is determined that a common point for these thinkers, as well as for another mentor of Miloslavsky – V. A. Snegirev, is their interest in positivism and orientation towards the transition from empirical knowledge to metaphysics and, ultimately, to philosophical theology, built on the most rigorous scientific criteria. The article highlights the key ideas of Miloslavsky's main work *Foundations of Philosophy as a Special Science*. The conclusion is made about the central importance for the views of Miloslavsky of the idea of “conceptual sensations” (intellectual intuition), the concept of “things of knowledge” (objectification of creativity), as well as the idea of a collective, social nature of knowledge and creativity.

Keywords: P. A. Miloslavsky, V. A. Snegirev, V. I. Nesmelov, Archbishop Nikanor (Brovkovich), Kazan Theological Academy, philosophy, academic philosophy, philosophical theology, positivism, substances, theocentrism.

About the author: **Artem Pavlovich Solovyev**

Candidate of Philosophy, Head of the Department of Religious Studies, Kazan Federal University.

E-mail: artstudium@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4376-9752>

Article link: Solovyev A. P. P. A. Miloslavsky's Ideas in the Context of Philosophy at Kazan Theological Academy: from Historical Apologetics to Theocentric Positivism. *Khristsianskoye Chteniye*, 2021, no. 4, pp. 274–285.

Жизненный путь П. А. Милославского

Петр Алексеевич Милославский (1848–1884) — выпускник Самарской духовной семинарии (1868), Казанской духовной академии (1872) [Б. а., 1884а, 419]. Его можно назвать прямым учеником архиеп. Никанора (Бровковича). Это подтверждается не только тем, что Е. А. Зефиров — однокашник Милославского по Казанской духовной академии — указывает это напрямую. И даже не тем, что после того как еп. Никанор стал уфимским архиереем, болеющий П. А. Милославский «три лета провел в Уфе на кумысе, пользуясь гостеприимством, любовью и услугами Преосвящ. Никанора» [Зефиров, 1893, 721]. Тут важнее, что именно сам архиеп. Никанор указал на Милославского в числе тех студентов, которых надо оставить для преподавания в Академии, после того как они окончат обучение в ней [Знаменский, 1891, 263–264].

Вопрос об определении П. А. Милославского как ученика архиеп. Никанора имеет принципиальное значение. Бытует мнение, что поскольку именно В. А. Снегирев составлял программу годичной учебы Милославского в университетах Германии в 1874–1875 гг., то именно он и был учителем Милославского [Журавский, 1999, 126]. Да, Милославский поступил в Академию в тот же год, когда ее возглавил архим. Никанор и когда там начал преподавать Снегирев. Окончил он ее спустя год после того, как архим. Никанора рукоположили во епископа Аксайского, Донского викария. И именно по рекомендации архиеп. Никанора П. А. Милославский был действительно оставлен для преподавания. За время учебы Милославский слушал лекции как архим. Никанора, так и В. А. Снегирева, но, как будет видно далее, Милославский ни разу не упоминает в своих трудах Снегирева, и неоднократно обращается к трудам архиеп. Никанора.

После выхода в свет второго тома трактата архиеп. Никанора «Позитивная философия и сверхчувственное бытие» Милославский пишет рецензию на оба тома, рецензию, больше похожую на апологию. А затем, спустя четыре года, в своем главном труде «Основания философии как специальной науки» (1883) П. А. Милославский выражает «оммаж» в адрес своего учителя: «Философы давно настаивают на существовании какого-то особого способа знания, кроме общеизвестных видов ощущений, и прямо приравнивают этот способ к опыту. Он описывается под различными именами: *αἰσθησις* Платона, может быть и *τό δοξολογίον* Сократа, интуиция и врожденность в новой философии, *intellektuelle Anschauung* Шеллинга и пр. Этот же способ, под именем внутреннего или душевного чувства, не только указан у одного из русских мыслителей, но с глубоким научно-философским смыслом поставлен принципом философии, отрицающим господство в философии логических категорий и систематики, в пользу живых, реальных представлений» [Милославский, 1883, 288]. Этот отрывок завершается ссылкой на трактат архиеп. Никанора.

Подобное же внимание архиеп. Никанор проявил по отношению к П. А. Милославскому в третьем томе своего философского трактата, который он начинает с указания на работу своего ученика «Типы философской мысли в Германии» (1878): «Вот изучаем типы современной философской мысли в Германии, и поражаемся поистине изумительным, чтобы только не сказать — чудовищным явлением, что эти типы расходятся между собою во многом и часто весьма существенном; но все сходится в том, что о бытии Бога и личного и бессмертного духа мы не знаем ничего; или даже напротив, знаем, что Бога и личного бессмертия нет; что вера в это — жалкая, хотя для большинства людей и дорогая иллюзия; даже больше, что всякая основывающаяся на этих коренных истинах религия вредна; что всякий серьезно-развитой ум обязан ее отвергать, а все человечество общими усилиями, для собственного блага, искоренять» [Никанор Бровкович, 1888, 4].

Надо сказать, что столь однозначное высказывание взаимного уважения практически невозможно встретить еще между кем-либо из представителей казанской духовно-академической философской школы. Возможно, что если бы П. А. Милославский справился бы со своей болезнью, то это привело бы к появлению удивительного

творческого тандема учителя и ученика и наверняка определило бы интереснейшее влияние Милославского на Несмелова. Однако вместо развития оригинального идейного направления история казанской духовно-академической философии имеет одну из самых своих трагических страниц.

Во время своей годичной командировки в Германию в середине 1870-х гг. Милославский заболел туберкулезом, а потом долго и безуспешно боролся с этой болезнью. В конце 1883 г. он уходит в отставку. Петр Алексеевич Милославский умер 18 марта 1884 г. в возрасте 36 лет. Он погребен на Арском кладбище города Казани. У Петра Алексеевича остались дочь и жена Екатерина Ивановна, урожденная Порфирьева. Супруга была беременна вторым ребенком, который родился через неделю после смерти ученого. Спустя три недели (9 апреля 1884 г.) по кончине Петра Алексеевича его супруга также скончалась, оставив двух малолетних детей сиротами [Б. а., 1884а, 420]. Дети затем воспитывались семейством профессора Порфирьева, тестя Милославского. Эта трагедия не могла не вызвать сильных переживаний среди близких, друзей, сослуживцев и однокашников покойного философа.

Речи его сослуживцев и учеников напечатаны в 1884 г. на страницах журнала «Православный собеседник» [Б. а., 1884б]. Собственно, только они и являются источниками для изучения биографии Милославского. Хотя, справедливости ради, стоит отметить, что для изучения его философии необходимо обращаться к его же трудам, которых за свою короткую жизнь П. А. Милославский написал немало.

Вот их полный перечень:

1. Древнее языческое учение о странствованиях и переселениях душ и следы его в первые века христианства // Православный собеседник. 1873. Т. I. С. 261–302, 348–389, 443–482; Т. II. С. 107–174, 236–262; Т. III. С. 52–83, 213–275, 389–437. (Было издано и отдельным оттиском). [Милославский, 1873].

2. Немецкая интеллигенция (Письма из за границы) // Православный собеседник. 1875. Т. I. С. 187–203, 419–433; Т. II. С. 139–150, 429–440; Т. III. С. 110–121. [Милославский, 1875а].

3. Современное учение о субстанциях (Пробная лекция по метафизике) // Православный собеседник. 1875. Т. II. С. 401–421. [Милославский, 1875б].

4. Типы современной философской мысли в Германии // Православный собеседник. 1876. Т. I. С. 198–218, 243–298, 460–497; 1877. Т. I. С. 3–28, 259–281; 1878. Т. I. С. 153–193, 275–314, 363–399; Т. II. С. 64–111. [Милославский, 1876а].

5. По поводу народного издания «Leben Jesu Штрауса» в Германии и Франции // Православный собеседник. 1876. Т. I. С. 77–88. [Милославский, 1876б].

6. Современная ученость и христианство. — По поводу книги Дрэпера «История столкновения между религией и наукою» // Православное обозрение. 1977. Т. I. С. 111–151. [Милославский, 1877а].

7. Закон сохранения силы и душевные явления // Православное обозрение. 1877. Т. III. С. 275–318. [Милославский, 1877б].

8. Наука и ученые люди в русском обществе (по поводу толков, возбужденных г. Михайловским и проф. Цитовичем) // Православный собеседник. 1879. Т. I. С. 111–149. [Милославский, 1879а].

9. Позднее слово о преждевременном деле (Страница в истории русской философской мысли) // Православное обозрение. 1879. Т. I. С. 265–292; Т. III. С. 500–522. [Милославский, 1879б].

10. Происхождение и значение философии // Православное обозрение. 1879. Т. III. С. 232–266. [Милославский, 1879в].

11. Основания философии как специальной науки. Казань, 1883. I–IV, 443, I–II с. [Милославский, 1883].

Что же касается характеристик личности Милославского, то понятно: те черты, которые указывают на похоронах, могут быть несколько идеализированными. Но некоторые из них оказываются достаточно любопытными, исходя из того, что речь идет

именно о философе. Так, однокашник и коллега П. А. Милославского архим. Антоний (Вадковский), присутствовавший на похоронах, говорил, что Милославский «хладнокровно мог смотреть в глаза смерти, но, будучи вместе с тем и человеком верующим, он более всякого другого понимал, что философское равнодушие не имеет ничего в себе положительного, а что истинная жизнь дается духу человеческому только Богом личным и живым и что истинное блаженство заключается только в личной жизни духа человеческого в этом и с этим живым Богом» [Антоний Вадковский, 1884, 425]. Эти слова отражают, конечно же, в первую очередь установку на восприятие функции философии в духовных академиях вообще. Но есть тут и определенная фактическая сторона. И это видно по биографии самого Милославского.

Петр Алексеевич родился в Самарской губернии в 1848 г. в семье священника. Он учился в Самарской духовной семинарии, которую закончил в 1868 г. 1868–1872 гг. — учеба в Казанской духовной академии. Тут он подготовил кандидатскую диссертацию «О возможности распространения человеческого познания на предметы, относимые в реально-позитивной школе к области полного незнания либо непостижимого». Тема, несомненно, связана с проблематикой, которая интересовала архиеп. Никанора.

Остальные данные его биографии обобщает в своем исследовании А. В. Журавский: «В 1874 году Милославский представил и защитил магистерскую диссертацию „Древне-языческое учение о странствованиях и переселениях душ и следы его в первые века христианства“, причем официальным оппонентом его был Снегирев. В том же 1874 году Милославский был командирован за границу сроком на год для ознакомления с „господствующим в Германии направлением философии и отношением его особенно к позитивному и материальному“, уяснения „положения метафизики в германских университетах“, составления „каталога пособий и руководств по метафизике“ и посещения университетов в Берлине, Геттингене, Гейдельберге, Галле и Марбурге. Инструкцию для заграничных занятий Милославского разработал Снегирев. Общий отчет о своей поездке Милославский опубликовал под названием „Типы современной философской мысли в Германии“ в академическом журнале за 1876 год. Ряд статей по философской тематике были опубликованы Милославским в „Православном Собеседнике“, „Православном Обозрении“ и других изданиях. <...> Фундаментальное сочинение, собственно и принесшее Милославскому известность, — „Основания философии, как специальной науки“ (1883). За этот труд Милославский был удостоен в 1883 году премии имени митрополита Макария. В декабре того же года доцент Милославский подал прошение об увольнении по болезни, 1 февраля 1884 года был уволен и 18 марта 1884 года скончался» [Журавский, 1999, 126–127].

Философские труды П. А. Милославского

Милославский начинает свой творческий путь с изучения агностицизма и идеи переселения душ. В этом смысле его проблематика первоначально представляла собой историко-богословское исследование тем, характерных для апологетической литературы. Именно это позволяет сказать, что он начинает с историко-богословской апологетики. В своей магистерской диссертации «Древнее языческое учение о странствиях и переселении душ и следы его в первые века христианства» [Милославский, 1873] он утверждает, что идея бессмертия души существовала еще в дохристианские времена. Но тогда идея бессмертия души была связана с фантазией, поэтому «без Божественного откровения бессмертие души было довольно смутным и неопределенным» [Милославский, 1873, 263]. Он объясняет ошибочность учений о реинкарнации, доказывая, что души людей не могут переселяться в разные объекты, так как они стремятся к высшей цели. По мнению Милославского, «идея о переселении душ возникла из простого представления существования бессмертной души среди тленной и преходящей материи и служила выражением простого и естественного факта материальных изменений и превращений» [Милославский, 1873, 437].

В 1875 г. в «Православном собеседнике» выходит статья Милославского «Современное учение о субстанциях» [Милославский, 1875б], в которой философ размышляет о понятии «субстанция». По его мнению, «субстанция составляет точку отправления для всего научно-философского развития и познания человечества» [Милославский, 1875б, 402]. В своей работе он анализирует учения о субстанциях таких мыслителей, как Спиноза, Кант, Бэкон, Локк. По его мнению, именно на основе их воззрений развивалось современное учение о субстанциях, которое теперь существенно отличается от учений предшественников. В современной ему философии, по мнению Милославского, субстанции получили совершенно другое понимание: «Там субстанции становились впереди всякого познания и мышления, как начала всего познаваемого и мыслимого, — здесь, наоборот, субстанции как можно далее отставляются на задний план, а впереди познания и мышления становится вещь или событие, данные в опыте и наблюдении. Там субстанции старались придать высшую степень достоверности и очевидности, — здесь, наоборот, субстанциям придают высшую степень сомнительности и непонятности» [Милославский, 1875б, 409]. По мнению Милославского, «современное учение о субстанциях, отрицая их для познания, не в силах уничтожить их для сознания» [Милославский, 1875б, 413]. В этой статье философ приходит к выводу о том, что современное отрицание субстанций в познании является научным предубеждением, которому рано или поздно придет конец [Милославский, 1875б, 431].

Текст Милославского о субстанциях был пробной лекцией для вступления на кафедру метафизики. И одним из пунктов его воззрений, который он проговаривал в этой лекции, был тезис о том, что «в корне всякой вещи и вообще всего существующего полагалась уже не субстанция, а только понятие о субстанции, какую именно она по силе человеческого умозрения должна быть» [Милославский, 1875б, 403]. Такой подход к изучению бытия, по мнению философа, тормозил развитие философии, так как «для их последователей эти отвлеченные субстанции были мертвыми трупами живой мысли» [Милославский, 1875б, 403]. Это разделение понятия от его содержания привело, по его мнению, к дуалистическому пониманию сущности вещей, которое заключается в том, что «духовные явления вытекают из особой сущности духа, а материальные из особой сущности материи» [Милославский, 1875б, 404]. Милославский не соглашается с этим дуализмом. И это, как видно, отличает его воззрения от воззрений В. А. Снегирева и демонстрирует близость Милославского к воззрениям архиеп. Никанора.

Но именно Снегирев способствовал тому, что Милославский был отправлен за границу в научную командировку. Результатом этой его стажировки стала вышедшая в 1876 г. книга «Типы современной философской мысли в Германии». В этой работе П. А. Милославский отмечает, что особенностью современной философской мысли в Германии является признание философии как дела чистого разума, чистой мысли, не возмущенной ничем земным. В своей работе он особое внимание уделяет метафизике как самостоятельной науке. Вообще командировка Милославского за границу может быть предметом самостоятельного исследования. Его оценки, несомненно, тенденциозны. Но интересны отдельные наблюдения, которые он делает в то время, когда Вл. С. Соловьев только защитил свою диссертацию о кризисе западной философии. Милославский пытается показать, как сама немецкая философия ищет выхода из своего кризиса. Тут уместно напомнить, что автор программы командировки Милославского — В. А. Снегирев, как и учитель Милославского — архиеп. Никанор, видел возможность выхода философии из кризиса через теоцентрическое развитие позитивизма.

В 1876 г. на страницах журнала «Православный собеседник» вышла статья П. А. Милославского под названием «По поводу народного издания “Leben Jesu” Штрауса в Германии и Франции», в которой автор критикует книгу Штрауса, опровергающего возможность чудес, сотворенных Христом. Милославский отмечает, что если ученый пытается объяснить идею Бога, то он обязан «не факты подгонять к нашей идее о Боге и отрицать их вместе с нею, в случае их взаимного противоречия,

а наоборот, мы должны идею согласовать с фактами, не отрицая ничего без разбору, хотя бы по степени и по объему нашего научного понимания и миросозерцания мы находили необъяснимое противоречие» [Милославский, 1876б, 88].

Вопросам физиологического редукционизма посвящена статья Милославского «Закон сохранения силы и душевные явления», вышедшая в свет в 1877 г. В этой работе он критикует гипотезу о единстве душевного и механического движений. По его мнению, «отождествлять душевные явления с механическими, или сводить одни из них на другие по закону сохранения, и теоретически и эмпирически есть абсурд, метафизическая нелепость» [Милославский, 1877б, 315]. В том же году на страницах журнала «Православное обозрение» выходит статья его «Современная ученость и христианство», в которой философ обращается к анализу работы американского ученого Джона Уильяма Дрэпера «История столкновения между религией и наукой».

Тут важно отметить именно в институциональном плане: «Православное обозрение» являлся московским журналом, одним из редакторов-основателей которого был прот. Петр Преображенский, однокашник архиеп. Никанора по Санкт-Петербургской духовной академии. Проповеди архиеп. Никанора постоянно появлялись на страницах «Православного обозрения». И вполне очевидно, что появление статей Милославского в «Православном обозрении», а не в «Православном собеседнике» (журнале КазДА), связано с рекомендацией архиеп. Никанора. Из философов КазДА после текстов Милославского публиковались в иногородних журналах только статьи В. А. Снегирева (в харьковском журнале «Вера и разум» в начале 1890-х) и М. Н. Ершова (в «Богословском вестнике» МДА, в 1911 г.). То есть в случае с Милославским можно видеть достаточно четкое влияние институциональных аспектов функционирования учреждений или организаций, обеспечивающих развитие, воспроизводство и функционирование философского знания.

В 1879 г. на страницах журнала «Православный собеседник» вышла статья П. А. Милославского под названием «Наука и ученые люди в русском обществе», которая была реакцией на работы Михайловского и Цитовича. Отвечая им, Милославский пишет, что развитие науки и культуры России отличается от западноевропейского. По его мнению, русская культура и наука развиваются толчками, ощущая при этом постоянное влияние Запада. Философ упрекает в инертности своих современников, считающих, что для развития русской мысли всегда нужны внешние раздражители. В статье он пишет, что «русские на высоте своего современного развития остаются славянами без славянской оригинальности и самостоятельности и живут европейцами без европейской жизненности и устойчивости» [Милославский, 1879а, 114].

П. А. Милославский пишет об общественном сознании, которое зависит от успехов науки, которые воспринимаются более развитыми представителями общества и передаются другим членам этого общества. Общественное сознание, по мнению философа, пронизывает все стороны общественной жизни — религиозную, умственную, социально-политическую. Общественное сознание — это понимание обществом всех сторон своей жизни [Милославский, 1879а, 116].

Итогом философских поисков Милославского стал труд «Основания философии как специальной науки» (1883). Он был удостоен Советом Казанской академии Макарьевской премии и, по сути, стал самым крупным и последним философским произведением ученого.

Основные идеи труда Милославского «Основания философии как специальной науки»

«Основания философии...» П. А. Милославский писал, судя по всему, достаточно долго. Некоторые из его статей, например «Происхождение и значение философии» (1879) и «Позднее слово о преждевременном деле» (1879), являются прямыми подступами к его главному труду. Так, ключевую свою идею «концептивных ощущений»

Милославский соотносит с учением архиеп. Никанора о «внутреннем душевном чувстве». И это неудивительно именно в том смысле, что статья Милославского «Позднее слово...» представляет собой рецензию на первые два тома трактата архиеп. Никанора «Позитивная философия и сверхчувственное бытие».

В своих «Основаниях философии...» Милославский определяет основные задачи философии. Первая задача философии — классификация различных явлений знания и правильное, точное их описание [Милославский, 1883, 417]. Вторая задача философии именно как науки — определение связующих явления знания, законов, их открытие, выяснение, выражение и внесение в общенаучный «кодекс» [Милославский, 1883, 420]. Высшей задачей философии Милославский считает поиск общей связи найденных законов явлений знания на основе всех предшествующих исследований, выработку цельной научной теории этих явлений в соответствии с совокупностью всех научных знаний [Милославский, 1883, 420].

Как отмечал профессор КазДА И. С. Бердников, основной труд Милославского «представляет собой серьезную попытку построения метафизики по новому методу, принятому точным знанием» [Б. а., 1884б, 427]. Влияние позитивизма на теистическую, по сути, концепцию П. А. Милославского несомненно и хорошо было заметно коллегам по Академии. Это оказалось очевидно и для позитивиста В. В. Лесевича, написавшего отзыв на «Основания философии...» Милославского.

Лесевич не принимает метафизической позиции Милославского и подозревает того в предвзятом использовании позитивизма: «Прочтите хоть ту главу, которая специально посвящена метафизике (с. 130–143), и вам наверно покажется, что вы присутствуете при отпевании этого пережитого мирозерцания. Не торопитесь, однако, делать заключения: автору остается еще 300 страниц для того, чтобы спутать все это и проделать все возможное для завлечения вас в темнейшие дебри темного метафизического царства. От понимания у него один скачок к постижению, а затем вы уже в объятиях абсолюта... А между тем вы только и слышите, как автор клянется Кантом, Ог. Контом, Гельмгольцем. Бенном... Кем он только не клянется, чье имя не призывает всеу? И выходит, что его философия и есть де самая настоящая критическая, самоновейшая и патентованная научная философия...» [Лесевич, 1883, 186].

Лесевич указывает на то, что Милославский пытается обосновать понятие постижения в противовес познанию и пониманию. И от гносеологии переходит к онтологии, обосновывая существование абсолютного бытия. Как отмечал проф. Бердников, Милославский пытался рассеять предубеждения против метафизики, пытаясь воссоздать ее на началах, сообразных новым научным требованиям и открытиям в области опытных наук [Б. а., 184б, 427].

Интересно свидетельство свящ. М. Бажанова, слушавшего лекции П. А. Милославского, о том, что тот часто употреблял термин «вещи знания», которым обозначал вещественные продукты знания, например, произведения изящных искусств, архитектуры и тому подобное, чтобы отличить произведения чистой мысли, не имеющие пластического образа для себя и наглядного выражения в каком-нибудь веществе. Это важно с точки зрения того, что тут Милославский говорит об опредмеченном знании. Этот момент потом станет одним из важнейших в понимании процесса объективации у В. И. Несмелова.

Все человечество и каждый человек в отдельности, материальные формы человеческой культуры и язык в частности, по мнению Милославского, могут быть признаны субстанциями, то есть вещами. Параллельно со всеми другим вещами и явлениями в мире люди и их язык, письмо, и различные формы культуры представляют собой нечто постоянное, устойчивое. А вот ощущения, представления и понятия постоянно меняются, переходят из одного состояния в другое, колеблются между неисчерпаемыми различиями и противоположностями, между истиной и ошибкой [Милославский, 1883, 86]. Ошибочна, при этом, часто бывает наука. А вот вера как раз дает истинное знание. По мнению Милославского, многие явления, непонятные человеку, могут быть объяснены верой, так как христианское учение как раз и позволяет устранить

пробелы, связанные с невозможностью объяснить те или иные явления человеческого бытия [Милославский, 1883, 164].

По П. А. Милославскому, философы прошлого, основываясь на своих представлениях, понятиях, чувствах, желаниях и вообще душевных состояниях, пытались найти какую-либо общую идею, которую потом переносили на весь мир. Получалось, что в своих системах они постоянно «списывали» весь мир только с самих себя, вообще с человека. В мыслящей и протяженной субстанции Декарта, в субстанции Спинозы, в «я» Фихте, в Абсолютной идее Гегеля, в воле и представлении Шопенгауэра, в бессознательном Гартманна, в энергии или силе материалистов, по мнению Милославского, несмотря на всю отвлеченность этих философских начал, нетрудно разглядеть философские портреты, копии с самого человека, взятого отвлеченно, без отношения к живому действительному миру, вне биологических и социально-исторических условий [Милославский, 1883, 164].

В обычном, донаучном и вненаучном мышлении вещь есть каждый единичный и конкретный предмет со своими наиболее постоянными, непосредственно видимыми и осязаемыми качествами, а явление — всякое событие среди постоянных качеств предмета, происходящее в определенное время и в определенном пространстве. Следовательно, вещь есть видимый и осязаемый «кусочек» бытия, а явление — все, что по временам делается с этим «кусочком», отдельно от других. Такое понимание мира философ называет наивно-реалистическим воззрением, поэтому с научной точки зрения оно оказывается несостоятельным и непригодным. В научном сознании и мышлении, по мнению Милославского, дело принимает иной вид.

Вещь не просто единичный предмет, «кусочек», с постоянными качествами, а есть нечто сложное в порядке природы и связанное во времени и пространстве существование, не ограниченное видимыми и осязаемыми качествами и не замкнутое от всех других вещей-существований. Явление — не только событие в предмете, происходящее в отрывке времени и пространства и непосредственно заметное, но и скрытое от ненаучного понимания изменение в предмете, постоянное в порядке природы, преемственное во времени и пространстве [Милославский, 1883, 205].

По мнению философа, в научном и философском сознании различные вещи и явления, и возводятся к некоторым общим началам, субстратам, выражаемым в понятиях вещества или материи, силы или энергии, духа, бессознательного и прочего [Милославский, 1883, 205]. В этом смысле закон сохранения энергии Милославский называет единственным началом, которое полностью и насквозь связывает все явления природы без всякого исключения или ограничения. В центр этих явлений он ставит человека, утверждая, что человек живет «в кругу одних и тех же общемировых явлений, под одними и теми же законами сохранения энергии и вещества» [Милославский, 1883, 355].

Человек же, по мнению философа, «обнаруживает в своем цельном существовании и связанных изменениях не только движение, теплоту, электричество, химические сложения и разложения, а еще имеет волю, чувствует, сознает и познает сам себя и великий мир» [Милославский, 1883, 355].

В материальном мире, по мнению философа, сохраняется определенный ряд явлений энергии: механических, тепловых, световых, электрических, магнитных, химических. В животных к этим явлениям прибавляется новое звено — явления сознания или душевные. В человеке это новое звено, развиваясь в явления знания, научно-философской мысли, нравственных и эстетических чувств, желаний и действий, становится чисто человеческим, выделяет человека из всей остальной природы [Милославский, 1883, 266].

Несмотря на то, что первоисточником всех явлений Милославский называет энергию и закон сохранения энергии, он не соглашается с мнением психофизиологов о том, что душевные явления также подчиняются закону сохранения энергии, так как требуют затрат энергии. Он утверждает, что душевные явления не требуют дополнительной кинетической энергии [Милославский, 1883, 368–369]. Следовательно,

душевные явления появляются и развиваются иначе, чем все остальные явления бытия. Он склоняется к мысли, что душевные явления связаны с верой человека в Бога, с его стремлением к познанию мира, к высшему Абсолюту, поэтому объяснить их чисто физическими терминами невозможно.

Так или иначе, Милославский предлагает посмотреть на человека как на часть мироздания. То есть не мир оказывается функцией человеческого познания, а человек — частью мироздания. «Человек живет в мире не один, он субъект только сам для себя, а для всех других, как и всякий другой для него — объект, существующий и познаваемый, как и другие объекты природы» [Милославский, 1883, 245]. Подтверждая свое понимание места человека в мире, он утверждает, что «человек не чистое „я“, не абсолютный субъект, а сложная часть одного и того же объективного мира» [Милославский, 1883, 245].

И именно от этого мира вещей в познании действительности философ должен идти к Абсолютному. Не от Абсолютного к явлениям, как указывала «старая» философия, а от явлений — к Абсолютному, поскольку стремление к нему «обуславливается природным стремлением человека к высшим идеалам существования и знания сравнительно с тем, что есть и что известно в любое данное время, — к лучшей и счастливой жизни и деятельности, к лучшей, прекрасной и изящной обстановке, к лучшему, наибольшему и самому достоверному знанию» [Милославский, 1883, 425].

При этом мышление само по себе не увеличивает знания, а устанавливает только связи между известными фактами, но новые факты, познание неизвестного приобретаются только чувствами [Милославский, 1883, 8].

Милославский считал, что объектом философского исследования должно стать не столько самосознание человека и его познавательные способности, сколько результат их действия, так называемые «явления знания», доступные человеку в непосредственном концептивном ощущении, отличном от других видов ощущений. Они, как и другие явления природы, подчинены закону причинности.

По мнению философа, знание существует вместе с человеком в том же мире, который мы называем объективным, физическим. Чтобы изучить и знать это явление, не нужно выдумывать систему бытия и знания, не нужно перестраивать действительный, физический мир в метафизический, то есть только в мыслимый. Необходимо изучать знание просто как факт объективного мира [Милославский, 1883, 204].

Милославский делает следующее заключение: «Чего человек не ощущает и не представляет, того назвать не может словами» [Милославский, 1883, 110]. Следовательно, в словах объединяются или означаются явления знания со всеми вещами и явлениями природы. Выражая или обозначая словами явления своего знания, человек в то же самое время обозначает и то, что им познается [Милославский, 1883, 112].

Знание существует в физических, в душевных и во всех других явлениях природы. Знание в самом своем начале есть явление в человеке, происходящее с сознанием его предшествующего во внешнем для человека мире, или в его собственном организме, не исключая всех предшествующих явлений природы и явлений знания [Милославский, 1883, 228]. Относительно философии же Милославский пишет: «Философия есть наука, исследующая явления человеческого знания в их общемировых отношениях и причинной связи и определяющая законы этой связи» [Милославский, 1883, 430]. В качестве науки о явлениях человеческого знания философия вбирает в себя все, что в человеке и в человеческом сообществе (социуме) есть человеческого [Милославский, 1883, 433].

Рассуждая о механизме явлений знания, Милославский приходит к мысли о том, что известные разновидности ощущений не могут в полной мере объяснить сущность явления знания. Анализируя физиологические и психологические данные о представлениях и ощущениях, Милославский обращается к понятию «понимание», которое он называет концептивным ощущением. Органами этих ощущений он называет по преимуществу органы зрения и слуха, а возбудителями — язык и вообще

материальные и механические сочетания, выражающие человеческие представления [Милославский, 1883, 278].

Каждый случай наблюдения человека над самим собой включает центральные возбуждения и концептивные ощущения. Намеренное наблюдение за внешним миром, по мнению философа, тоже включает не только внешние возбуждения, но и состояния сознания, и потому сопровождается центральными возбуждениями и концептивными ощущениями [Милославский, 1883, 287]. Милославский пишет, что общество и отдельные личности не могли бы развиваться, если бы знания, развивающиеся в людях, не овеществлялись бы в определенных постоянных сочетаниях и передвижениях вещества, в продуктах культуры [Милославский, 1883, 241]. Он считал, что явления знания, начав свое существование в материальной среде человеческого организма, среди других явлений продолжают существовать и сохраняют определенный порядок в известной мере независимо от существования и строя природы вообще и самого человека в частности, как это особенно ясно выражается в человеческих фантазиях, теоретических и практических заблуждениях [Милославский, 1883, 231].

Выше уже отмечалось, что согласно Милославскому, «Всякое знание, какое только до сих пор развивалось, начиная от первобытных времен, воплощается и сохраняется в культуре и больше всего в языке человека» [Милославский, 1883, 21]. При этом «среди людей знание развивалось и накапливалось, переходило в историю, а в среде животных нет» [Милославский, 1883, 23]. Эта проблематика и такое понимание знания напрямую отсылает нас к пониманию знания у В. А. Снегирева.

По мнению Милославского, человек не обладает существенной физической силой, поэтому для сохранения своей жизни пользуется знаниями, что является одним из его преимуществ среди других живых существ. Без знаний в природе человек бессилен и беспомощен [Милославский, 1883, 26]. Вся история человечества и всесторонние антропологические исследования показывают, что человек по самому своему духовно-телесному складу и естественному положению в природе обречен на труд знания и усовершенствования [Милославский, 1883, 34].

Но то, что развитие знания философ связывает со способностью человеческого сознания различать ощущения, которые помогают ему выделять противоположности, — это положение делает его позицию максимально близкой Снегиреву. П. А. Милославский приходит к мысли, что эта способность человека позволяет давать тем или иным явлениям окружающего мира нравственную оценку [Милославский, 1883, 31]. Следовательно, в основу нравственности он ставит способность человека различать существующие в мире противоположности. Сознание различий и противоположностей в самом знании, по мнению философа, составляет отличительную черту человека [Милославский, 1883, 43].

Такова общая характеристика основного труда П. А. Милославского. Несомненно, при дальнейшем развитии этих идей история русской философии могла бы получить интереснейшую систему. Но именно на тех же основаниях — на понимании человека как отправной точки философствования, на анализе функционирования знания в мире, на опоре на позитивизм в обосновании существования абсолютного бытия — будет строиться философская система самого выдающегося и известного казанского философа Виктора Ивановича Несмелова. И именно эти основания показывают, что ключевой особенностью казанской духовно-академической философии, представленной в первую очередь именами архиеп. Никанора (Бровковича), В. А. Снегирева, В. И. Несмелова, оказывается опора на позитивизм в стремлении доказать, что в нем есть потенциал для развития теоцентрической метафизики.

Источники и литература

1. Антоний Вадковский (1884) — *Антоний (Вадковский), архим.* Речь архимандрита Антония, сказанная на литургии пред погребением П. А. Милославского // Православный собеседник. 1884. Т. 1. С. 421–425.
2. Б. а. (1884а) — *Б. а.* Две преждевременные кончины // Православный собеседник. 1884. Т. 1. С. 418–420.
3. Б. а. (1884б) — *Б. а.* Речи, сказанные при гробе усопшего доцента академии Петра Алексеевича Милославского, 20 марта 1884 года // Православный собеседник. 1884. Т. 1. С. 426–449.
4. Журавский (1999) — *Журавский А. В.* Казанская духовная академия на переломе эпох (1884–1921 гг.). Дис. ... канд. филос. наук. М., 1999. 301 с.
5. Зефиров (1893) — *Зефиров Е. А.* Мои воспоминания о преосвященном Никаноре за время его пребывания на Уфимской кафедре (1877–1884 гг.) // Странник. 1893. Т. 3. Декабрь. С. 718–725.
6. Знаменский (1891) — *Знаменский П. В.* История Казанской Духовной Академии за первый (до-реформенный) период ее существования (1842–1870 годы). Вып. 1. Казань, 1891. 380 с.
7. Лесевич (1883) — *Лесевич В. В.* Философская ипохондрия // Отечественные записки. 1883. № 12. С. 192–212.
8. Милославский (1873) — *Милославский П. А.* Древнее языческое учение о странствованиях и переселениях душ и следы его в первые века христианства // Православный собеседник. 1873. Т. I. С. 261–302, 348–389, 443–482; Т. II. С. 107–174, 236–262; Т. III. С. 52–83, 213–275, 389–437. (Было издано отдельным оттиском).
9. Милославский (1875а) — *Милославский П. А.* Немецкая интеллигенция (Письма из за границы) // Православный собеседник. 1875. Т. I. С. 187–203, 419–433; Т. II. С. 139–150, 429–440; Т. III. С. 110–121.
10. Милославский (1875б) — *Милославский П. А.* Современное учение о субстанциях (Пробная лекция по метафизике) // Православный собеседник. 1875. Т. II. С. 401–421.
11. Милославский (1876а) — *Милославский П. А.* Типы современной философской мысли в Германии // Православный собеседник. 1876. Т. I. С. 198–218, 243–298, 460–497; 1877. Т. I. С. 3–28, 259–281; 1878. Т. I. С. 153–193, 275–314, 363–399; Т. II. С. 64–111.
12. Милославский (1876б) — *Милославский П. А.* По поводу народного издания «Leben Jesu» Штрауса в Германии и Франции // Православный собеседник. 1876. Т. I. С. 77–88.
13. Милославский (1877а) — *Милославский П. А.* Современная ученость и христианство. — По поводу книги Дрэпера «История столкновения между религией и наукою» // Православное обозрение. 1977. Т. I. С. 111–151.
14. Милославский (1877б) — *Милославский П. А.* Закон сохранения силы и душевные явления // Православное обозрение. 1877. Т. III. С. 275–318.
15. Милославский (1879а) — *Милославский П. А.* Наука и ученые люди в русском обществе (по поводу толков, возбужденных г. Михайловским и проф. Цитовичем) // Православный собеседник. 1879. Т. 1. С. 111–149.
16. Милославский (1879б) — *Милославский П. А.* Позднее слово о преждевременном деле (Страница в истории русской философской мысли) // Православное обозрение. 1879. Т. I. С. 265–292; Т. III. С. 500–522.
17. Милославский (1879в) — *Милославский П. А.* Происхождение и значение философии // Православное обозрение. 1879. Т. III. С. 232–266.
18. Милославский (1883) — *Милославский П. А.* Основания философии как специальной науки. Казань, 1883. I–IV, 443, I–II с.
19. Никанор Бровкович (1888) — *Никанор (Бровкович), архиеп.* Позитивная философия и сверхчувственное бытие. Т. III. СПб., 1888. 498 с.

Ю. Д. Смирнова, Р. Р. Фазлеева

Философия религии на пути к религиологии (рецензия на монографию М. Н. Ерьсько «Язык религии: смысл и символ (опыт онтосемантического анализа)»

УДК 2-1

DOI 10.47132/1814-5574_2021_4_286

Аннотация: В данной рецензии представлена общая характеристика фундаментального онтосемантического анализа языка религии, предпринятая российским религиоведом М. Н. Ерьсько в книге «Язык религии: смысл и символ». Автор предлагает оригинальную онтосемантическую методологию и выстраивает схему онтологического, семантического и символического дискурсов языка религии. В качестве продуктивного итога предпринятого анализа языка религии автор утверждает необходимость и значимость разработки когнитивного дискурса о религии в контексте создания религиологии как единой науки о религии.

Ключевые слова: язык религии, религиозное сознание, когнитивное религиоведение, язык, сознание, символ, смысл, семантика, исследование, когнитивизм.

Об авторах: **Юлия Дмитриевна Смирнова**

Старший преподаватель кафедры религиоведения Казанского (Приволжского) федерального университета.

E-mail: myphilosophy@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2766-7318>

Регина Ринатовна Фазлеева

Доцент кафедры религиоведения Казанского (Приволжского) федерального университета.

E-mail: ragua@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1402-8779>

Ссылка на статью: Смирнова Ю. Д., Фазлеева Р. Р. Философия религии на пути к религиологии (рецензия на монографию М. Н. Ерьсько «Язык религии: смысл и символ (опыт онтосемантического анализа)» // Христианское чтение. 2021. № 4. С. 286–295.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 4

2021

Yulia D. Smirnova, Regina R. Fazleeva

Philosophy of Religion on the Way to Religion Studies
(a Review of the Monograph by M. N. Eresko *Language of Religion: Meaning and Symbol [Experience of Ontosemantic Analysis]*)

UDC 2-1

DOI 10.47132/1814-5574_2021_4_286

Abstract: This review presents a general description of the fundamental ontosemantic analysis of the language of religion, undertaken by the Russian religious scholar M. N. Eresko in the book *The Language of Religion: Meaning and Symbol*. The author proposes an original ontosemantic methodology and builds a scheme for the ontological, semantic and symbological discourses of the language of religion. As a productive result of the undertaken analysis of the language of religion, the author asserts the necessity and importance of developing a cognitive discourse about religion in the context of creating religionology as a unified science of religion.

Keywords: language of religion, religious consciousness, cognitive religious studies, language, consciousness, symbol, meaning, semantics, research, cognitive.

About authors: Yulia Dmitrievna Smirnova

Senior Lecturer of Department of Religious Studies, Kazan (Volga) Federal University.

E-mail: myphilosophy@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2766-7318>

Regina Rinatovna Fazleeva

Associate Professor of Religious Studies, Kazan (Volga) Federal University.

E-mail: pagua@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1402-8779>

Article link: Smirnova Yu. D., Fazleeva R. R. Philosophy of Religion on the Way to Religion Studies (a Review of the Monograph by M. N. Eresko *Language of Religion: Meaning and Symbol [Experience of Ontosemantic Analysis]*). *Khristsianskoye Chteniye*, 2021, no. 4, pp. 286–295.

Данная рецензия посвящена рассмотрению онтосемантического исследования языка религии, представленного в фундаментальной монографии кандидата филологических наук, религиоведа-эксперта и когнитолога Марины Николаевны Ересько «Язык религии: смысл и символ (М.Н. Ересько. Язык религии: смысл и символ (Опыт онтосемантического анализа): монография. Тюмень: Издательство Тюменского государственного университета, 2007. 436 с.; далее цитаты из этой рецензируемой нами монографии будут сопровождены простым указанием номера страницы в круглых скобках).

Уже во «Введении» автор определяет язык религии как «способ репрезентации смыслового содержания любого явления действительности, предметного или ментального, средствами религиозной культуры во всех ее формах, что, по сути, означает религиозный способ репрезентации продуктов человеческого сознания» (здесь и далее выделено нами. — Ю. С., Р. Ф.). Язык религии анализируется как «способ онтологизации религиозного смысла посредством когнитивных механизмов религиозного символического процесса» (с. 3).

Далее подробно разъясняется актуальность исследования языка религии для религиоведения, но мы считаем, что эти пункты можно рассматривать отдельно от научных дисциплин:

1. Осмысление религии в когнитивном ключе является важным шагом на пути определения ее гносеологической природы, онтологического статуса, механизмов воспроизводства, социокультурных форм и перспектив эволюции. Самыми важными здесь являются вопросы конкретизации специфики религиозного сознания и создания инструментария и алгоритмов когнитивного изучения религии, что невозможно без «анализа смысловых структур религиозного сознания» (с. 8);

2. Кентаврическая природа современной российской религиозности, плюрализм мировоззрений приводит к необходимости решать важнейший вопрос диалога на теоретическом уровне. Появление и активное присутствие религии в публичной сфере создает новые виды и формы диалога в областях, в которых ранее она не присутствовала. Это приводит к «размыванию семантического пространства религии» и вынуждает религию вырабатывать обновленный язык общения с новыми сферами взаимодействия;

3. В ситуации увеличения количества новых религиозных движений религия (в некоторой своей части) стала использовать язык для управления психикой людей и корректировки сознания и мировоззрения, что тоже изменяет роль и значение языка религии в современном мире, а также формирует определенное его восприятие и отношение к нему;

4. Актуализация идеи реальности как гипертекста и «грамматологические упражнения со священными текстами Ж. Деррида» позволяет предположить, что «на почве языковых и текстологических штудий... развернутся серьезные мировоззренческие баталии», о чем говорит в своей статье В. Н. Порус (с. 9).

М. Н. Ересько является представителем московской школы религиоведения и, отвечая на вопрос о главном методе исследования языка религии, она выделяет когнитивный метод, который, по ее словам, позволяет понимать язык религии как «атрибутивную и модусную специфику религиозного сознания, а также закономерностей его формирования и функционирования». Категории религиозного смысла начинают работать посредством символизирующего процесса — мы получаем возможность проследить, как образуются и трансформируются смыслы, как создается и изменяется символическое наполнение языка религии. Религиозное сознание создает собственное пространство символического, и эти символы начинают жить вне этого пространства, попадая в иные сферы и обретая в них полноправную роль. Но выразить себя эти смыслы могут только в языковой форме: «смысл не живет отдельно от языка, а способом бытия смысла в языке является символ» (с. 11).

Автор подробно останавливается на вопросе эволюции когнитивной проблематики языка религии, посвящая этому значительную часть «Введения» (с. 12–20),

справедливо указывает, что современное когнитивное религиоведение находится на этапе определения себя, хотя его история и традиции насчитывают уже более 100 лет. У истоков отечественного когнитивного религиоведения стоят Д. М. Угринович и И. Н. Яблоков, они же являются отцами-основателями изучения языка религии в нашей стране.

М. Н. Ереско пишет, что ее труд «является преимущественно философским исследованием... Основу философского подхода составляют методология аналитической философии и символическая методология Э. Кассирера, а основу авторской методологии... когнитивный подход в сравнительном религиоведении, который базируется на когнитологической семантике и сравнительной символии» (с. 20). Далее утверждается, что изучение языка религии становится изучением способов бытия религиозного смысла, а символизирующий процесс и символ являются способом онтологизации, сохранения и передачи религиозных смыслов, значений и ценностей (с. 21).

Как итог, целью работы является поиск ответа на пять основных вопросов: «1. О чем говорит религия? 2. Как говорит религия? 3. Почему религия говорит именно так и именно об этом? 4. Когда заговорила религия? 5. Каким образом мы узнаем, что это говорит религия?».

Исследование состоит из двух частей, первая посвящена постановке проблематики языка религии, методологическому обоснованию и понятийному аппарату исследования, представляет собой теоретическое введение в проблему исследования — «Прологомены к когнитивному дискурсу языка религии». Вторая часть посвящена собственно анализу языка религии в различных его формах: как «способа бытия религиозного смысла» и как «субстанционального инварианта религии», а также археологии языка религии — «Семантическая и онтологическая специфика языка религии».

Первая часть начинается с постановки вопроса изучения языка религии в философии и языкознании.

Специфика отечественного религиоведения состоит в отсутствии строгой методологической базы. Исторически было сформировано два сильных подхода — религиозно-философский (В. Соловьев, Н. Лосский, свящ. П. Флоренский и др.) и научно-атеистический, и задача каждого современного исследователя — найти баланс между этими подходами: только в этом случае, пишет М. Н. Ереско, мы можем выйти на путь мирового религиоведения.

Философский взгляд на религию обращает внимание не только на задаваемые вопросы, но и на полученные ответы — в них хранится намного больше необходимой информации, чему подтверждением является приводимая цитата В. Библихина «Философия и есть язык». Вслед за ним М. Н. Ереско также признает, что проведенное ею исследование языка религии привело к похожим результатам (с. 31).

Укорененность смысла в языке влечет за собой необходимость системного анализа языка, семиотического исследования, и автор последовательно разъясняет позиции Ф. Соссюра и В. фон Гумбольдта, Ю. М. Лотмана и Н. Б. Мечковской, А. П. Забияко, Ю. Кимелева, Е. И. Аринина (с. 36–42), что, в свою очередь, позволяет рассмотреть религиоведческое отражение как совокупность многообразных значений языка религии. Подобный экскурс в историю изучения языка позволяет читателю не только освежить в памяти основные этапы ее развития, но и понять разницу между лингвофилософией и лингвофилософией языка религии. Лингвофилософия языка религии, оставаясь в границе знака и значения, сфокусирована на процессе мышления и создаваемых в этом процессе смыслах.

Когнитология понимается М. Н. Ереско как междисциплинарный проект изучения мыслительных процессов, где когнитивное религиоведение является одной из стыковых наук. Сущность когнитивного религиоведения автор заимствует у М. Шахнович, в концептуальном определении которой когнитивное религиоведение представляет собой «объяснительные теории, обнаруживающие суть религии в особенностях языка и мышления, а религиозные представления и связанное с ними

поведение человека могут быть объяснены с точки зрения когнитивных процессов, обусловленных свойствами человеческого мозга» [Шахнович, 2013, 57]. Его задачей является анализ способов складывания религиозного сознания с фокусом на сознательный и бессознательный уровни семантического и информационного пространств религии, а также аргументация структурных механизмов символизации религиозных смыслов. Из чего следует, что первичным является анализ религиозного сознания в единстве с языком религии. Использование смысла как инструмента позволяет любую науку классифицировать как когнитивную, в этом случае когнитивное религиозоведение будет являться методом компаративного религиозоведения.

Далее автор расписывает структуру когнитивного религиозоведения:

- когнитивная философия как ядро и фундирующая методология;
- когнитивная психология религии и ее основной вектор – «понимание природы религиозных представлений и переживаний, видов религиозной репрезентации и ментальной деятельности в целом» (с. 49);
- когнитивная социология изучает способ объективации общезначимых смыслов, интерпретирует продукты религиозной духовности;
- когнитивная антропология и культурология религии заняты поиском единства в ментальных различиях религиозного сознания и языка религии;
- когнитивная герменевтика толкует смыслы, заложенные в религиозном сознании и языке религии.

Автор пишет, что интегративная методология когнитивного религиозоведения может стать основой для «проекта единой науки о религии – религиологии» (с. 55). *Стратегическое направление исследования*, которое докажет вышеназванный тезис, основывается на пяти концептах:

1. язык религии изучается как компонент, опосредующий отражение реальности в религиозном сознании и создающий специфический религиозный способ восприятия действительности. Это осуществляется путем систематизации религиозных знаний в рамках когнитивного религиозоведения;

2. существует два интегратора когнитивного религиозоведения – религиоведческий и когнитологический, что позволяет говорить о создании метанауки – религиологии;

3. проблема языка религии решается как проблема атрибутивной и модусной специфики религиозного сознания, его формирования и функционирования;

4. фокус внимания сосредоточен на семантических и онтологических особенностях языка религии, т. е. религиозном сознании как смыслообразующей форме религии и религиозной жизнедеятельности;

5. когнитивный дискурс концептуализирует язык религии как «способ репрезентации и онтологизации религиозного смысла явлений и смысла бытия самой религии» (с. 69).

Гипотеза исследования состоит из трех крупных блоков:

1. Исходя их различия естественной и искусственной символики в логике Э. Кассирера, а также из идеи «двудомности идеального» В. Н. Сагатовского, М. Н. Ересью выводит двудомность и языка религии – как языка культуры и как языка религиозного сознания. Отметим, что в логике В. Н. Сагатовского основной характеристикой идеального является качество «двудомности»: «чтобы управлять порождением „второй природы“ (искусственного), идеальное бытие человека усиливает индивидуальные возможности социальными и естественными – искусственными, надприродными» [Сагатовский, 2003, 54]. Первая ипостась интерпретирует религиозные смыслы, исходя из определенной социокультурной ситуации, религиозная культура понимается как «диалог смыслов и ценностей на языке религии в профессиональной модификации». Вторая ипостась – это «смысл бытия религии на ее субстанциональном уровне, как бытие религиозного сознания» (с. 61). Во многом очевидная нам многоязыкость религии, ее мультилингвизм приводит к появлению смысловой пары «язык религии – религиозный язык», отношения между которыми Ересью выводит шестью разными формами: всеобщее, абстрактное – отдельное,

конкретное; сущность и проявление религии; субстратный и субстанциональный уровни религии; семасфера религии и религиозная семасфера; онтологизация религиозного смысла явлений и онтологизация смысла религии; форма репрезентационных процессов и содержание репрезентационных процессов (с. 62).

2. Понимание языка как явления динамического становится привычным явлением, М. Н. Ереско показывает эту динамику через бытование смысла: само смыслообразование есть процесс, бытие смысла есть развитие и изменение, выражение смысла также имеет глагольную форму. Пространство языка — это «пространство религиозного смысла, или семантическое пространство репрезентации» (с. 63), сюда входит не только знаковый и понятийный мир, но и искусство, мифология. То, что М. К. Мамардашвили называл «континентом мысли» [Мамардашвили, 1996], а Ю. М. Лотман «семантической аурой» [Лотман, 2001]. Таким образом, хронотопность языка объясняется как единство процесса и пространства, язык религии рассматривается как когнитологический процесс и семантическое пространство.

3. Э. Кассирер в «Философии символических форм» [Кассирер, 2002] выводит формулу интегральности сознания — «элемент сознания относится к целостности сознания не как экстенсивная часть к сумме частей, но как дифференциал к интегралу» [Кассирер, 2002, 21]. Говоря о языке религии, М. Н. Ереско видит проявление его интегральности в: определении онтологического статуса религии; онтологизации инвариантного смысла религии; интегральности как онтологическом основании религии.

Проявления дифференциальности языка религии: создание модусов перевода на имманентные языки; создание модусов перевода на культуризованные языки (с. 65), т. е. атрибутивная и модусная специфика языка религии обусловлена его диалектическим свойством интегральности и дифференциальности, позволяющим развести язык сущности религии и язык проявления религии (с. 69).

Начиная свое исследование, автор подробным образом останавливается на методологических возможностях и значении когнитивистского подхода к языку религии, чему посвящена Вторая глава. Мы кратко опишем его ниже.

Стратегический вектор исследования складывается следующим образом:

1. Постулируется изучение языка религии как компонента, опосредующего отражение реальности в религиозном сознании и задающего так специфически религиозный способ восприятия действительности. Это реализуется путем систематизации религиозных знаний в рамках когнитивного религиоведения.

2. Когнитивное религиоведение само по себе складывается с помощью двух элементов — религиоведческого и когнитивного — в метанауку религиологию.

3. Язык религии есть креативное свойство религиозного сознания, его специфика — проблема языка религии решается как проблема атрибутивной и модусной специфики религиозного сознания, его форм и функционирования.

4. Фокус исследователя сосредоточен на семантической и онтологической особенностях языка религии — религиозное сознание и культура представляют собой смыслообразующие формы религии и религиозной жизнедеятельности.

Симвология, в понимании М. Н. Ереско, есть методологическое учение о символизирующей специфике сознания, механизмах смыслообразования и смыслоосознания, смыслопонимания и смыслочувствования, психологического и культурного бытия смысла. В сферу ее интересов входит: учение о символе и символизирующем процессе; методологическое исследование явлений как способов бытия смысла с учетом специфики символического процесса; дискурс когнитологии, междисциплинарная область, где символ — это предмет и инструмент познания; экспликация явления как системы символов; характеристика явления как продукта символизирующего процесса.

Вопрос о месте символогии в религиозном сознании поставил М. Угринович, он также отстаивал актуальность символического подхода в изучении религии. Также этим вопросом занимались: И. Н. Яблоков, В. И. Гараджа, М. Г. Писманик,

А. П. Забияко, М. М. Шахнович и Е. И. Аринин. Символический подход объединяет в себе эвристическую инструментальную методологию, базовые принципы компаративистики, когнитивный угол зрения, — все это делает символ посредником, открывающим достижения науки и религиозной культуры друг другу, что, в свою очередь, дает возможность для диалога между ними.

В качестве потенциала символического религиоведения М. Н. Ересью указывается:

1. «синтез субъективного и интерсубъективного измерения религии»;
2. «систематизацию междисциплинарных знаний о религии на основе религиозного символического процесса»;
3. «экспликацию сущностного единства религиозной и светской культур» (с. 111).

Именно симвология, по мнению автора, может решить две важнейшие проблемы религиоведения: антиномизм и плюрализм, о которых мы говорили выше.

Разъяснив суть символического религиоведения, перейдем к когнитивной методологии — *онтосемантике*. Своей задачей автор видит «исследование закономерностей и специфики работы когнитивных механизмов семантического пространства религии», понимаемого как «смысловой универсум, постоянно взаимодействующий с индивидуальным, интеллектуальным миром человека» (с. 116).

Для сокращения объемов исследуемого поля и проведения границ дискурса М. Н. Ересью детально прописывает философский аспект онтосемантики.

Итак, онтосемантика является «усилением» в бытии семантического подхода: получение определенности религиозного смысла через его онтологизацию как способа бытия смысла, достижение определенности религиозного сознания и определенности смысла бытия через онтологизацию языка религии; достижение экспликации предмета языка религии как жизнеутверждающего смысла через ре-онтологизацию объекта языка религии как гипостазирующего, сакрализованного смысла.

Ответ на вопрос «как мы определяем, что говорит религия?» ставит перед нами два вопроса — семантический и онтологический. В конечном счете, можно сказать, проблема языка религии предстает как проблема способа онтологизация религиозного смысла и бытия смысла религии. В истории русской философской мысли вопрос онтологизации языка разрабатывался такими философами, как А. Ф. Лосев, С. Н. Булгаков и свящ. П. Флоренский, и понимался как вопрос философии имени. М. Н. Ересью подробно останавливается на позиции Э. Кассирера, а затем А. Менегетти и, наконец, П. Рикера (в анализе идей которого проявляется и позиция автора):

1. Лингвистика замыкает язык в своем пространстве и закрывает путь к познанию смысла. Только совмещение герменевтики и феноменологического метода позволяет акцентировать внимание на «символической природе религиозного языка» (с. 124);

2. Язык требует онтологического анализа, лингвистический анализ возводит язык в Абсолют и не позволяет выйти к бытию. Герменевтический круг вписывает онтологию понимания в методологию интерпретации;

3. П. Рикер соединяет онтологию с семантикой, а феноменологию с рефлексией, соединяя многозначные значения с самопознанием. Промежуточное положение здесь занимает рефлексия как связь между пониманием знаков и самопониманием, что нивелирует временной разрыв между интерпретатором и прошлыми культурами. Это позволяет присвоить смысл (с. 126);

4. Семантика имеет только то, что внутри нее, — это М. Н. Ересью называет главным вызовом феноменологии. Для нее язык равен посреднику между «я» и реальностью, «роль языка заключается в том, чтобы говорить о чем-то; благодаря этому язык вырывается из того, о чем он говорит и превосходит себя и обосновывает себя благодаря интенциональному движению отсылки» (с. 127);

5. Вслед за П. Рикером М. Н. Ересью признает невозможность функционирования языка в «однозначных значениях» [Рикер, 2008, 115], и признает необходимым говорить о ломке второго смысла, которая трансцендентальна по своей сути.

Далее автор поясняет, в чем состоит необходимость онтологической прививки: «достижение определенности смысла через его онтологизацию в символе как способа бытия», «достижение определенности религиозного сознания и определенности смысла бытия религии через онтологизацию языка религии», «достижение экспликации предмета языка религии как жизнеутверждающего смысла через ре-онтологизацию объекта языка религии» (с. 129).

Вышеуказанные особенности онтосемантики языка религии и становятся основой для анализа следующей цепи понятий, вводимых М. Н. Ерьско в рассматриваемом исследовании, а именно: *семасферы* и *символосферы* религиозного языка.

С точки зрения автора, семасфера конструирует язык религии в качестве пространства семантических возможностей религиозного сознания. В этом случае главными признаками религиозного смысла становятся амбивалентность и дихотомичность. Именно такой подход создает уникальный способ бытия сакрализованного смысла в языке религии. Символосфера языка религии, благодаря когнитивным возможностям символа, обеспечивает роль посредника между предметным и сверх-предметным мирами (с. 282). Именно в символе, в логике автора исследования, способ бытия смысла отождествляется с самим смыслом. Таким образом, символ в языке религии становится тем самым сакральным объектом, который он представляет. Иными словами, символосфера языка религии превращает *семантику* религиозных объектов в их *онтологию* (с. 283).

Дальнейший анализ закономерностей онтологизации религиозного смысла в языке религии приводит автора к следующим выводам. Во-первых, язык религии превращает религиозную семасферу в символосферу, внутри которой бинарная оппозиция сакрального/профанного опосредуется через третий мир — мир религиозных символов. Это утверждение порождает идею о том, что язык религии является субстанциональной основой, сущностной характеристикой религии. Во-вторых, вводимая М. Н. Ерьско концепция «релевантности религиозного смысла» (с. 278) с необходимостью предполагает три фундаментальных инверсии, производимых в контексте языка религии: 1. инверсия субъективного и канонического (абсолютного) смысла; 2. инверсия смысл-объекта и смысл-предмета, внутри которой предметный смысл трансформируется в объект религиозной веры; 3. инверсия смысла бытия в триедином мире, где «диалектика природного и человеческого миров превращается в триалектику (*религиозный проект жизни*)» (с. 281). В конечном итоге автор приходит к одному из самых существенных выводов своего исследования — к утверждению о том, то любой смысл на языке религии становится сакрализованным и гипостазированным в силу того, что сам язык религии не дает смыслу быть другим (с. 284).

В Главе 5 М. Н. Ерьско анализирует язык религии как субстанциональный инвариант религии, последовательно раскрывая архитектонику, механику и функции религиозного языка. В самом общем виде изложенные автором идеи можно представить в виде следующих утверждений.

Во-первых, субстанциональный инвариант религиозного смысла воплощается в семантике победы жизни над смертью, которая сводится к религиозному проекту жизни в триедином сакрализованном мире. В качестве непосредственного содержания указанного инварианта автор рассматривает такие конструкты, как:

1. сакральное (здесь автор опирается на анализ сакрального в понимании Э. Кассирера, И. Н. Яблокова, А. П. Забияко);
2. семантика жизнеутверждения и смерти (исследуются концепции К. Г. Юнга, М. Элиаде, Р. Беллы);
3. идея спасения (в данном контексте автор обращается к эсхатологическим идеям Э. Кассирера и Э. Трельча) (с. 324–335);

Во-вторых, архитектоника языка религии представляется автором следующим образом: диссонанс (бинарность человеческого/сверхчеловеческого) — точка копуляции (соединения) — апперцепция (сравнение) — установка-фильтр — копулятивный

отбор-фиксация — символизирование (первичная объективация) — осмысление — символизация (вторичная объективация) — конденсация — символ-интерпретация — освоение (субъективация). В данном контексте в качестве основных источников своей схемы автор использует концепции представителей когнитивной культурологии и социальной психологии К. Юнга, Э. Фромма, А. Менегетти, П. Буайе, отечественных ученых Д. Н. Узнадзе, Д. М. Угриновича, Л. С. Выготского, Ю. М. Лотмана и др. Следуя логике автора, на основе такой схематизации можно выявлять последовательность действия копулятивных механизмов как любого модуса языка религии, так и его любого элемента и признака (с. 285–346).

В-третьих, по мнению М. Н. Ересько, все когнитивные и социальные функции религии реализуются посредством полифункционального языка религии, в котором выделяются: сакрализирующая (упорядочивающая) функция, экспрессивно-суггестивная функция, регулятивная, коммуникативная, легитимирующая и мнемоническая функции (с. 348–356).

В заключительной Главе 6 автор описывает археологию языка религии, которая в его логике выстраивается как закономерный путь порождения религиозных смыслов от универсальных «символов жизни» (культурные архетипы «вечных истин») к когнитивному прорыву в триалектику миров (человек — символ — Бог) и формированию «религиозного проекта жизни» в мире сакрального, который естественным образом реализуется в языке религии.

В данном контексте своего исследования М. Н. Ересько подробно рассматривает особенности генезиса и эволюции символосферы, ее динамику от мифа к символу; генезис инвариантного смысла внутри религиозного сознания и способы репрезентации этого инварианта в языке религии; специфику закономерностей развития религиозной символосферы. Особое внимание автор уделяет религиозным языкам в социокультурном процессе, анализируя три основных вопроса: языки религиозной культуры, языки религиозной личности и модусы перевода языка религии (с. 383–406).

Описывая вышеуказанные особенности становления символосферы, автор приходит к утверждению о том, что археология языка религии предполагает три этапа обретения человеком жизненного смысла: 1. этап зарождения смысла и символа в языке мифа; 2. этап обретения смысла через триалектическое соединение миров в языке религии; 3. этап обретения смысла через разделение миров в языке секулярной культуры. Обоснование универсальности и смыслового единства языка религиозных культур приводит М. Н. Ересько к значимому и актуальному для современного общества выводу о том, что именно это качество единства смыслов языка религий утверждает возможность их толерантного взаимодействия и взаимопонимания.

В Заключении своего фундаментального исследования М. Н. Ересько очерчивает определенные перспективы онтосемантического исследования языка религии. Указывая на такие направления будущего исследования, как экспериментальная онтосемантика, идентификационная критериология, разработка когнитивных методик противостояния манипуляциям сознанием через религиозный язык, автор отмечает возможность становления проекта «диалогового религиоведения» в качестве когнитивного религиоведческого дискурса, сфокусированного на мировоззренческой толерантности и парадигме плюрализма мнений в религиоведении.

В конечном итоге автор снова утверждает необходимость и значимость разработки когнитивного дискурса о религии в контексте создания религиологии как единой науки о религии (с. 418).

Источники и литература

1. Ересько (2007) — *Ересько М. Н.* Язык религии: смысл и символ (Опыт онтосемантического анализа): монография. Тюмень: Изд-во Тюменского государственного университета, 2007. 436 с.
2. Кассирер (2002) — *Кассирер Э.* Философия символических форм. Т. 1: Язык. М.; СПб.: Университетская книга, 2002.
3. Лотман (2001) — *Лотман Ю. М.* Семиосфера. СПб.: Искусство-СПб, 2001.
4. Мамардашвили (1996) — *Мамардашвили М. К.* Необходимость себя: Лекции. Статьи. Философские заметки / Под общ. ред. Ю. П. Сенокосова. М.: Лабиринт, 1996.
5. Рикер (2008) — *Рикер П.* Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. М.: Академический Проект, 2008. 695 с.
6. Сагатовский (2003) — *Сагатовский В. Н.* Бытие идеального. СПб.: Изд-во Петрополис, 2003.
7. Шахнович (2013) — *Шахнович М. М.* Когнитивная наука и исследования религии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2013. № 3. С. 32–62.

Митрополит Климент (Капалин)

Преподобный Герман Аляскинский и правители Российско-американской компании

УДК 271.2:2-76+94(798)

DOI 10.47132/1814-5574_2021_4_296

Аннотация: В сентябре 1794 г. на остров Кадьяк прибыла Первая духовная миссия. У членов миссии в первое время были сложные отношения с руководством РАК на Аляске. В 1799 г., возвращаясь из Иркутска после епископской хиротонии, погиб при кораблекрушении глава миссии епископ Иоасаф (Болотов). В 1804 г. Синод в составе Первой кругосветной экспедиции для изучения дел миссии на Аляске направляет иеромонаха Гедеона (Федотова). Он застал состояние конфликта между членами духовной миссии и правителем Аляски А. А. Барановым. Отплывая в Петербург, иеромонах Гедеон назначил главой миссии монаха Германа. Всего монах Герман пробыл на Аляске 42 года, и за это время там сменилось семь правителей, начиная с А. А. Баранова. Какие были у него отношения с главными правителями РАК на Аляске, исследуется в данной статье.

Ключевые слова: преподобный Герман (Попов), Аляска, Первая духовная миссия, правители Российско-Американской компании, А. А. Баранов.

Об авторе: **Митрополит Калужский и Боровский Климент (Капалин Герман Михайлович)** Кандидат богословия, доктор исторических наук, Председатель Издательского Совета Русской Православной Церкви, ректор Калужской духовной семинарии.

E-mail: mit.kliment@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9148-663X>

Ссылка на статью: Климент (Капалин), митр. Преподобный Герман Аляскинский и правители Российско-американской компании // Христианское чтение. 2021. № 4. С. 296–304.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 4

2021

Metropolitan Kliment (Kapalin)

St. Herman of Alaska
and the Leaders of the Russian-American Company

UDC 271.2:2-76+94(798)

DOI 10.47132/1814-5574_2021_4_296

Abstract: In September 1794, the First Ecclesiastic Mission arrived on Kodiak Island. At first, the members of the mission had a difficult relationship with the leadership of the RAC in Alaska. In 1799, returning from Irkutsk after episcopal consecration, the head of the mission, Bishop Joasaph (Bolotov), died in a shipwreck. In 1804, the Synod sent Hieromonk Gideon (Fedotov) as part of the first round-the-world expedition to study the affairs of the mission in Alaska. He found a state of conflict between members of the ecclesiastical mission and the governor of Alaska A. A. Baranov. Sailing to St. Petersburg, Hieromonk Gideon appointed the monk Herman to head the mission. In total, the monk Herman stayed in Alaska for 42 years, and during this time there were seven leaders, starting with A. A. Baranov. His relationship with the main leaders of the RAC in Alaska is explored in this article.

Keywords: Saint Herman (Popov), Alaska, First Ecclesiastic Mission, leaders of the Russian-American Company, A. A. Baranov.

About the author: **Kliment (Kapalin German Mikhailovich), Metropolitan of Kaluga and Borovsk** Candidate of Theology, Doctor of Historical Sciences, Chairman of the Publishing Council of the Russian Orthodox Church, Rector of Kaluga Theological Seminary.

E-mail: mit.kliment@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9148-663X>

Article link: Kliment (Kapalin), Metropolitan. St. Herman of Alaska and the Leaders of the Russian-American Company. *Khristianskoye Chteniye*, 2021, no. 4, pp. 296–304.

В юбилейный 280-летний год Второй Камчатской экспедиции и 270-летний год со дня рождения преподобного Германа Аляскинского актуально звучит вопрос о взаимодействии духовной и светской составляющих в созидании Русской Америки. Во многих аспектах данная проблема раскрывается в отношениях ее главных правителей и преподобного Германа (Попова). За 42 года его пребывания на Аляске сменилось семь правителей, от А. А. Баранова до И. А. Купреянова.

Источниками для исследования вопроса служат официальные документы, многие из которых опубликованы [Российско-американская компания, 2005], а также материалы частной переписки и воспоминания очевидцев. Из вторых интерес представляют, прежде всего, письма первых миссионеров, опубликованные на страницах журнала «Американский Православный Вестник» (АПВ) [Из архива Кадыякской церкви, 1899; Насколько писем, 1900], воспоминания о преподобном Германе Ф. П. Врангеля [Врангель, 1979], а также книга об истории Первой духовной миссии, изданная Валаамским монастырем к ее столетию [Очерк из истории, 1894]. Монастырем целенаправленно собирались письма и воспоминания о старце Германе, которые были помещены в приложении к книге. Данная тема фрагментарно присутствует в научных исследованиях, посвященных русскому освоению территории Северной Америки [Петров, 1999] и непосредственно жизни прп. Германа [Корсун, 2005].

Первый из правителей Русской Америки Александр Андреевич Баранов встретил миссионеров, когда они прибыли на остров Кадыяк 24 сентября 1794 г. В отличие от всех остальных главных правителей, Баранов происходил из купеческого сословия и дольше всех пробыл на Аляске (1790–1818). Там он начал свою деятельность в должности управляющего поселениями частной купеческой компании Голикова-Шелихова за 9 лет до образования монопольной Российско-Американской компании (РАК). После создания этого полугосударственного учреждения Баранов единолично управлял российскими владениями в Америке как светский чиновник, получив в 1804 г. чин коллежского советника. На его долю выпало немало трудных испытаний, обусловленных закреплением русских на новых территориях и конкурентной борьбой частных промысловых компаний за места пушного промысла и торговли с автохтонами. Такие обстоятельства требовали от правителя решительности, предприимчивости, бесстрашия. Баранов был самоотверженным и бескорыстным, но крайне авторитарным руководителем. Признавая необходимость в священнике в этом далеком крае, он ожидал от особы духовного звания укрепления своего авторитета среди туземцев и русских промышленников.

Прибывшие на Аляску миссионеры получили от священноначалия и правительства несколько иные инструкции, ставившие их в обособленное от Баранова положение. Безусловно, первоственной задачей миссионеров была христианская проповедь среди язычников, населявших новые земли, а также, в меньшей мере, духовное окормление и нравственное воспитание проживавших там христиан, будь то прибывшие из России промышленники, их дети от межэтнических браков или крещенные из язычества аборигены. Но вместе с тем на Аляске, где отсутствовали государственные органы власти, глава миссии был уполномочен осуществлять надзор за деятельностью русского купечества и о грубых нарушениях закона и других вопросах государственной важности сообщать в столицу.

Возглавлявший миссию архим. Иоасаф (Болотов), отбывая для посвящения в сан епископа в Иркутск в 1798 г., поручил монаху Герману заведовать экономической частью, т. е. имуществом и материальным обеспечением миссии. После гибели еп. Иоасафа в 1799 г. на обратном пути к острову Кадыяк в отношениях миссионеров и главного правителя Баранова имел место открытый конфликт по причине непонимания целей и задач друг друга. Действия миссионеров по защите притесняемых автохтонов главный правитель расценивал как стремление подорвать его авторитет и как угрозу мятежа. Конфликт был урегулирован во время трехлетнего пребывания на Аляске участника Первой кругосветной экспедиции иеромонаха Гедеона (Федотова). Отправляясь в столицу в 1807 г., главой миссии он назначил монаха Германа

(Попова), будущего преподобного. Не имевший священного сана монах Герман представлял перед А. А. Барановым интересы православия и бесправного населения Русской Америки на протяжении более 10 лет.

Для характеристики их взаимоотношений интерес представляет письмо прп. Германа, адресованное главному правителю в 1809 г. В то время Баранов прочно обосновался на землях тлинкитов и перенес столицу Русской Америки в Новоархангельск, основанный им на острове Ситка (совр. остров Баранов). Монах Герман сообщал о жизни на Кадьяке в отсутствие Баранова. В доме главного правителя действовала школа, среди учеников которой был его сын Антипатр Александрович. В ноябре было совершено крещение сына креола Христофора Прянишникова. Восприимниками стали Леонтий Андреянович [Гагемейстер] и «Арина Александровна» — очевидно, четырехлетняя дочь Баранова Ирина, имя которой прп. Герман указывал неточно и в других письмах [Очерк из истории, 1894, 168].

Также преподобный передавал новость о крещении «Медновского тай[о]на», которому было дано имя Александр в честь крестного отца, коим заочно нарекли Баранова. Поздравляя с «новым сыном», монах Герман просил беречь его «и всех той страны обитателей отечески любить и благодетельствовать» [Несколько писем, 1900, 126]. Из этого следует, что духовная миссия по-прежнему способствовала установлению мирных отношений с автохтонами, объясняя им христианские понятия и нормы жизни, начиная с вождей и членов их семей. К таковым относился «медновский тойон» — вождь индейцев агна.

Факт, отраженный в этом же письме, характеризует отношения Баранова и монаха Германа с новой стороны. Преподобный благодарит главного правителя за угощения (мед, орехи, пшеницу, чеснок и лук), полученные от него с двумя «посланиями». Смысл посланий выясняется из ответа на них. Преподобный, при всей его «к сиротам любви», дает отказ от предложенных ему обязательств «не по мере сил»: «Всеусердно желал бы служить, но свойство к беспечалию и природна к уединению склонность [служит] великим тому препятствием, поелику желающему поучиться чему нибудь из невещественных необходимо нужно избегать века сего попечений[:] посему и никак невозможно выполнить того обязательства хотя б и желал» [Несколько писем, 1900, 126]. На основании этого отказа можно предположить, что главный правитель предлагал монаху Герману переехать в новую столицу и взять на себя духовное окормление ее жителей, а также попечение о приюте или школе в Новоархангельске. Но тот отказался от предложения А. А. Баранова, выбрав путь созерцания и аскезы, чтобы оказывать молитвенную помощь этому краю. Впоследствии он все же устроил вблизи места своего молитвенного уединения на острове Еловый приют для сирот, убедившись, что, кроме него, никто не может о них позаботиться.

Как известно, прп. Герман не упускал возможности сказать несколько слов на пользу души. На этот раз он адресует их главному правителю. «Ужасное ваше приключение сильно побуждает разуметь окружающие нас беды и опасности, от коих Промысл Божий нас хранит, сколько принуждает признать нам свою немощь и бессилие... напоминает нам и от какого отца имеем бытие то искалиб небеснаго своего отечества и вечного нашего наследия». В приписке к письму прп. Герман выражает заботу о судьбе матери Христофора [Прянишникова]. Узнав о том, что она овдовела, он просит, если она снова не вышла замуж, то «возвратить ее на Кадьяк к сыну» [Несколько писем, 1900, 126].

Таким образом, данное письмо свидетельствует не только о нормализации отношений А. А. Баранова и прп. Германа, но и о некотором взаимном расположении, в пользу которого говорят подарки и приглашение, поступившие от Баранова, а также неофициальный стиль письма, включающий духовные наставления. Можно утверждать, что нормализации отношений с главным правителем способствовали не только сообщения иером. Гедеоном и камергера Н. П. Резанова об изменении отношения царского правительства к российским владениям в Америке, когда управление ими было

полностью вверено монопольной Российско-американской компании (далее — РАК), главным представителем которой на Аляске был А. А. Баранов. Так что задание контролировать правомочность и справедливость действий промышленников утратило свою актуальность.

В большей мере, как представляется, в глазах главы миссии сыграла роль другая причина. После получения известия о смерти жены А. А. Баранова, которая скончалась на его родине в Каргополе в 1806 г., главный правитель обвенчался со своей туземной женой Анной. Дочь кадьякского тойона, она была в числе аманатов (заложников), находившихся у Баранова. Будучи одарена умом и любознательностью, она быстро выучила русский язык, грамоту и счет, и официально проживала в доме главного правителя как его экономка. Глава миссии архим. Иоасаф и другие миссионеры прямо указывали на незаконное сожителство с нею Баранова как камень преткновения в христианской проповеди среди автохтонов. В их языке еще не были найдены те понятия, опираясь на которые, можно было донести до них глубину христианского вероучения. Миссионеры были вынуждены ограничиться только элементарными сведениями о православной вере и крестили язычников, если они соглашались вместо привычной и статусной для них полигамии хранить супружескую верность единственной жене, брак с которой благословляла Церковь в таинстве Венчания. Но на примере главного правителя Баранова автохтоны усматривали необязательность этого требования миссионеров, что было одним из существенных препятствий в укреплении среди них христианской веры и нравственности. С того момента, когда Баранов был обвенчан, это препятствие было устранено.

Монах Герман с уважением относился к туземной жене А. А. Баранова, подчеркивая ее религиозность: «Анну Григорьевну весьма я хвалю из многих поступков кажется неглупа весьма[,] аособливо приотъезде никто ее не учил сама просила служить обедню [т. е. Литургию] (и) молебен исповедывалась і совсеми домашними и причащалась святых тайн[.] Благоразумному сему поступку мы весьма подивились» [Из архива Кадьякской церкви, 1899, 468]. После смерти Баранова по ходатайству прп. Германа Анне Григорьевне была назначена пенсия (см.: [Корсун, 2005, 125–126]).

Сменивший Баранова капитан Гагемейстер (был главным правителем меньше года в 1818 г.) и его преемник капитан Яновский прослужили на Аляске в должности главного правителя непродолжительное время. Но оба испытали на себе убедительность духовных увещаний прп. Германа.

Капитан Людвиг фон Гагемейстер (по документам РАК и в обращении к нему русских — Леонтий Андрианович) был родом из балтийских немцев и по вероисповеданию лютеранин. С монахом Германом он познакомился задолго до своего назначения главным правителем. Зимы 1807–1808 и 1809–1810 гг. он провел на острове Кадьяк во время вынужденной стоянки там шлюпа «Нева», который находился под его, Гагемейстера, командованием. Общение с прп. Германом изменило его отношение к вере, и он присоединился к Православной Церкви через миропомазание.

Интересно отметить, что помимо духовных вопросов монах Герман разъяснял 30-летнему капитану обоснованность планов А. А. Баранова по созданию русского поселения на юге, в Калифорнии. Об этом упоминает сам преподобный в письме, черновик которого сохранился без указания адресата и даты, но по косвенным указаниям можно утверждать, что оно написано в 1810 г. А. А. Баранову. В письме прп. Герман сообщает, что уговорил Леонтия Андриановича идти на шлюпе «Нева» в Калифорнию. Вместе с тем и работникам компании начальни духовной миссии «объяснял невыгоды бегства учиненного вкалифорнии (*зачеркнуто* «от промышленных») сравнивая спревеликими выгодами кто заселится втех местах иверен будет отечеству, і многіе накрепко уверяли меня всвоем постоянстве» [Из архива Кадьякской церкви, 1899, 468]. Гагемейстер даже задержал свое отбытие на «Неве» из Кадьяка до 10 апреля в ожидании главного правителя, с готовностью исполнить такое его распоряжение, «но неслучилось» — Баранов не прибыл на Кадьяк. Как известно, селение Росс в Калифорнии было основано двумя годами позже, в 1812 г.

В следующий раз Гагемейстер прибыл в Русскую Америку осенью 1817 г., а в январе 1818-го объявил Баранову предписание об отстранении его от должности главного правителя, о чем Баранов неоднократно просил, ссылаясь на свои годы. Завершив передачу управления осенью того же года, Гагемейстер сдал все дела капитану Семёну Яновскому — третьему главному правителю Русской Америки. По воспоминаниям последнего, прп. Герман предсказал Гагемейстеру вдовство и предостерегал его от вступления во второй брак с лютеранкой, дабы не потерять связь с православием. Он дал обещание, но когда в 1827 г. у него скончалась жена [Фамильное древо Гагемейстеров; 2, р. 14], он пренебрег советом старца. Осенью 1829 г. Гагемейстер в третий раз посетил Русскую Америку, пробыв всего лишь 10 дней в Новоархангельске, и не встречался с прп. Германом. Спустя четыре года, в ходе подготовки к новой, четвертой своей кругосветной экспедиции, 53-летний Гагемейстер внезапно умер без напутствия — исповеди и причастия [Очерк из истории, 1894, 138]. Его дочери Надежде от второго брака исполнилось всего лишь семь месяцев. Осиротели и два его сына: Михаил, 11 лет, от первого брака и Александр, двух лет, — от второго.

Семён Иванович Яновский (1818–1820), по его свидетельству, до знакомства с монахом Германом был деистом и далеким от Церкви человеком. Став главным правителем Русской Америки, он рапортовал в столицу о необходимости реорганизовать духовную миссию на Кадьяке, но, как он сам признал впоследствии, «сии заключения основаны были на одних слухах» [Российско-американская компания, 2005, 77]. После личного знакомства с монахом Германом под влиянием содержательных бесед с ним, его доброжелательности и самоотверженной заинтересованности в спасении души молодого капитана, Яновский стал православным христианином не только по имени [Климент Капалин, 2009, 88; Saint Herman of Alaska, 2009, 13–14]. И в дальнейшем главный правитель со своими внутренними сомнениями обращался к прп. Герману, о чем свидетельствует их переписка. Так, летом 1820 г. старец писал Яновскому, что «истинного христианина делают вера и любовь ко Христу, грехи наши нимало христианству не препятствуют по слову — самого Спасителя, Он изволил сказать, не праведный приидох призвати но грешныя спасти» [Очерк из истории, 1894, 146].

Как и с Гагемейстером, темой общения монаха Германа с С. И. Яновским были не только вопросы веры. В первом же письме преподобного Германа [Очерк из истории, 1894, 150–152], которое было написано еще до их личной встречи, центральной выступает просьба о помощи нуждающимся и защита обижаемых жителей Русской Америки. При этом сам монах был примером деятельной заботы о местных жителях, особенно во время эпидемии, разразившейся в Павловской Гавани на острове Кадьяк зимой 1819–1820 гг. И в письме Яновскому от 20 июня 1820 г. прп. Герман впервые сообщает о создании на острове Еловом приюта для сирот, оставшихся после зимней эпидемии на Кадьяке [Очерк из истории, 1894, 147–148].

Тем временем, возвращаясь в Ситку, Семён Яновский сообщал в Главное правление РАК, что исключительно по злым наветам стал «виновником... опрометчивого и легковерного заключения, клонящегося к оскорблению такого почтенного духовного общества» [Российско-американская компания, 2005, 77]. Выступив в защиту трех оставшихся на Кадьяке монахов, Яновский предложил увеличить назначенное его предшественником содержание, и вместо 200 выплачивать им по 350 руб., наравне с русскими промышленниками. При этом он подчеркивал, что данное предложение — это исключительно его инициатива, а миссионеры «не приносили мне жалобы и никаких требований для себя» [Российско-американская компания, 2005, 78].

Недолгих два года прослужил С. И. Яновский главным правителем Русской Америки. Покидая ее, он, подобно Гагемейстеру, не принял во внимание совет прп. Германа и увез в Россию свою молодую жену — дочь Баранова Ирину, которая родилась на Аляске. Только овдовев, он вспомнил о предостережении старца, что расставание с родиной будет для нее губительным.

До конца своей жизни Яновский сохранял благодарную память о преподобном Германе и оставил нам его портрет, который со слов отца нарисовала его дочь

послушница Елизавета [Очерк из истории, 1894, 16–161]. Довольно красноречиво свидетельствует о семенах веры, насажденных старцем Германом в душе этого главного правителя, приехавшего на Аляску вольнодумцем, а уехавшего верующим человеком, тот факт, что сам Яновский и его дети завершили свой земной путь в монашеском чине.

Из следующих правителей Русской Америки, с которыми общался прп. Герман, двое — Матвей Иванович Муравьев (1820–1825) и барон Фердинанд фон Врангель (1830–1835) — познакомились с ним задолго до вступления в эту должность, когда в 1818 г. они совершали плавание на бриге «Камчатка» под командованием Василия Михайловича Головнина. Целью его пребывания в Русской Америке была ревизионная проверка после смены А. А. Баранова. Оба офицера были молодыми людьми, получившими блестящее образование, но старец Герман «был умен духовною мудростью» [Очерк из истории, 1894, 138]. По словам Головнина, среди 25 лучших офицеров, выбранных из всего российского флота, «сидел небольшого роста, в ветхой одежде, неученный простой монах; который всех их закидал вопросами, поставил их в тупик; они не знали что отвечать! ...мы были безответны». И когда недоуменное внимание всех офицеров было обращено только на него, прп. Герман привел всех к мысли о необходимости «для нашего блага, для нашего счастья... стараться любить Бога превыше всего и исполнять Его заповеди» [Очерк из истории, 1894, 139]. Не вызывает сомнений, что беседа с духоносным монахом осталась в памяти офицеров. Свидетельством тому служат то уважение и полное доверие, которое они выражали прп. Герману, когда были главными правителями заокеанских владений России.

Довольно показателен тот факт, что Матвей Иванович Муравьев вскоре по вступлении в должность главного правителя направил старцу Герману приобретенные на пожертвования ткани с просьбой раздать их по своему усмотрению нуждающимся: «прошу вас, располагайте ими по вашей совести и доброту сердцу, помогите бедным, которых никому так не известны, как вам... А нас не оставьте вашим благословением» [Российско-американская компания, 2005, 97]. Подобное происходило неоднократно. Кроме вещей Муравьев направлял на Кадьяк экземпляры Священного Писания. Одновременно Кадьякской конторе были даны предписания не требовать от монаха Германа никаких отчетов за распоряжение пожертвованиями и оказывать миссионерам помощь [Петров, 1999, 354].

Собираясь в путешествие с целью обзора русских поселений, М. И. Муравьев писал монаху Герману: «Весною я непременно буду на Кадьяке, и тогда, достопочтенный отец, я надеюсь отдать Вам отчет в моих поспешествованиях и воспользоваться вашими советами» (цит. по: [Петров, 1999, 354]). По итогам посещения Кадьякского архипелага главный правитель рапортовал Главному управлению РАК о необходимости «усилить религиозное просвещение среди местных жителей, которые особенно уважали монахов Афанасия и Германа» [Петров, 1999, 361].

Барон Фердинанд Петрович Врангель застал почти последние годы жизни прп. Германа. К тому времени немощный и почти ослепший старец постоянно жил на соседнем с Кадьяком острове Еловый, где он основал скит Новый Валаам. Врангель официально закрепил это название за местом подвигов преподобного. В распоряжении главного правителя по этому вопросу прямо указывалось, что «хозяйственное заведение отца Германа на Еловом острове может быть разсадником огородного хозяйства для всего Кадьяка, скажу более — не токмо хозяйства, но и очищения нравов» [Российско-американская компания, 2005, 247]. Этим распоряжением Кадьякской конторе РАК предписывалось построить на острове часовню за счет компании, а также «всеми мерами вспомоществовать благоустройению заведения и удовлетворять полезныя и не противузаконныя требования отца Германа» [Российско-американская компания, 2005, 247].

Впоследствии в своих воспоминаниях, дополнивших «Записки о Русской Америке» К. Т. Хлебникова, Врангель писал про прп. Германа, что «благочестием и умом он перед всеми отличался и в самом деле управлял миссией, будучи простым

монахом. <...> И поныне может служить примером трудолюбия, благочестия и строгой нравственности» [Врангель, 1979, 244]. Необходимо заметить, что именно воспоминания барона Ф. П. Врангеля о происхождении и юности прп. Германа [Врангель, 1979, 244], положенные в основу поисков, привели С. А. Корсуна к определению места его рождения и фамилии, долгое время оставшейся неизвестной [Корсун, 2005, 6–7].

В отличие от своих предшественников, Ф. П. Врангель проявил полное послушание старцу, когда тот попросил главного правителя написать под диктовку письмо, ничего не добавляя от себя. После того как преподобный выслушал получившийся текст, он поблагодарил его и сказал: «За верный труд Ф. П.: поздравляю вас с Адмиральским чином» [Очерк из истории, 1894, 175]. Этими словами старца «барон был сильно поражен» [Saint Herman of Alaska, 2009, 19]. Так старец скрыл свою прозорливость. Его предсказание сбылось, когда Врангель вернулся из Русской Америки в столицу.

Его преемник Иван Антонович Купреянов (1835–1849) стал последним из правителей Русской Америки, который застал в живых старца Германа. Из двух писем Купреянова, написанных в 1836 г., 3 марта и 16 октября, начинающихся обращением «Благочестивый Отец Герман!», можно убедиться, с каким почтением И. А. Купреянов относился к преподобному. «Исполненный совершенным уважением к долговременной, полезной и Богоугодной жизни Вашей в Колониях, долгом себе поставляю свидетельствовать Вам сие и прошу Бога о продолжении дней Ваших, а Вас не забывать в молитвах Ваших и меня, дабы благословил Господь и направил занятия мои для блага Колоний. Равно рекомендую Вам жену мою, Юлию Ивановну, и новорожденного у нас сына Якова. Весьма желаю и вскоре надеюсь увидеть Вас лично, принять благословение Ваше. Не откажите мне, святой Отец, в случае какой-нибудь надобности откровенно написать ко мне» (цит. по: [Корсун, 2005, 125]).

Купреянов посетил Кадык летом 1836 г. и прибыл на остров Еловый, чтобы лично встретиться с прп. Германом. Тогда же по просьбе старца смотрителем часовни на острове Еловый Купреянов назначил промышленника Рюппе [Российско-американская компания, 2005, 347]. По воспоминаниям очевидца, спустя 70 лет на острове Еловом проживал «старик Рюппе», который ухаживал за могилой прп. Германа. Очевидно, это был один из потомков того самого служителя, которого И. А. Купреянов назначил смотрителем часовни по просьбе старца Германа за несколько месяцев до его праведной кончины.

Как главный правитель, И. А. Купреянов официально засвидетельствовал точную дату преставления святого — 15 ноября 1836 г. (подр. см.: [Климент Капалин, 2009, 96]). В предписании правителя от 16 мая 1837 г. «об исполнении духовного завещания отца Германа и сохранении заведения, учрежденного им на Новом Валааме» Кадыкской конторе было поручено «озаботиться, чтобы в сем богоугодном заведении все шло порядком, учрежденным покойным Германом, о чем контора имеет от времени до времени мне доносить» [Российско-американская компания, 2005, 347].

Таким образом, распоряжения главных правителей Русской Америки, их письма и воспоминания свидетельствуют, что с годами их уважение к монаху Герману все более росло и укреплялось. Прп. Герман вел переписку и общался почти со всеми главными правителями, от А. А. Баранова до И. А. Купреянова. Исключение составляет только капитан П. Е. Чистяков (1825–1830), о контактах которого с монахом Германом сведения не выявлены в архивных документах и в исследовательской литературе.

Как глава первой духовной миссии, а затем основатель приюта для сирот и скита Новый Валаам, в обращениях к главным правителям монах Герман затрагивал официальные вопросы. Вместе с тем он был духовно опытным подвижником, к наставлениям и советам которого прислушивались почти все главные правители, хотя и не в равной степени. Также неотъемлемым содержанием его писем была забота об улучшении положения местного населения. Этому делу прп. Герман Аляскинский посвятил себя наравне с духовным подвигом. Как свидетельствовал Ф. П. Врангель, «будучи пылкого нрава, он... с горячностью вступался за права природных жителей,

нарушаемые строптивостью, жестокостью и распутством промышленных и начальников. И оттого сам подвергался множеству неудовольствий» [Врангель, 1979, 244]. Обиды и несправедливость по отношению к себе он научился переносить по-христиански беззлобно. В одном из писем прп. Герман сообщил: «У меня совсем дружно, кто хотя и поругает оттого неполюбяю» [Из архива Кадыякской церкви, 1899, 469]. Так на своем личном примере он учил автохтонов Аляски прощать обиды и терпеливо переносить скорбные ситуации, что необходимо для духовного совершенствования каждого человека.

Источники и литература

1. Врангель (1979) — [Врангель Ф. П.] Кадыякский отдел, остров Кадыяк. Замечания для пополнения записок г[осподина] [К. Т.] Хлебникова // Русская Америка в неопубликованных записках К. Т. Хлебникова. Л., 1979. С. 238–250.
2. Из архива Кадыякской церкви (1899) — Из архива Кадыякской церкви. 12 писем, частью принадлежащих перу первых миссионеров Алеутской епархии, частью адресованных к ним разными лицами // Американский православный вестник. 1899. № 17. С. 467–470.
3. Климент Капалин (2009) — *Климент (Капалин), митр.* Русская Православная Церковь на Аляске до 1917 года. М.: ОЛМА Медиа Групп, 2009. 608 с., ил.
4. Корсун (2005) — *Корсун С. А.* Преподобный Герман Аляскинский, Валаамский подвижник в Америке: Материалы к жизнеописанию. СПб.: Валаамский монастырь, 2005. 181 с.
5. Несколько писем (1900) — Несколько писем из архива Кадыякской миссии // Американский православный вестник. 1900. № 6. С. 125–127.
6. Очерк из истории (1894) — Очерк из истории Американской православной духовной миссии (Кадыякской миссии, 1794–1837). СПб.: Валаамский монастырь, 1894. XIV, 292 с.; ил.
7. Петров (1999) — *Петров А. Ю.* Морские офицеры начинают управлять русскими колониями в Северной Америке (1818–1825) // История Русской Америки (1732–1867): в 3 т. / Отв. ред. Н. Н. Болховитинов. М.: Международные отношения, 1999. Т. 2. С. 339–395.
8. Российско-американская компания (2005) — Российско-американская компания и изучение Тихоокеанского Севера, 1815–1841. М., 2005.
9. Семейное древо Гегемейстеров — Karoline von Hagemeister. URL: <https://www.geni.com/people/Karoline-von-Hagemeister/6000000042753588882#> (дата обращения: 05.09.21).
10. Saint Herman of Alaska (2009) — Saint Herman of Alaska. His life and service // The life composed by the St. Herman of Alaska Brotherhood and Archbishop Alypy (Gamanovich). St. Herman Press, 2009.

Священник Илья Бурдуков

Коллективный портрет провинциального священнослужителя в период «хрущевской оттепели» (по материалам Смоленской области)

УДК 271.22(470+571):94(47)”1953/1964”

DOI 10.47132/1814-5574_2021_4_305

Аннотация: В послевоенный период Русская Православная Церковь закономерным образом испытывала значительные трудности в комплектовании приходов кадрами, отвечающими высокому званию священнослужителей. Подобная проблема стояла особо остро в епархиях, находившихся в зоне оккупации немецко-фашистскими войсками. Разруха, бедность и отсутствие перспектив делали малопривлекательными для будущих кандидатов в священство подобные регионы, а внутрицерковные кадровые «резервы» далеко не всегда соответствовали будущему высокому служению. В настоящей статье предпринята попытка понять, как решался кадровый вопрос в Смоленской епархии. Также мы проанализируем биографии священнослужителей, служивших на Смоленщине в рассматриваемый период. При решении последней задачи нами были привлечены все доступные архивные материалы (в том числе персональные дела и ведомственная переписка), чтобы максимально широко и репрезентативно составить портрет священнослужителя. Иллюстрацией послужат биографии ряда клириков Смоленской епархии. Подробный полистный разбор материалов персональных дел в формате настоящего исследования невозможен. В этой связи преимущественно анализируются персональные материалы тех из клириков, кто занимал в изучаемый период ключевые должности в системе епархиального управления и имел определяющее корпоративное влияние на состояние, поддерживаемые практики служения и администрирования, складывавшиеся в епархии: секретарь епархии, настоятели и клирики кафедрального собора.

Ключевые слова: клир, кадры, кризис, Смоленская епархия, епископ Сергей (Смирнов), епископ Михаил (Чуб), уполномоченный Совета по делам Русской Православной Церкви, секретарь епархиального управления, личное дело.

Об авторе: **Священник Илья Витальевич Бурдуков**

Преподаватель кафедры Богословских и церковно-исторических дисциплин Смоленской Православной Духовной семинарии.

E-mail: berdukov1990@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4021-6610>

Ссылка на статью: *Бурдуков И., священник*. Коллективный портрет провинциального священнослужителя в период «хрущевской оттепели» (по материалам Смоленской области) // Христианское чтение. 2021. № 4. С. 305–314.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 4

2021

Priest Ilya Burdukov

**A Collective Portrait of a Provincial
Clergyman during the “Khrushchev Thaw”
(Based on Materials from the Smolensk Region)**

UDC 271.22(470+571):94(47)1953/1964”

DOI 10.47132/1814-5574_2021_4_305

Abstract: In the post-war period, the Russian Orthodox Church naturally experienced significant difficulties in staffing parishes with cadres corresponding to the high rank of clergy. A similar problem was especially acute in the dioceses that were in the zone of occupation by Nazi troops. The devastation, poverty and lack of prospects made such regions unattractive for future candidates for the priesthood, and the intra-church personnel “reserves” did not always correspond to the future high ministry. In this article, an attempt will be made to look at how the personnel issue in the Smolensk diocese was resolved. We will also analyze the biographies of the clergy who served in the Smolensk Region during the period under review. When solving the last problem, all available archival materials were involved (including personal files; departmental correspondence) in order to make a portrait of a clergyman as broadly and representatively as possible. To illustrate, the author refers to the biographies of a number of clerics of the Smolensk Diocese. A detailed page-by-page analysis of the materials of personal files in the format of this study is impossible. In this regard, we mainly analyze the personal materials of those who held key positions in the diocesan administration system during the period under study and had a decisive corporate influence on the state, supported practices of ministry and administration that developed in the diocese: the secretary of the diocese, rectors and clergy of the cathedral.

Keywords: clergy, cadre, crisis, Smolensk Diocese, Bishop Sergius (Smirnov), Bishop Michael (Chub), Commissioner of the Council for ROC Affairs, Secretary of the Diocesan Administration, personal file.

About the author: **Priest Ilya Vitalievich Burdukov**

Lecturer at the Department of Theological and Church-Historical Disciplines of the Smolensk Orthodox Theological Seminary.

E-mail: berdukov1990@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4021-6610>

Article link: Burdukov I., priest. A Collective Portrait of a Provincial Clergyman during the “Khrushchev Thaw” (Based on Materials from the Smolensk Region). *Khristianskoye Chteniye*, 2021, no. 4, pp. 305–314.

Смоленская область была одной из наиболее пострадавших в годы Великой Отечественной войны. Население было вынуждено ютиться в землянках, восстанавливая народное хозяйство на выжженной войной земле. В этих условиях духовенство вместе с людьми разделяло все тяготы послевоенного времени. Однако трудно согласиться с тем, что лишь по экономическим причинам священники отказывались проходить свое служение в Смоленской епархии. Как видно из отчетов уполномоченных и архиереев, в Смоленском регионе было немалое число храмов, открытых в период оккупации. В дальнейшем они по разным причинам лишились своих прихожан и не могли более содержать священника. Однако кадровая проблема заключалась не только и не столько в количестве, сколько в качестве духовенства, о чем неоднократно архиереи сообщали уполномоченному Совету и в Московскую Патриархию.

Смоленская епархия к середине 50-х гг. прошлого столетия насчитывала порядка 50 священников и 7 диаконов. Данное число из года в год варьировалось, однако изменялось незначительно. Тем не менее, не недостаток священников в большей мере беспокоил смоленских архиереев, а качество кадров. Так, еп. Михаил (Чуб) в годовом отчете о деятельности в епархии за 1955 г. сообщил о низком культурном уровне «значительной части духовенства Смоленского епархии». И настоящее мнение имело под собой значительные основания, что следует из личных дел священнослужителей и документов Смоленского епархиального управления.

Непосредственным помощником архиерея в делопроизводстве и управлении епархией является секретарь епархиального управления [Цыпин, 2013, 493]. В 1954–1955 гг. эту должность занимал прот. Василий Синайский, который за несколько лет до того, в 1951 г., патриаршим указом был лишен сана (АСЕУ. Личное дело протоиерея Василия Синайского. Письмо настоятеля Екатерининской церкви г. Петрозаводск игумена Серафима в канцелярию преосвященного епископа Смоленского от 02.11.1960 г.). Судьба этого священнослужителя отражает специфику и проблематику кадрового вопроса в Русской Православной Церкви послевоенного периода.

Согласно автобиографии, Василий Владимирович Синайский родился в 1894 г. в семье священника села Новое Псковской губернии — прот. Владимира Стефановича Синайского. Проходил обучение в Псковской духовной семинарии, в которой окончил лишь 4 класса. В 1914 г. продолжил свое обучение в Санкт-Петербургском университете на историко-филологическом факультете. Однако проучился в нем лишь два года, после чего из-за начала Первой мировой войны выбыл и поступил псаломщиком к церкви погоста Ловно Псковской губернии. До 1942 г. состоял на гражданской службе в качестве бухгалтера и начальника планового отдела. В 1942 г. 17 мая митрополитом Рижским Сергием (Воскресенским) был рукоположен в сан священника. Однако ни на одном из приходов ему не удалось проложить свое служение, так как при отступлении немцев он был эвакуирован в Судетскую область оккупированной Чехословакии. По возвращении в СССР, как следует из автобиографии священнослужителя, продолжал работать по гражданской специальности до пенсии, которая последовала в 1952 г. (АСЕУ. Личное дело протоиерея Василия Синайского. Автобиография). В течение двух лет Синайский состоял в переписке с епископом Смоленским Сергием (Смирновым) на предмет поступления в клир вверенной ему епархии, что и произошло в 1954 г. Мотивы епископа при принятии этого решения и позиция регионального уполномоченного Совета по делам Русской Православной Церкви по персоне кандидата в священство по имеющимся документам нам установить не удалось, но то, что решение вопроса затянулось на два года, косвенно свидетельствует о нелинейности процесса и возможных препятствиях.

В Смоленске Василий Синайский имел стремительную карьеру. Так, согласно указу архиерея, 19 мая 1954 г. он был назначен настоятелем Троицкой церкви с. Горки Тумановского района (АСЕУ. Личное дело протоиерея Василия Синайского. Указ от 19.05.1954 г. священнику Синайскому Василию Владимировичу о назначении к церкви с. Горки, Тумановского района, Смоленской области). Не прослужив и месяца на приходе, В. Синайский 16 июня был переведен штатным священником

в Успенский кафедральный собор «согласно прошению» (АСЕУ. Личное дело протоиерея Василия Синайского. Указ от 16.06.1954 г. священнику Синайскому Василию Владимировичу о перемещении на четвертую священническую вакансию Смоленского кафедрального Успенского собора), а также назначен на должность секретаря епархиального управления.

Подобный взлет позволил выявить некоторые черты В. Синайского. О них подробно написал в своем рапорте на имя еп. Сергия предшественник прот. Василия на посту секретаря епархиального управления и настоятель кафедрального Успенского собора прот. Виктор Никитский. Начинается рапорт, поданный 17 января 1955 г., со следующих слов: «Неоднократно докладывая устно Вашему Преосвященству о непристойном поведении четвертого священника Собора Василия Синайского, до сего дня все же никаких мер со стороны Вашего Преосвященства не принято» (АСЕУ. Личное дело протоиерея Василия Синайского. Рапорт настоятеля Смоленского Кафедрального Успенского собора протоиерея Виктора Никитского Сергию, епископу Смоленскому и Дорогобужскому). В числе примеров «непристойного поведения» Синайского упоминались систематичные пропуски богослужений, распитие спиртных напитков, небрежение в исполнении священнических обязанностей и некорректное ведение дел в качестве секретаря Смоленского епархиального управления (АСЕУ. Личное дело протоиерея Василия Синайского. Рапорт настоятеля Смоленского Кафедрального Успенского собора протоиерея Виктора Никитского Сергию, епископу Смоленскому и Дорогобужскому). Мнение прот. В. Никитского подкреплялось жалобами прихожан на имя правящего архиерея Смоленской епархии. В личном деле о. В. Синайского сохранилась одна из них, которая адресована уже преемнику преосвященного Сергия на Смоленской кафедре еп. Михаилу (Чубу), и начинается она следующим образом: «Убедительно просим убрать от нас священника о. Василия Синайского, который с первых же дней возмутил нас своею безздравственностью, пьянством и т. д.» (АСЕУ. Личное дело протоиерея Василия Синайского. Заявление прихожан Успенского собора Владыке Михаилу). В заявлении прихожан представлены примеры для подтверждения данной о. В. Синайскому оценки и заключительная просьба удалить четвертого священника из собора.

Показательна реакция на обвинения в адрес своего секретаря самого еп. Сергия, принявшего скандального священнослужителя в епархию и доверившего ему значительные управленческие полномочия. На рапорт прот. В. Никитского не последовало никакой резолюции архиерея. Прот. В. Никитский в своем рапорте недвусмысленно возлагает на еп. Сергия вину за бездействие и отсутствие реакции на многочисленные свидетельства против о. В. Синайского. Причину этому мы находим далее в том же рапорте, где прот. В. Никитский приводит случай, когда он, придя на личный прием к архиерею с целью сообщить ему о неподобающем поведении прот. Василия, услышал в свой адрес обвинения от еп. Сергия в предвзятом отношении к о. В. Синайскому. Помимо этого, архиерей отказывался принимать группу прихожан кафедрального собора по их жалобе на прот. Василия (АСЕУ. Личное дело протоиерея Василия Синайского. Заявление прихожан Успенского собора Владыке Михаилу).

Подобное положение дел сохранялось вплоть до смены руководства Смоленской епархии, которое произошло в 1955 г., когда еп. Сергей написал прошение патриарху Алексию I о переводе [Уваров, 2017, 203]. В результате преосвящ. Михаил (Чуб) с февраля того же года стал епископом Вяземским, викарием Смоленской епархии, а затем 5 апреля был утвержден епископом Смоленскими и Дорогобужским [Уваров, 2017, 203]. Так, еп. Михаил поручил прот. В. Никитскому проверить документы о. В. Синайского (АСЕУ. Личное дело протоиерея Василия Синайского. Поручение прот. Виктору Никитскому проверить документы свящ. Василия Синайского). Заключение по результатам проверки было следующим: «Из вышеизложенного видно, что священник Василий Синайский не имеет никакого юридического документа, свидетельствовавшего его сан и его уклонение, о представлении увольнительной грамоты, говорит за то, что у него таковых документов нет, а посему... дальнейшее пребывание

в клире Смоленской епархии священника Василия Синайского невозможно» (АСЕУ. Личное дело протоиерея Василия Синайского. Поручение прот. Виктору Никитскому проверить документы свящ. Василия Синайского. Рапорт от 01.06.55 г. настоятеля Смоленского Успенского кафедрального собора прот. Виктора Никитского епископу Смоленскому Михаилу). Прот. Виктор отметил, что в личном деле о. В. Синайского все документы были написаны его собственной рукой, в том числе — архиерейская грамота от «митрополита Сергия Воскресенского». В этой связи возникает вывод о том, что еп. Сергей (Смирнов) принял свящ. Василия Синайского без увольнительной грамоты от предыдущего архиерея. В результате еп. Михаил в день, когда рапорт об этом лег ему на стол, написал на нем резолюцию: «Согласен с заключением. Сообщить свящ. Василию Синайскому, что с 1 июня тек. года он не числится в клире Смоленской епархии» (АСЕУ. Личное дело протоиерея Василия Синайского. Поручение прот. Виктору Никитскому проверить документы свящ. Василия Синайского. Рапорт от 01.06.55 г. настоятеля Смоленского Успенского кафедрального собора прот. Виктора Никитского епископу Смоленскому Михаилу).

Эта экстраординарная ситуация могла закончиться исключением прот. Василия Синайского из клира епархии, но история продолжилась спустя пять лет.

30 сентября 1960 г. настоятель храма в честь святителя Николая г. Сортавала написал письмо в канцелярию епископа Смоленского, на тот момент им был Иннокентий (Сокаль), преемник еп. Михаила. Содержание письма в наилучшей степени может отразить смысл написанного, поэтому мы приводим его максимально в полном виде: «Регент нашего храма Синайский Василий Владимирович, отрекаясь от Бога и Церкви, публично заявляет, что он будто бы за какие-то заслуги из сельских священников был назначен в Смоленский кафедральный собор, да еще и на должность епархиального секретаря. Далее он заявляет, что непристойное поведение епископов и духовенства привели его к тому, что он добровольно снял сан, отрекся от религии и ушел из Смоленского собора. Это здесь особенно дает его отречение особый вес и значение. Поэтому я, по просьбе верующих, просил бы сообщить подробности о его пребывании в Смоленском соборе и истинную причину его ухода, с копией указа о его увольнении. <...> Синайский говорил, но теперь умалчивает, что был до Смоленска запрещен епископом Великолуцким Иовом» (АСЕУ. Личное дело протоиерея Василия Синайского. Письмо настоятеля Никольской церкви г. Сортавала священника Ф. Брянского в канцелярию преосвященного епископа Смоленского от 30.08.1960 г.). В истории Синайского есть и еще одно информационное дополнение: 11 ноября настоятель одного из храмов Петрозаводска сообщил еп. Иннокентию о том, что в местной газете «Красное знамя» была опубликована статья Василия Владимировича Синайского «Почему я порвал с религией». В ней он отрекался от веры, обличал «людей из духовной среды», из-за которых потерял веру и разочаровался «в истине идеала человеческой чистоты». Игумен Серафим в настоящем письме также сообщает о том, что он в 1945–1952 гг. состоял в клире Великолуцкой епархии и занимал в ней различные посты, в том числе секретаря епархиального управления и духовного следователя. В качестве последнего игумену Серафиму пришлось дважды расследовать дело Василия Владимировича Синайского по обвинению в прелюбодейном поведении. В первый раз суд произошел в 1949 г. Однако после признания Синайским своей вины епископ Великолуцкий Михаил (Рубинский) уничтожил все материалы этого дела. Повторно дело о том же предмете в отношении Синайского рассматривалось в 1951 г. по поручению уже другого управляющего Великолуцкой епархией епископа Иова (Кресовича). Следствием было тогда доказано, что Синайский дважды был женат, и обе жены умерли, а на 1951 г. он проживал с сожительницей. В итоге патриаршим указом в том же году Синайский был лишен сана (АСЕУ. Личное дело протоиерея Василия Синайского. Письмо настоятеля Екатерининской церкви г. Петрозаводск игумена Серафима в канцелярию преосвященного епископа Смоленского от 02.11.1960 г.).

Таким образом, можно резюмировать, что священник кафедрального собора, секретарь Смоленского епархиального управления не имел никаких документов,

свидетельствовавших о его сане. Не было у него и отпускной грамоты, без которой ни один священнослужитель не мог покинуть свою епархию и поступить в клир иной. Более того, на протяжении нескольких лет до принятия в клир Смоленской епархии Синайский был лишен сана.

О причинах, которые могли создать благоприятные условия для подобной ситуации, можно только догадываться. Тем более что возникают вопросы относительно компетентности и мотивов действий уполномоченного по делам Русской Православной Церкви в Смоленской области, который выдавал регистрацию священнику Синайскому. Что касается мотивации еп. Сергия, принявшего и поставившего на высокий пост неизвестного ему человека, то она могла исходить как из тяжелого положения в епархии, бедной материальными ресурсами, и как следствие — кадрами, так и из личных побуждений, чему, однако, доказательств мы не находим. Специалист по истории Смоленской епархии, ныне епископ Серафим (Амельченков), напротив, дает преосвящ. Сергию положительную оценку и подчеркивает, что последний, «будучи довольно мудрым архипастырем, всеми силами старался укрепить церковную жизнь на Смоленщине в той мере, в которой это было возможно» [Амельченков, 2006, 144]. Что касается тяжелого кадрового положения, то оно имело место не только в Смоленской области, но и в иных регионах средней полосы РСФСР. Так, А. А. Дорош в своей диссертации сообщает о том, что Воронежская епархия также до 1956 г. испытывала дефицит в священнослужителях. Кроме того, признавалось наличие значительного количества клириков, которые не оправдывали своего высокого звания [Дорош, 2018, 159].

Как бы то ни было, описанная выше ситуация свидетельствует о глубоком кадровом кризисе, в котором находилась Смоленская епархия в период управления ею еп. Сергием (Смирновым) в 1944–1955 гг. Однако данное суждение можно опровергнуть иными примерами самоотверженного служения клириков Смоленщины.

Неоднократно упоминаемый в связи с делом Синайского священник Виктор Никитский представляет иной пример — служителя Русской Православной Церкви, который на протяжении многих десятилетий достойно выполнял свой долг.

Виктор Павлович Никитский родился 22 октября 1906 г. в Тульской области в семье псаломщика. В начале 1930-х гг. Виктор вместе со своей семьей переехал в Москву, где до войны работал на заводе. Во время Великой Отечественной войны он был призван на фронт в качестве рядового солдата. В 1930 г. Виктор Никитский был рукоположен в сан диакона, а в 1943 г. епископом Смоленским и Брянским Стефаном (Севбо) — в сан священника. На протяжении многих лет, с 1955 по 1985 гг., занимал должность благочинного Сычевского округа и настоятеля храма в честь святителя Николая в г. Сычевка. С 1950 по 1954 гг. свящ. Виктор Никитский являлся секретарем епархиального управления, а в 1950–1955 гг. — настоятелем Успенского собора Смоленска. Последние должности прот. Виктор занимал, несмотря на непростые взаимоотношения с еп. Сергием (Смирновым).

Свой священнический путь о. В. Никитский начал в с. Мигновичи Смоленской области. Через год, в 1944 г., он был переведен в Рославль настоятелем возрождающейся Петропавловской церкви. В этот период в Рославле служил один из достойнейших священнослужителей Смоленской епархии — благочинный Рославльского округа прот. Всеволод Корицкий. Последний в своем рапорте на имя архиерея следующим образом отзывался о молодом священнике В. Никитском: «Из кадров священников, получивших образование в советской школе, весьма мало лиц, проникнутых духом церковности и старо-русского уклада церковной жизни. Такие церковно-священнослужители, можно сказать, составляют в настоящее время редкое явление. К числу таких священников можно отнести священника Петропавловской церкви г. Рославля о. Виктора Никитского» (АСЕУ. Личное дело протоиерея Виктора Никитского. Рапорт благочинного Рославльского благочиннического округа протоиерея Всеволода Корицкого епископу Смоленскому и Дорогобужскому Сергию о награждении священника В. Никитского от 04.01.1945 г.).

В 1946 г. иерей В. Никитский перемещается на должность второго священника Вознесенской церкви в Гжатск (АСЕУ. Личное дело протоиерея Виктора Никитского. Указ № 127 священнику Петропавловской ц. г. Рославля о. Виктору Никитскому о переводе в г. Гжатск от 25.03.1946 г.). Данное решение было принято на основе прошения самого Никитского (АСЕУ. Личное дело протоиерея Виктора Никитского. Прощение священника Петропавловской церкви г. Рославля о переводе на вторую вакансию священника в Вознесенскую ц. г. Гжатска от 25.03.1946 г.). Прихожане Петропавловского храма по этому случаю написали письмо правящему архиерею с просьбой оставить о. В. Никитского на прежнем месте. Однако еп. Сергием на «заявление» была наложена резолюция следующего содержания: «Оставить просьбу без удовлетворения» (АСЕУ. Личное дело протоиерея Виктора Никитского. Заявление прихожан Петропавловской церкви г. Рославля Сергию, епископу Смоленскому и Дорогобужскому, от 25.04.1946 г.). Новое место служения о. Виктора нельзя назвать удачным, так как у него не сложились взаимоотношения с настоятелем данного храма иереем Михаилом Назаревским. Иерей Михаил 27 мая 1947 года написал еп. Сергию рапорт, в котором излагал причины, по которым не может продолжать свое дальнейшее служение с о. В. Никитским. Последнего он обвинял в «агитации» прихожан против себя и нерадивом исполнении треб (АСЕУ. Личное дело протоиерея Виктора Никитского. Рапорт настоятеля Вознесенской ц. г. Гжатска иерея Михаила Назаревского преосвященнейшему Сергию, епископу Смоленскому и Дорогобужскому). В итоге 16 июня 1947 г. смоленским архиереем был подписан указ, согласно которому иерей В. Никитский назначался на священническую вакансию в с. Мигновичи Ершицкого р-на (АСЕУ. Личное дело протоиерея Виктора Никитского. Указ № 334 священнику Вознесенской ц. г. Гжатска о. Виктору Никитскому о переводе в с. Мигновичи от 16.06.1947 г.). Однако, в связи с болезненным состоянием жены (туберкулез и «сердце») и удаленностью от крупного поселения с больницей, о. В. Никитский подал прошение о почислении из штата с правом перехода в иную епархию (АСЕУ. Личное дело протоиерея Виктора Никитского. Рапорт священника Виктора Никитского о почислении за штат от 24.06.1947 г.). На это прошение со стороны епископа последовал положительный ответ в следующей форме: «Согласен на увольнение из Смоленской епархии без права возвращения» (АСЕУ. Личное дело протоиерея Виктора Никитского. Рапорт священника Виктора Никитского о почислении за штат от 24.06.1947 г.). Однако спустя несколько дней на своем же указе о почислении о. В. Никитского за штат еп. Сергей сделал следующую заметку: «Это решение признаю мягким и отменяю его» (АСЕУ. Личное дело протоиерея Виктора Никитского. Указ № 350 священнику Виктору Никитскому о почислении за штат от 27.06.1947 г.), после чего священник был запрещен в священнослужении до тех пор, пока не выполнит указ о назначении в с. Мигновичи (АСЕУ. Личное дело протоиерея Виктора Никитского. Указ № 358 о запрещении в священнослужении священника В. Никитского от 30.06.1947 г.). Отец Виктор вынужден был подчиниться и отправиться на свое место назначения.

Таким образом, в течение нескольких лет вплоть до 1950 г. свещ. В. Никитский последовательно занимал должности настоятеля храмов в с. Мигновичи, с. Хиславичи и Преображенского храма г. Рославля.

Годы настоятельства в кафедральном соборе и исполнения должности секретаря епархиального управления, как видим лишь из одной истории с Синайским, не были вполне спокойными. Перед назначением настоятелем Успенского собора, предшественник о. В. Никитского прот. Николай Валюженич и второй священник собора родной брат еп. Сергия (Смирнова) прот. Владимир Смирнов были осуждены за дачу взятку сотруднику районного финансового отдела (АСЕУ. Личное дело протоиерея Владимира Смирнова. Рапорт епископа Сергия (Смирнова) патриарху Алексию I (Симанскому)). Далее, в 1953–1954 гг., в кафедральном соборе служил иеромонах Дорофей (Смирнов), который получил отрицательную характеристику от самого патриарха Алексия I (АСЕУ. Личное дело иеромонаха Смирнова Дорофея Васильевича. Письмо патриарха Алексия I епископу Смоленскому Сергию от 04.05.1954 г.). Как бы то ни было,

свящ. В. Никитский в 1955 г. был назначен настоятелем храма святителя Николая в г. Сычевка, где он прослужил три десятилетия. За годы службы в этом храме он снискал к себе уважение прихожан и духовного начальства, о чем свидетельствуют его многочисленные награды и положительные отзывы. В одной из характеристик в личном деле о. В. Никитского епископ Смоленский и Вяземский Феодосий (Процюк) писал о нем следующее: «Протоиерей о. Виктор Никитский за долголетнее пастырское служение в теч. 16 лет в приходе г. Сычевки, строго уставным служением, осмотрительным администрированием снискал высокий авторитет и уважение среди верующих прихожан. Мудрый опытный старец. Ряд лет занимает должность окружного благочинного и Епархиального духовника. Его личность была бы подходящей кандидатурой на должность настоятеля Кафедрального собора, в какой должности он и был в 1950–1955 гг., но преклонный возраст и его немощи делают невозможным исполнение вышеуказанного. Его заслуги учтены епархиальным начальством и Московской Патриархией» (АСЕУ. Личное дело протоиерея Владимира Смирнова. Характеристика от 27.06.1973 гг.). Настоящая характеристика красноречиво свидетельствует о личности и деятельности прот. Виктора Никитского как пастыря и администратора.

Состояние и положение соборного клира Смоленска послевоенного десятилетия представлено фигурами во многом полярными. При этом исторический кейс-метод на основе рассмотренных персональных материалов позволяет оценивать кадровое состояние, особенности администрирования (без четких ориентиров, глубокого архипастырского анализа и документарной проверки служения кандидатур, замещавших должности даже соборных настоятелей и епархиального секретаря), в котором находилась епархия в указанные временные рамки.

Во-первых, Смоленская область была одной из наиболее пострадавших в годы Великой Отечественной войны, что не могло не отразиться и на материальном обеспечении местного духовенства. В свою очередь, экономические трудности отпугивали желающих нести свое служение в Смоленском регионе. Эта ситуация подталкивала руководство епархии к тому, чтобы принимать сомнительные элементы и предоставлять им ответственные должности. Последнее лишь ухудшало общее моральное состояние среди духовенства и препятствовало улучшению кадрового положения в епархии. Несмотря на то, что перед нами предстает замкнутый круг, выход из сложившейся ситуации все же был. Привлечение местных кадров могло способствовать изменению ситуации в лучшую сторону.

Об этом свидетельствует отчет уполномоченного Г. Н. Галинского за 1958 г., в котором тот отмечал произошедшие значительные изменения кадрового состава духовенства в качественном отношении. Количество священнослужителей практически осталось неизменным, однако уже половина клира за время епископства преосвящ. Михаила была обновлена, в большей степени — за счет западных областей страны. Средний возраст священника Смоленской епархии понизился, а образовательный ценз повысился. В связи с этим стало возможным назначать на более важные приходы подготовленных молодых священнослужителей. «Он [епископ Михаил], — заключает Г. Н. Галинский, — своей активной деятельностью значительно внес оживление в деятельность духовенства по сравнению с той, которая была при епископе Сергии» (ГАСО. Ф. 1620. Оп. 2. Д. 28. Л. 7–8).

М. В. Каиль в работе, посвященной исследованию православного духовенства и мирян в 1914–1960-х гг., отмечает, что у архиереев был весьма узкий коридор возможностей воздействовать на улучшение кадровой составляющей в жизни епархий. Подобное положение дел, по мнению исследователя, связано с наличием практики доносительства, ущемления полномочий настоятелей в пользу старост, а также наличием зависимости от уполномоченного Совета по делам Русской Православной Церкви [Каиль, 2021, 103]. Все эти факторы способствовали тому, что архиереи были ограничены в своих решениях назревших проблем. Преосвященным необходимо было считаться как с мнением духовенства, укорененного в местной приходской среде, так и с изменчивой позицией региональных уполномоченных Советов, выстраивая

соответствующий формат взаимоотношений. В этом смысле порою гораздо легче было принять в епархию священника с темным прошлым и оказывать на него влияние. Настоящие выводы ни в коей мере не претендуют на полноту и объективность по той причине, что на документальном уровне по сей день остается не зафиксированной роль уполномоченных Совета по делам Русской Православной Церкви в регионе, которые могли регистрировать священников без необходимых документов.

Источники и литература

Источники

АСЕУ — Архив Смоленского епархиального управления.

1. Отчет епископа Смоленского и Дорогобужского Михаила (Чуб) за 1955 г.
2. Личное дело протоиерея Василия Синайского. Автобиография.
3. Личное дело протоиерея Василия Синайского. Указ от 19.05.1954 г. священнику Синайскому Василию Владимировичу о назначении к церкви с. Горки, Тумановского района, Смоленской области.
4. Личное дело протоиерея Василия Синайского. Указ от 16.06.1954 г. священнику Синайскому Василию Владимировичу о перемещении на четвертую священническую вакансию Смоленского кафедрального Успенского собора.
5. Личное дело протоиерея Василия Синайского. Рапорт настоятеля Смоленского Кафедрального Успенского собора протоиерея Виктора Никитского Сергию, епископу Смоленскому и Дорогобужскому.
6. Личное дело протоиерея Василия Синайского. Заявление прихожан Успенского собора Владыке Михаилу.
7. Личное дело протоиерея Василия Синайского. Поручение прот. Виктору Никитскому проверить документы свящ. Василия Синайского.
8. Личное дело протоиерея Василия Синайского. Поручение прот. Виктору Никитскому проверить документы свящ. Василия Синайского. Рапорт от 01.06.55 г. настоятеля Смоленского Успенского кафедрального собора прот. Виктора Никитского епископу Смоленскому Михаилу.
9. Личное дело протоиерея Василия Синайского. Письмо настоятеля Никольской церкви г. Сортавала священника Ф. Брянского в канцелярию преосвященного епископа Смоленского от 30.08.1960 г.
10. Личное дело протоиерея Василия Синайского. Письмо настоятеля Екатерининской церкви г. Петрозаводск игумена Серафима в канцелярию преосвященного епископа Смоленского от 02.11.1960 г.
11. Личное дело протоиерея Виктора Никитского. Рапорт благочинного Рославльского благочиннического округа протоиерея Всеволода Корицкого епископу Смоленскому и Дорогобужскому Сергию о награждении священника В. Никитского от 04.01.1945 г.
12. Личное дело протоиерея Виктора Никитского. Указ № 127 священнику Петропавловской ц. г. Рославля о. Виктору Никитскому о переводе в г. Гжатск от 25.03.1946 г.
13. Личное дело протоиерея Виктора Никитского. Прошение священника Петропавловской церкви г. Рославля о переводе на вторую вакансию священника в Вознесенскую ц. г. Гжатска от 25.03.1946 г.
14. Личное дело протоиерея Виктора Никитского. Заявление прихожан Петропавловской церкви г. Рославля Сергию, епископу Смоленскому и Дорогобужскому, от 25.04.1946 г.
15. Личное дело протоиерея Виктора Никитского. Рапорт настоятеля Вознесенской ц. г. Гжатска иерея Михаила Назаревского преосвященнейшему Сергию, епископу Смоленскому и Дорогобужскому.
16. Личное дело протоиерея Виктора Никитского. Указ № 334 священнику Вознесенской ц. г. Гжатска о. Виктору Никитскому о переводе в с. Мигновичи от 16.06.1947 г.

17. Личное дело протоиерея Виктора Никитского. Рапорт священника Виктора Никитского о почислении за штат от 24.06.1947 г.
18. Личное дело протоиерея Виктора Никитского. Указ № 350 священнику Виктору Никитскому о почислении за штат от 27.06.1947 г.
19. Личное дело протоиерея Виктора Никитского. Указ № 358 о запрещении в священнослужении священника В. Никитского от 30.06.1947 г.
20. Личное дело протоиерея Владимира Смирнова. Рапорт епископа Сергия (Смирнова) патриарху Алексию I (Симанскому).
21. Личное дело иеромонаха Смирнова Дорофея Васильевича. Письмо патриарха Алексия I епископу Смоленскому Сергию от 04.05.1954 г.
22. Личное дело протоиерея Владимира Смирнова. Характеристика от 27.06.1973 гг.
23. ГАСО — Государственный архив Смоленской области. Ф. 1620. Оп. 2. Д. 28.

Литература

24. Амелъченков (2006) — *Амелъченков В. Л.* Смоленская епархия в годы Великой Отечественной войны. Смоленск: Свиток, 2006. 192 с.
25. Дорош (2018) — *Дорош А. А.* Государственная политика советской власти в отношении церкви и религии в 1941–1964 гг. (по материалам Воронежской области). Дис. ... канд. ист. наук. Белгород, 2018. 285 с.
26. Каиль (2021) — *Каиль М. В.* Российское православное духовенство и верующие: самосознание и вера в исторических реалиях 1914–1960-х годов // Персональная история православия: судьбы церкви и верующих в новейшей истории России. Коллективная монография / Под ред. М. В. Каиля. М.: Изд-во СмолГУ, 2021. С. 57–106. DOI: 10.35785/978-5-88018-655-6-2021-57-106.
27. Уваров (2017) — *Уваров С., диак.* Участие архиепископа Михаила (Чуба) во внешних церковных связях Русской Православной Церкви в 1950–1960-е годы // Церковь и время. 2017. Т. LXXVIII. С. 196–224.
28. Цыпин (2013) — *Цыпин В., прот.* Епархиальное управление // Православная энциклопедия. 2013. Т. 18. С. 487–493.

С. Р. Шигапов

Блюститель правоверия: император Николай I в жизни Русской Православной Церкви

УДК 271.2-9+94(47)

DOI 10.47132/1814-5574_2021_4_315

Аннотация: Роль российских государей в жизни Русской Православной Церкви продолжает оставаться малоизученной темой. Исследование данного вопроса способно открыть новые стороны церковного устройства синодального периода. Появляется возможность увидеть — вместо привычного противопоставления светской и духовной властей — реальные механизмы управления церковной жизнью, в которой существенными прерогативами обладал император. На примере государя Николая Павловича (1825–1855) автор показывает, как православный самодержец сочетал в себе черты светского и церковного руководителя, сообразно новой законодательной формуле «главы Церкви». Степень внешнего «вмешательства» императора зависела от его личной религиозности и воцерковленности. В результате удается проследить, что решение Николаем I различных церковных вопросов происходило ситуативным образом и не выражало стремление монарха намеренно узурпировать каноническую власть Церкви. Статья представляет собой историческое исследование, опирающееся на неопубликованные архивные источники.

Ключевые слова: история Русской Церкви, Николай I, Святейший Синод, церковное управление, православное духовенство, обер-прокурор, самодержавие.

Об авторе: **Савелий Рустамович Шигапов**

Аспирант Факультета истории Европейского университета в Санкт-Петербурге.

E-mail: shigapovs94@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3037-4316>

Ссылка на статью: Шигапов С. Р. Блюститель правоверия: император Николай I в жизни Русской Православной Церкви // Христианское чтение. 2021. № 4. С. 315–326.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 4

2021

Saveliy R. Shigapov

**The Guardian of Orthodoxy: Emperor Nicholas I
and the Russian Orthodox Church**

UDC 271.2-9+94(47)

DOI 10.47132/1814-5574_2021_4_315

Abstract: The role of Russian sovereigns in the life of the Russian Orthodox Church continues to be a poorly studied topic. The study of this issue can open up new aspects of the church structure of the Synodal Period. Instead of the usual opposition of secular and spiritual authorities, it becomes possible to see the real mechanisms of governing church life, in which the emperor had significant prerogatives. Using the example of Tsar Nicholas I (1825–1855), the author shows how an Orthodox autocrat combined the features of a secular and ecclesiastical leader, in accordance with the new legislative formula of the “head of the Church”. The degree of external “interference” of the emperor depended on his personal religiosity and devotion. As a result, it is possible to trace that the solution by Nicholas I of various church issues took place in a situational manner and did not express the monarch’s desire to deliberately usurp the canonical power of the Church. The article is a historical research based on unpublished archival sources.

Keywords: Russian Church history, Tsar Nicholas I, Holy Synod, church administration, orthodox clergy, ober-procurator, autocracy.

About the author: **Saveliy R. Shigapov**

Postgraduate Student at the Faculty of History, European University of St. Petersburg.

E-mail: shigapovs94@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3037-4316>

Article link: Shigapov S. R. The Guardian of Orthodoxy: Emperor Nicholas I and the Russian Orthodox Church. *Khristianskoye Chteniye*, 2021, no. 4, pp. 315–326.

Во второй половине 1838 г. крестьяне погоста Сандогор (Костромской уезд) стали свидетелями череды необычных происшествий. Однажды вечером к местной церкви явился священник соседнего села Троицкого, отстоявшего на две 2 версты, Николай Докторов, который, по словам местного сторожа, был «в весьма пьяном виде и... беспамятстве». Служитель Церкви поднялся на колокольню и принялся громко «ударять без всякой сообразности». Все попытки сторожа остановить безобразие только вызвали гнев буйного попа, который начал «бить его бесчеловечно руками по голове и другим членам до окровления». Изувеченного сторожа спасло только прибытие на звон дьячка и пономаря. Пока потерпевший пересказывал произошедшее местным сотским и десятскому, священник отправился в родную церковь служить вечерню, надев епитрахиль наизнанку. За попытку защитить сторожа он подверг дьячка Тимофеева наказанию поклонами, а сам на следующий день, вновь в состоянии опьянения, со Святыми Дарами явился на мирской сбор. Прихожанам ничего не оставалось, как составить приговор в Костромскую консисторию о непристойном поведении своего клирика.

Разумеется, подобное происшествие не было единственным в своем роде. Однако дело священника Докторова уже в январе 1839 г. разбирал лично император Николай Павлович, наложивший собственноручную резолюцию (РГИА. Ф. 796. Оп. 120. Д. 41. Л. 1–8). Почему сквернословие, пьянство и бесчинство обыкновенных священников, служащих по разным епархиям Российской империи, привлекали личное внимание монарха? Была ли борьба за благочестие проявлением личной набожности Николая I или составляла часть более крупного политического проекта? Как справедливо указывает С. Л. Фирсов, эти вопросы имеют самостоятельную значимость в историко-церковной науке, поскольку помимо того, что император оставался светским самодержцем, он имел еще и «киторские» полномочия в Русской Православной Церкви [Фирсов, 2010, 152; Фирсов, 2021, 19–62, 87–122].

Издание Свода законов 1832 г. явилось одним из важнейших этапов развития российской государственности. Помимо всего прочего, оно было ознаменовано укреплением за императором статуса «главы Церкви». Соответствующая статья гласила: «Император, яко христианский государь, есть верховный защитник и хранитель догматов и блюститель правоверия и всякого в Церкви святого благочестия» (СЗРИ, 1832, т. 1, ч. 1, Ст. 42). В общем и целом, это событие оценивалось историками как показатель еще большего подчинения Церкви государству [Федоров, 2003, 167, 188; Смолич, 1996, 118–124]. Однако рост правительственного влияния на Церковь связывался прежде всего с деятельностью синодальных обер-прокуроров, а вопрос о степени личного участия государей в церковной жизни во многом остается неразрешенным в литературе. В данной работе мы выделим несколько характерных сюжетов, связанных с деятельностью Николая Павловича в духовной сфере. Нашей задачей будет показать, что решение различных церковно-управленческих задач эффективней рассматривать с более детального ракурса, чем деятельность безличного «государства».

Знаменательно, что общая формулировка Свода законов о том, что император является «верховным защитником и хранителем догматов и блюстителем правоверия и всякого в Церкви святого благочестия», становится более осязаемой, если взглянуть на отдельные случаи, в которых принимал непосредственное участие Николай I. Весной 1829 г. в Св. Синоде происходило бурное обсуждение ходатайства генерал-адъютанта Клейнмихеля о вступлении в брак с двоюродной сестрой его бывшей жены. Архиереям надлежало установить допустимую степень родства и возможность признания такого союза. Их мнения разделились, что заставило обер-прокурора князя П. С. Мещерского представить ситуацию на высочайшее усмотрение. Сам князь поддерживал сторону, считавшую невозможным удовлетворение данной просьбы. Однако обращение обер-прокурора вызвало крайне негативную реакцию Николая Павловича, заявившего: «В догматах веры разногласия быть не может и не должно. Посему подобного представления принять не могу от высшего духовного места в государстве. Вам, как блюстителю законов, должно вразумить членам Синода и, когда

положится общее единогласное мнение, основанное не на умствованиях и толкованиях, а на точном смысле догматов, тогда мне оно представлять. Сим делом заняться немедленно, ибо впредь строго запрещая входить с подобным докладом, который совершенно выходит из всякого приличия». В конце концов высочайшее заявление о неизбежности догматов привело архиереев к единогласному решению [Благовидов, 1899, 373].

Забота о догматах Церкви преследовала не только сугубо легалистские цели, но напрямую связывались с управлением населением. В своих предписаниях Св. Синоду в 1827–1828 гг. Николай I отмечал, что будет защищать «святость храма Божия» по «всегдашнему желанию своему, чтобы служители алтаря Господня... учили не одним словом, но... примером доброй нравственности» (Полное собрание, 1915, 128). Он признавался, что «состояние духовенства всегда привлекало на себя особенное Наше внимание» с точки зрения укрепления общественного порядка и безопасности (Полное собрание, 1915, 221). На публичном уровне формула «государь — глава Церкви» не оценивалась как символическая или как насильственная узурпация. Напротив, участие императора в принятии реальных административных решений выглядит вполне естественным следствием текущего монархического порядка.

Основное внимание уделялось еженедельным докладом обер-прокурора по актуальным и решенным делам. В частности, его нередко привлекали дела о вдовах, а также о нуждающихся или ошибочно осужденных клириках. Так, в одном из отчетов Николай Павлович потребовал «немедленного ответа» по делу об определении на новое место невинно осужденного псковского священника Мацкеева, случай которого, по наблюдению государя, рисковал упасть в долгий ящик (РГИА. Ф. 797. Оп. 3. Д. 10026. Л. 4–4 об.). В конце 1827 г. за высочайшим утверждением брака, расторгнутого Синодом, обратился некий городской секретарь Пovalo-Швейковский. Николай I удовлетворил просьбу, поскольку, по его мнению, «Брак расторгать, когда он дозволен был духовным начальством, я не признаю ни справедливым, ни удобным». Догматическая логика монарха так обеспокоила архиереев, что они решились подать на его имя записку с обоснованием законности своего решения, которая вынудила Николая I изменить решение и сделать выговор в адрес обер-прокурора [Благовидов, 1899, 375–376]. В другом случае, на просьбу вдовы священника Волоповского о принятии трех ее дочерей в воспитательные заведения, император лично ходатайствовал об определении одной из них в Смольный Институт (РГИА. Ф. 797. Оп. 3. Д. 10027. Л. 19 об.). Иногда духовенство выступало в роли соучастников преступлений. В первый же год царствования Николая I в Петербурге стало известно о злоупотреблениях помещицы Ольги Б. из Курской губернии. Многолетние поборы со своих крестьян достигли апогея с желанием хозяйки построить церковь. В работах принимали участие как малолетние дети (возили кирпич), так и беременные женщины, для которых последствия такой нагрузки часто оказывались роковыми. Избежав в 1822 г., благодаря столичным связям, наказания, помещица в начале нового царствования все же лишилась поместья, а местного священника Гапонова, который руководил «богоугодной» стройкой, император приказал заключить в монастырь. Исполнение приговора затянулось почти на восемь месяцев, что снова заставило Николая I вмешаться в общий ход дел по Комитету министров и обязать высшее чиновничество более строго отчитываться о выполнении высочайших повелений. Дело о строительстве сельского храма и защите нескольких беременных крестьянок от произвола привело к серьезному разбирательству и дискуссии о порядке отчетности чиновников [Строев, 1912, 154–155].

Материалы показывают деятельное участие монарха в разрешении любого рода дел. Николай Павлович не жалел драгоценных часов для того, чтобы ознакомиться с обстоятельствами, возникавшими в быте его подданных. Однажды он был вынужден разобрать просьбу вдовы священника Козакевича о денежном пособии. Та жаловалась, что получила совершенно ничтожную пенсию от официального ведомства. В ответ на это государь оставил для обер-прокурора резолюцию: «Может ли быть,

чтоб получала только 4 руб. в год? По какому это правилу?» (РГИА. Ф. 797. Оп. 3. Д. 10027. Л. 18 об.). Император выносил одобрительные пометки под самыми незначительными случаями: коллективное прошение о повышении жалованья в Каргопольском монастыре, о пособиях для вдов священников, просьбе церковного старосты о награждении, о переводах клириков, аресте и освобождении старообрядцев и т. д. (РГИА. Ф. 797. Оп. 3. Д. 10027. Л. 4–8). В. Н. Строев справедливо описывал, что Николай I «старался следить за всеми явлениями государственной жизни, как бы они ни казались с первого взгляда мелочными» [Строев, 1912, 191]. Его внимание обращалось на малозначимые дела, поднимая их на правительственный уровень. Например, предложение о штатном жалованье причта столичного Петропавловского собора было отправлено по высочайшему повелению на рассмотрение Комитета министров (РГИА. Ф. 797. Оп. 3. Д. 10027. Л. 15 об.). Отдельные случаи пересылались на разбор министру финансов Е. Ф. Канкрину и главе внешнеполитического ведомства К. В. Несельроде. В другой раз Николай I ознакомился с заявлением некоего послушника Гаврилова об освобождении из монастыря, которое было отклонено и направлено министру юстиции «для отвращения впредь подобных беспорядков» (РГИА. Ф. 797. Оп. 3. Д. 10027. Л. 10).

Разрешение церковных дел преследовало логику законности и справедливости. Спорные ситуации, как видно из примеров, требовали вмешательства монарха в качестве правового арбитра. В ситуациях же проволочек Николай I выполнял административные функции. Наконец, удовлетворение личных прошений было проявлением «заботы о подданных», что вписывалось в основную задачу регулярного государства Нового времени. В общем ходе дел градация духовных и светских прерогатив редко простирается на первый план, уступая логике законного течения дел.

Деятельность Николая I была особенно заметной в тех областях жизни Церкви, которые были ему хорошо знакомы. Обладание знаниями в области инженерии и архитектуры обусловило интерес к устройству храмов. Официальные «представления» на устройство новых церквей и монастырей поступали в Св. Синод со всей империи, затем отражаясь в отчетах обер-прокурора. И к этим вопросам император подходил весьма тщательно, требуя, чтобы помимо запросов ходатаи присылали на высочайшее имя также планы зданий и схему расположения в черте города, о чем было сделано распоряжение Синода. Интересна реакция на него со стороны кишиневского архиепископа, который в мае 1827 г. прислал в Петербург запрос на строительство в Одесском Успенском монастыре каменной ограды и Святых врат. Архиепией пояснял, что в силу синодального указа не решается самостоятельно инициировать постройку без высочайшего позволения. Обер-прокурор князь П. С. Мещерский был вынужден ответить, что разрешение монарха требуется только в особых случаях, когда дело касается архитектурных особенностей храма. Чиновник посоветовал архиепископу обратиться в строительный комитет (РГИА. Ф. 797. Оп. 3. Д. 10025. Л. 1–3).

В апреле того же года Николай I ознакомился со знаменитым проектом Десятичной церкви в Киеве архитектора В. П. Стасова. Фасадный дизайн настолько поразил взыскательного монарха, что он вынес довольно редкую для себя резолюцию: «архитектору Стасову объявить, что проект его прекрасен, и послать на образец в Академию Художеств» (РГИА. Ф. 797. Оп. 3. Д. 10027. Л. 12 об.). Относительно более скромного проекта астраханской семинарии император, напротив, отозвался настороженно, предложив доработать фасад (РГИА. Ф. 797. Оп. 3. Д. 10027. Л. 18). Николай Павлович не только знакомился с планами предстоящих построек, но и всерьез относился к вопросу об их необходимости в каждом конкретном случае. Например, на просьбу Староладожского Никольского монастыря устроить в Санкт-Петербурге собственную часовню император отправил запрос обер-прокурору о том, были ли в столице подобные примеры. Когда выяснилось, что такие сооружения уже существуют в городе, разрешение «на том же основании» возвести собственную часовню монастырь все-таки получил (РГИА. Ф. 797. Оп. 3. Д. 10027. Л. 21–22). В схожем ключе Николай I знакомился с планом предстоящей духовной миссии в Пекине, а также с описанием работ

по извлечению из ямы разбитого московского колокола (РГИА. Ф. 797. Оп. 3. Д. 10027. Л. 25 об.). Достоянием монаршего внимания становились самые незаметные случаи. Общей тенденцией было внимательное знакомство с каждым делом, а также стремление к порядку и единообразию.

Уже в начале 1826 г. император попытался упорядочить процедуру возведения новых храмов. Согласно постановлению, для этого требовалось теперь высылать на имя преосвященного планы и фасады планируемых зданий, а также подробное изложение целей и других обстоятельств предстоящего строительства. Духовное начальство отсылало проекты в Министерство внутренних дел, которое разработало для этих нужд собрание типовых фасадов и планов для каменных церквей (Полное собрание, 1915, 35). Более того, по закону ни одна церковь не могла приобретать недвижимое имущество без предварительного одобрения императора, который утверждал строительный бюджет. В начале 1830-х гг. вятский епископ Иоанникий попытался ослабить это ограничение, сославшись на то, что в делах купли-продажи «случаются обстоятельства столь маловажные, кои не только не стоят того, чтоб утруждать оными Государя Императора, но и Святейший Синод». Однако оказалось, что никакое церковное предприятие не воспринималось в империи как незначительное. Император подтвердил, что любое приобретение или продажа нуждаются в централизованном согласовании (Полное собрание, 1915, 838–839).

Регулирование храмового строительства и вопросов собственности сложно рассматривать как попытку грубого вмешательства в духовные вопросы. В лучшем случае, можно говорить о последствиях секуляризации церковно-монастырских земель 1764 г. Однако формулировки источников вновь обнажают стремление императора к единообразию и порядку сферы церковного строительства, которая по разным причинам оказалась ему близка.

Другим известным увлечением Николая I было духовное пение. Характерный случай описывает в своих воспоминаниях М. А. Корф. Во время объезда губерний в 1834 г. статс-секретарь Позен стал свидетелем любопытного диалога в государевом кабинете. Сопровождавший путешествие врач И. В. Енохин происходил из духовного звания и в молодости пел на церковном клиросе. Николай Павлович, находившийся в «веселом» настроении, обратился к нему с необычной просьбой: «Так спой же что-нибудь, а я буду припевать». Оба приступили исполнять церковные стихиры. Николай I удостоился похвалы от более опытного коллеги и остался очень доволен: «В самом деле, у меня голос недурен, и если б я был тоже из духовного звания, то вероятно, попал бы придворные певчие» [Корф, 2003, 50]. Княжна Ольга Николаевна вспоминала, что вся семья «принимала участие в разучивании духовных песен, которое выдумал Папа... Папа, Саша, Мэри и Адина, у которой было прекрасное сопрано, а также Анна Алексеевна и еще некоторые пели всю обедню. Алексей Львов сочинил для них песнопения, между ними „Огче Наш“ и чудесную „Херувимскую“, специально для Адина. По воскресеньям, перед обедней, все собирались, чтобы прорепетировать, если нужно было петь новые песнопения Празднику, а главное, прокимен, который имел на все 52 недели года для каждого воскресенья свое собственное название и молитву. У Папа стало с тех пор привычкой узнавать прокимен для следующего воскресенья заранее» [Тарасов, 2007, 272].

В ноябре 1833 г. Николай I участвовал в первом прослушивании гимна «Боже, Царя храни», который оставался главной символической песней Российской империи вплоть до революции 1917 г. Знаменательно, что государь наделил это произведение высоким духовным значением. В. В. Розанов приводил любопытный эпизод, связанный с этой темой. Однажды вечером, проходя по дворцу, Николай Павлович услышал, как его дочери, собравшись вместе, исполняли «Боже, Царя храни». Дождавшись окончания пения у приоткрытых дверей, император вошел в купальню и сказал ласково и строго: «Вы хорошо пели, и я знаю, что это из доброго побуждения. Но удержитесь вперед: это священный гимн, который нельзя петь при всяком случае и когда захочется... Это можно только очень редко и по очень серьезному поводу»

[Высочков, 2018, 650; Фирсов, 2010, 170]. Власть и личная вера очень тесно сплетались не только в мировоззрении императора Николая Павловича, но и в порядке церковного управления его времени.

Желание ближе познакомиться с различными частями духовной жизни (прошения, строительство, церковное пение) могло приводить, как мы увидим в дальнейшем, к реакционным действиям. Тем не менее внимание к положению духовенства было продиктовано вполне конкретными событиями политического характера, а не личным стремлением подчинить церковный институт единоличной светской власти.

Зимой и весной 1826 г. по ряду губерний прокатилась волна крестьянских выступлений (178 против 61 в прошлом году [Миронов, 2019, 832]), для подавления которых потребовалось участие военных команд. События привлекли внимание Николая I еще и тем, что к делу оказалась причастной Церковь. Высочайшее повеление 18 июня 1826 г. сохранило не только фактические сведения, но и личное отношение императора: «Его Величество с сожалением изволил усмотреть, что во многих местах священники ободряли и руководили крестьян к сему неповиновению. Его Величество изволит сему тем более удивляться... Сими происшествиями Государь Император, убедясь в ощутительности недостатка в достойных сельских духовных пастырях... повелел...». В документе ожидаемо предписывалось более строго относиться к обучению и назначению молодых служителей. С целью не допустить превращение указа в пустую формальность, Николай I повелел Св. Синоду разработать необходимые меры и довести в кратчайшие сроки до его сведения. Ему стало известно, что в местности, где наиболее широко распространились акты неповиновения, один сельский священник по фамилии Филимонов (пог. Стижна, Гдовский уезд) сумел вразумить крестьян и предотвратить насилие. Николай Павлович не только лично распорядился о награждении его Орденом Св. Владимира 4-й степени, но и потребовал от Синода распространить информацию о служебном подвиге Филимонова во все епархии империи (Полное собрание, 1915, 70–71).

Император поставил ситуацию под свой контроль и ожидал строгой отчетности о принимаемых мерах со стороны местной церковной власти. В феврале 1827 г. он отмечал, что получает донесения о происшествиях в церквях преимущественно по линии губернской власти, тогда как сведения от консисторий и епископов поступают «по истечении значительного времени после событий». Это вызывало даже сомнения в том, «известен ли тот или другой поступок духовных лиц начальству их?» (Полное собрание, 1915, 128). Однако ситуация серьезным образом не изменилась, и уже в 1829 г. правительство вновь разослало каждому архиерею синодальное постановление о том, «чтобы о происшествиях в церквях доносимо было немедленно Его Величеству» (РГИА. Ф. 796. Оп. 110. Д. 24. Л. 1).

Высочайшие доклады доставлялись обер-прокурором трижды в год — в январскую, майскую и сентябрьскую трети. Обер-прокурор составлял краткие выжимки из донесений секретарей консисторий, описывая краткое содержание происшествия и вынесенное решение (РГИА. Ф. 796. Оп. 107. Д. 1012). Однако монарх не просто механически прочитывал доклады, но оставлял резолюции и распоряжения по тем делам, которые привлекали его особое внимание. Так, «Император, рассматривая сведения о происшествиях за Майскую треть минувшего (1827. — С. III) года, изволил обратить внимание на приключение в Покровской церкви с Великой Веси (Черниговской еп.), где священник Лука Шумский» вел богослужение в нетрезвом виде (Полное собрание, 1915, 238). Каждый раз после ознакомления с громкими делами, Николай I предписывал Синоду усилить надзор над подопечными и более аккуратно относиться к присылаемым материалам (Полное собрание, 1915, 220).

Строгость к документообороту преследовала цель исключить бюрократические проволочки и неточное исполнение поручений. По замечанию В. Н. Строева, «Государь вносил начало строгого порядка и контроля во все области государственной жизни, что, как известно, было основной чертой всего царствования» Николая I

[Строев, 1912, 159]. Получив в декабре 1827 г. очередную ведомость о синодальных распоряжениях, он немедленно поставил на вид обер-прокурору, что документ не разделен в соответствии с новыми регламентами из отделения. Более того, два дела (о вдове священника и выписке пособия) вычеркнуты из числа неисполненных, хотя об их завершении доложено не было. Князь П. С. Мещерский был вынужден оправдываться нехваткой времени для того, чтобы оформить ведомости по новым требованиям, а также разобраться с просьбой вдовы (РГИА. Ф. 797. Оп. 3. Д. 10026. Л. 1–3 об.).

Он регулярно замечал «промедление в ходе дел» либо неспособность обер-прокурора всерьез относиться к отдельным казусам (РГИА. Ф. 797. Оп. 3. Д. 10026. Л. 7). Император, действительно, брал на себя роль не просто надзирателя, но полноценного администратора, не упускающего даже малейшие детали делопроизводства. В январе 1831 г. обер-прокурор вновь получил замечание за то, что дело о брани военного поселения с девушкой оставалось открытым из-за отсутствия сведения, тогда как после личного внушения МВД и новгородскому митр. Серафиму Николаю Павловичу было известно, что необходимые показания от лейтенанта были доставлены по назначению (РГИА. Ф. 797. Оп. 3. Д. 10026. Л. 15–17). Замечания по отчетности касались, разумеется, не только церковной части. По словам М. А. Корфа, когда император в 1838 г. заметил ошибку в одном из его докладов, он лаконично напомнил: «Вы забыли, кажется, что я привык читать, а не просматривать присланные бумаги» [Тальберг, 2006, 455].

В дальнейшем, как показывают источники, Николай Павлович почти ежемесячно предьявлял распорядителю духовного ведомства свои коррективы. Замечания, постоянно возникающие при получении обер-прокурорских ведомостей, заставили статс-секретаря А. Н. Муравьева составлять со слов императора типовую таблицу, содержащую выжимки дел и любопытную графу «В чем состоит медленность» (РГИА. Ф. 797. Оп. 3. Д. 10026. Л. 8–8 об.). Совершенно аналогичные замечания, вплоть до формулировок, получали министры других ведомств [Строев, 1912, 156–157]. Вмешательство в ход административных дел сопровождалось не только резолюциями, но и личным участием в устройстве отдельных отраслей. В 1827 г. Николай I неожиданно утром посетил Сенат. Случай приобрел резонанс: обнаружилась не только огромная проволочка в делах, но и отсутствие служащих на рабочем месте. Император продемонстрировал подчиненным, что наступала новая эпоха в государственной жизни России [Высочков, 2018, 233].

Через административных ужесточений в сфере надзора за поведением духовенства, естественно, последовала при активном участии императора. Спустя два месяца после событий на Сенатской площади произошли волнения крестьян в с. Плещеево Ярославского уезда. В 1821 г. владлец волости князь Н. С. Гагарин уехал за границу, оставив управление некоему отставному капитану Капшелю. Опекун резко усилил трудовую нагрузку на местных крестьян, что привело к упадку хозяйств и выступлению. События зимы-весны 1826 г. легли в основу очерка «Плещеевский бунт», созданного рукой ярославского поэта и краеведа Л. Н. Трефолева.

Ситуация в Плещеевской волости обострялась несколько раз. Крестьяне отказывались работать, писали жалобы в губернию и готовились подать прошение в Петербург. Из определенных источников губернатору А. М. Безобразову стало известно, что одним из вдохновителей неповиновения является местный приходской священник Михаил Лукин. С согласия консистории последний был отстранен от служения, а позднее арестован за подстрекательство крестьян к восстанию. Положительных результатов подобная мера не дала: «народ, жалея своего пастыря, выражал свое горе слезами. Многие кричали: „Прощай, батюшко, молись за нас!“». Беспорядки были подавлены военной силой, а к суду Уголовной палаты было привлечено 213 человек, из которых 16 человек были высланы на поселение в Сибирь, 37 человек получили наказание плетью и 2 человека — кнутом [Треволев, 1877, 162–168; Федотов, 2002, 27–30]. К сожалению, судьба священника оказалась неизвестна ярославскому краеведу.

Следственное дело в архиве Св. Синода проливает свет на дальнейший ход событий. Во время расследования о. Михаил содержался в монастыре. В результате допроса

виновных крестьян было установлено, что он отслужил прихожанам специальный молебен Архистратигу Михаилу об избавлении от «тяжких работ господских», после которого крестьяне дали клятву идти до конца в деле требования свободы от крепостной зависимости и переходе в казенное состояние (РГИА. Ф. 796. Оп. 107. Д. 257. Л. 1–1 об.). Священник был приговорен к отлучению от службы и извержению из сана. Однако в августе того же года последовал Всемиловейший манифест, по которому все находящиеся под судом и следствием (кроме дел о смертоубийстве, разбое, грабеже и лихоимстве) должны быть освобождены. Отцу Михаилу Лукину удалось на время избежать наказания (РГИА. Ф. 796. Оп. 107. Д. 257. Л. 5–6 об.).

Однако управляющий Министерства внутренних дел еще весной доложил Николаю I о деле плещеевского служителя. Император лично приказал предать священника гражданскому суду и доложить об исполнении дела в Петербург. Дело было взято под личный контроль, и Синод должен был извещать государя о любых изменениях в расследовании (РГИА. Ф. 796. Оп. 107. Д. 257. Л. 2, 22 об.). Несмотря на это, Николаю I только в феврале 1827 г. стало известно, что решение по делам о подстрекательстве крестьян к неповиновению аннулируются в силу Всемиловейшего манифеста. Император приказал возобновить следствие по этим делам. В результате свящ. Михаил Лукин был лишен сана, исключен из духовного звания и отдан под суд гражданского ведомства (РГИА. Ф. 796. Оп. 107. Д. 257. Л. 24–24 об.). По объяснению обер-прокурора князя П. С. Мещерского членам Синода, данные преступления «притовположны Духу Христианского учения», а потому требуют обязательного наказания (РГИА. Ф. 796. Оп. 107. Д. 257. Л. 13–13 об.). Николай I требовал предать ярославского священника «суждению по законам: ибо ему надлежало по сану и званию приложить всевозможное старание укротить предстоящий толико важный беспорядок всему его звания средствами; даже не щадя живота своего, а не приводить паству его в вящее заблуждение и преступление его неприличным ей потворством» (РГИА. Ф. 796. Оп. 107. Д. 149. Л. 1–2).

С точки зрения императора, участие священников в волнениях крестьян подходило сразу под две известные категории нарушений: пренебрежение своими служебными полномочиями и, собственно, неповиновение властям. Нравственной обязанностью клирика как исполнительного лица было противостояние бунту. В подобной логике он рассматривался как, скорее, своего рода служащий духовного ведомства, чем лицо сакральное, поэтому следствие должно было идти по прежнему порядку.

Нетерпимость императора к безнравственным поступкам духовенства выражалась в многочисленных предписаниях и резолюциях. В феврале 1827 г. он ознакомился с жалобой свящ. Луки Лесницкого на притеснения со стороны епархиальной власти. Николай Павлович не только не удовлетворил просьбу, но и обозначил обер-прокурору: «Я считаю, что подобный человек священником быть не может, потому и допустить его к священнодействию не должно (РГИА. Ф. 797. Оп. 3. Д. 10027. Л. 8 об.–9). Уже в марте в ответ на проступки некоего священника Креницкого также последовало жесткое предписание: «Ни в каком случае не оставить священником, а предоставить Митрополиту решать, может ли остаться в Духовном Звании» (РГИА. Ф. 797. Оп. 3. Д. 10027. Л. 10). Как обычно, если духовные учреждения реагировали недостаточно быстро, со стороны монарха могли последовать и подобные вопросы в адрес синодального прокурора: «Почему священник Черниговской епархии Яроцкий, порочный в своих проступках, оставлен в сем звании, и было ли о таковых поступках известно Синоду?». Ранее суд приговорил его к запрещению, отрешению от сана и понижению до причетника за нанесение удара по голове чиновнику Садовскому (РГИА. Ф. 797. Оп. 3. Д. 10047. Л. 11 об.–12).

Особенно показательный случай произошел с настоятелем новгородского Юрьевского монастыря архим. Фотием (Спаским). Последний был одним из наиболее авторитетных православных иерархов в империи. Среди современников он приобрел славу искреннего борца с «мистиками» и масонами, которые окружали престол Александра I. По мнению некоторых, величайшей заслугой архим. Фотия

стало издание указа о запрете масонских лож, который не позволил событиям декабря 1825 г. приобрести более широкий характер [Фотий Спасский, 2010, 5, 43–45; Кондаков, 2000]. В содружестве с митр. Серафимом (Глаголевским) он составил главную оппозицию другу императора и духовному министру А. Н. Голицыну. По случаю ликвидации Министерства просвещения и духовных дел архимандрит писал одному из московских настоятелей: отныне «Министр наш один Господь Иисус Христос во славу Бога Отца. Аминь» [К истории, 1868, 946]. По ходатайству А. А. Орловой-Чесменской архим. Фотий был назначен пожизненным настоятелем своей обители [Карнович, 1875, 329]. Несмотря на это, влияние иерарха сохраняло государственный масштаб.

Темным эпизодом его биографии стал приезд Николая I в Новгород в 1835 г. Явившись в обитель рано утром без свиты, император «долго обходил его», прежде чем появился архимандрит. Одетый в богатую рясу, архим. Фотий благословил августейшего посетителя и протянул ему руку для целования. Как оказалось, сразу после приема обер-прокурор получил личное распоряжение Николая Павловича разобраться с ситуацией в монастыре.

Император писал: «Некоторые вещи, как отступление от общего должного порядка, должны были обратить мое внимание. Осмотрев монастырь в сопровождении архимандрита, возвратился в большой собор, где приказал отслужить короткую эктению с многолетием. Архимандрит, распоряжась, сам не служил, а остался подле меня; крест же вынес ко мне другой иеромонах. Выходя же из монастыря, испросил я благословение у архимандрита, который, осенив меня крестным знамением, протянул мне руку к целованию, вопреки существующему обыкновению для Царской фамилии. Наконец, нашел я архимандрита, одетого в фиолетовой бархатной рясе, вместо черной; мне неизвестно — дозволено ли ношение таковых, кроме одних архиереев. Сообщите обо всем этом митрополитам, а архимандриту велеть прибыть в Невский монастырь, дабы, под наблюдением митрополита, учился всем принятым обрядам в подобных случаях у архимандрита Палладия» [Высылка, 1876, 629]. Нарушение общего ритуала воспринималось, по всей видимости, как показатель излишнего честолюбия иерарха [Высочков, 2018, 278].

Строгость к внешнему распорядку и одежде составляла особую черту Николая Павловича. Случай, произошедший в Юрьевском монастыре, был не единичным. В 1834 г. государь отправил на покой в монастырь епископа Смоленского и Дорогобужского Иосифа (Величковского). Архиерей так оробел при виде царственной особы, что вместо торжественного слова начал кропить государя святой водой. Происходящее вызвало негодование императора: «Что вы делаете, Владыко, бесов из меня выгоняете, видно? Вы совсем облили меня водой!». Судьба неосторожного епископа была решена [Фирсов, 2010, 171; Фирсов, 2021, 43–44]. Тогда же, в 30-е годы, Николай I запретил размещение царских портретов в храмах, чтобы не нарушать канонический церковный порядок [Фирсов, 2010, 175; Фирсов, 2021, 48]. В июле 1827 г. государь вносил коррективы в дизайн мундиров для служащих духовного ведомства: «Дабы отличать... сей от утвержденных для М. Инос. Дел, иметь пуговицы не матовые, а гладкие с гербом» (РГИА. Ф. 797. Оп. 3. Д. 10027. Л. 23). В октябре того же года он присутствовал на одном из богослужений, на котором духовенство при чтении реляций стояло спиной к читающему. Естественно, это не ускользнуло от внимания монарха, приказавшего, чтобы впредь духовенство «стояло по прежним примерам спиной к левому крылосу» (РГИА. Ф. 797. Оп. 3. Д. 10045. Л. 1).

Участие монарха в разборе дисциплинарных проступков, на наш взгляд, в меньшей степени вписывается в привычную парадигму вмешательства государства в дела Церкви. Император находился, скорее, в положении над системой, осуществляя общее руководство империей, которая представляла собой модель «конфессионального государства». Прерогатива православного государя как высшего духовного арбитра была не просто наследием царской традиции, но и воплощала новый идеал монарха как главы бюрократической системы.

С другой стороны, личное участие в разборе дисциплинарных и гражданских проступков духовенства говорит о важности этой сферы для государственного управления. Император реагировал на запросы подданных и на акты неповиновения крестьян. Модерный бюрократический строй требовал законного порядка, правосудия и строгой отчетности во всех сферах общественной жизни, не исключая религиозную. Влияние новых управленческих запросов на церковное управление требует активного дальнейшего изучения.

Источники и литература

Источники

1. РГИА — Российский государственный исторический архив. Ф. 796. Оп. 107. Д. 149. Л. 1–2; Д. 257. Л. 1–2, 5–6 об., 13–13 об., 22 об., 24–24 об.; Д. 1012; Оп. 110. Д. 24. Л. 1; Оп. 120. Д. 41. Л. 1–8; Ф. 797. Оп. 3. Д. 10025. Л. 1–3; Д. 10026. Л. 1–4 об., 7, 8–8 об., 15–17; Д. 10027. Л. 4–10, 12 об., 15 об., 18–18 об., 19 об., 21–22, 23, 25 об.; Д. 10045. Л. 1; Д. 10047. Л. 11 об.–12.
2. Полное собрание (1915) — Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской империи. Т. 1. Царствование государя императора Николая I. 1825 (декабря 12) — 1835 г. Пг.: Тип. 1-й Петр. трудовой артели, 1915.
3. СЗРИ (1832) — Свод законов Российской империи. СПб., 1832.

Литература

4. Благовидов (1899) — *Благовидов Ф. В.* Обер-прокуроры Святейшего Синода в XVIII и в первой половине XIX столетия: развитие обер-прокурорской власти в Синод. ведомстве. Казань, 1899.
5. Выскочков (2018) — *Выскочков Л. В.* Николай I и его эпоха. Очерки истории России второй четверти XIX века. М.: Академический проект, 2018. С. 650.
6. Высылка (1876) — Высылка архимандрита Фотия из Новгородского Юрьева в Александро-Невский монастырь, 1835 г. // Русская старина. 1876. Ноябрь. С. 629.
7. Карнович (1875) — *Карнович Е. П.* Архимандрит Фотий, настоятель Новгородского Юрьева монастыря, 1798–1838 гг. Биографический очерк // Русская старина. 1875. Июль. С. 301–334.
8. К истории (1868) — К истории библейских обществ в России // Русский Архив. 1868. № 6. С. 940–942.
9. Кондаков (2000) — *Кондаков Ю. Е.* Архимандрит Фотий (1792–1838) и его время. СПб., 2000.
10. Корф (2003) — *Корф М. А.* Записки. М., 2003.
11. Миронов (2019) — *Миронов Б. Н.* Крестьянское движение в России накануне эмансипации как момент истины // Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер.: История. 2019. Т. 64. Вып. 3. С. 817–842.
12. Смолич (1996) — *Смолич И. К.* История Русской церкви / Пер. с нем. М., 1996. Ч. 1.
13. Строев (1912) — *Строев В. Н.* Столетие Собственной Его Императорского Величества Канцелярии. СПб., 1912.
14. Тальберг (2006) — *Тальберг Н. Д.* «Человек вполне русский». Император Николай I в свете исторической правды // Русская быль: очерки истории Императорской России. М., 2006. С. 277–538.
15. Тарасов (2007) — *Тарасов Б. Н.* Николай Первый. Рыцарь самодержавия. М., 2007.
16. Треволев (1877) — *Треволев Л. В.* Плещеевский бунт. (Эпизод из крестьянских волнений) // Древняя и новая Россия. 1877 г. № 10. С. 162–168.

17. Федоров (2003) — *Федоров В. А.* Русская православная церковь и государство. Синодальный период (1700–1917). М., 2003.
18. Федотов (2002) — *Федотов В. Г.* Гагаринская вотчина // Возвращение к истокам. Краеведческие чтения. Вып. 1. Гаврилов-Ям, 2002. С. 23–33.
19. Фирсов (2010) — *Фирсов С. Л.* Император Николай Павлович как православный государь и верующий христианин // Церковь и время. 2010. № 3. С. 151–192.
20. Фирсов (2021) — *Фирсов С. Л.* «Якорь спасения». Православная Церковь и Российское государство в эпоху императора Николая I. Очерки истории. СПб.: Изд-во СПбДА, 2021. 464 с.
21. Фотий Спасский (2010) — Архимандрит Фотий (Спасский). Борьба за веру. Против масонов. М., 2010.

Диакон Сергей Кульпинов

История обновленческого раскола в источниках личного происхождения, принадлежащих перу «архиепископа» Алексея Петровича Копытова

УДК 271.2-856

DOI 10.47132/1814-5574_2021_4_327

Аннотация: В статье анализируются два документа из фонда № 485 Государственного архива Иркутской области. Рассматриваются жанровые и стилистические особенности данных источников, время и исторический контекст их возникновения. Анализируется положение Иркутской обновленческой епархии и Восточно-Сибирской митрополии в этот период. Делается вывод о принадлежности данных документов перу «архиепископа» Алексея Петровича Копытова. Анализируется основное содержание рассматриваемых документов. Первый из документов, озаглавленный «Отчет о состоянии Восточно-Сибирской митрополии за первый период ее существования», представляет собой черновик официального отчета с многочисленными авторскими ремарками и содержит описание положения Восточно-Сибирской митрополии во второй половине 1931 г. с характеристиками ряда правящих «архиереев». Также документ содержит воспоминания автора об истории обновленчества в Сибири. Второй исследуемый документ является неотправленным письмом «архиепископа» Алексея Копытова, адресованным «митрополиту» Николаю Матвеевичу Минину, которое можно датировать серединой 1932 г., и содержит преимущественно критику обновленческого Священного Синода. В статье делается вывод о том, что «архиепископ» Алексей Петрович Копытов, будучи идейным обновленцем, резко критиковал «иерархов», дискредитирующих обновленческий раскол, а также политику Синода по отказу от ряда церковных реформ.

Ключевые слова: обновленческий раскол, история Иркутской епархии, «архиепископ» Алексей Петрович Копытов, «митрополит» Николай Матвеевич Минин, «митрополит» Александр Иванович Введенский, ВСКМЦУ, обновленческий Священный Синод, православно-англиканский диалог.

Об авторе: **Диакон Сергей Сергеевич Кульпинов**

Кандидат богословия, старший преподаватель кафедры Церковного богословия Новосибирской православной духовной семинарии.

E-mail: agnus.dei@rambler.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3266-8876>

Ссылка на статью: Кульпинов С., диак. История обновленческого раскола в источниках личного происхождения, принадлежащих перу «архиепископа» Алексея Петровича Копытова // Христианское чтение. 2021. № 4. С. 327–338.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 4

2021

Deacon Sergiy Kulpinov

**The History of the Renovationist Schism in Sources
of Personal Origin Belonging to the Pen
of “archbishop” Alexy Petrovich Kopytov**

UDC 271.2-856

DOI 10.47132/1814-5574_2021_4_327

Abstract: The article analyzes two documents from the collection no. 485 of the State Archive of the Irkutsk Region. The genre and stylistic features of these sources, the time and historical context of their origin are considered. The position of the Irkutsk Renovationist Diocese and the East Siberian metropolis during this period is analyzed. It is concluded that these documents belonged to the pen of “Archbishop” Alexy Petrovich Kopytov. The main content of the documents under consideration is analyzed. The first of the documents, entitled “Report on the State of the East Siberian Metropolitanate for the First Period of Its Existence”, is a draft of the official report with numerous author’s remarks and contains a description of the position of the East Siberian Metropolitanate in the second half of 1931 with characteristics of a number of ruling “bishops”. The document also contains the author’s recollections of the history of Renovationism in Siberia. The second document under study is an unsent letter from “Archbishop” Alexy Kopytov, addressed to “Metropolitan” Nikolai Matveyevich Minin, which can be dated to mid-1932, and contains mainly criticism of the Renovationist Holy Synod. The article concludes that “Archbishop” Alexy Petrovich Kopytov, being an ideological renovator, sharply criticized the “hierarchs” discrediting the Renovationist schism, as well as the Synod’s policy of rejecting a number of church reforms.

Keywords: Renovationist Schism, history of the Irkutsk Diocese, “archbishop” Alexy Petrovich Kopytov, “metropolitan” Nikolai Matveyevich Minin, “metropolitan” Alexander Ivanovich Vvedensky, ESRMCA, Renovationist Holy Synod, Orthodox-Anglican dialogue.

About the author: **Deacon Sergey Sergeevich Kulpinov**

Candidate of Theology, senior lecturer of the Department of Church Theology of the Novosibirsk orthodox theological seminary.

E-mail: agnus.dei@rambler.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3266-8876>

Article link: Kulpinov S., deac. The History of the Renovationist Schism in Sources of Personal Origin Belonging to the Pen of “archbishop” Alexy Petrovich Kopytov. *Khristianskoye Chteniye*, 2021, no. 4, pp. 327–338.

Введение

Говоря об источниках личного происхождения, относящихся к деятельности видных представителей обновленческого раскола, следует отметить, что данная проблематика уже неоднократно поднималась в работах исследователей. В первую очередь, необходимо сказать об источниках, относящихся к жизни и деятельности обновленческого «митрополита» (далее — «митр.») Александра Ивановича Введенского. Помимо собственных дневниковых записей «митр.» Александра, озаглавленных «Мои мысли о политике. Дневник только для самого себя», введенных в научный оборот свящ. И. В. Соловьевым [Соловьев, 2009, 304–305], весьма значительным пластом является мемуарное наследие А. Э. Краснова-Левитина, содержащее подробные описания ситуации внутри обновленческого раскола в 1930-х — первой половине 1940-х гг., а также пространно описывающее период нахождения обновленческого первоиерарха в эвакуации в Ульяновске в 1941–1943 гг. [Краснов-Левитин, 1990; Краснов-Левитин: *Лихие годы*; Краснов-Левитин: *Рук твоих жар*].

Вместе с тем источники личного происхождения, касающиеся жизни и деятельности ключевых участников обновленческого раскола на региональном уровне, остаются, в большинстве своем, неизученными.

Период институционализации обновленческого раскола в Иркутской епархии освещается в дневнике прот. П. А. Попова, введенном в научный оборот Е. В. Ильиной и О. Т. Базалийской [Попов, 2011; Ильина, Базалийская, 2011]. Однако данный дневник на сегодняшний день является фактически единственным изученным источником личного происхождения, относящимся к церковной истории Восточной Сибири данного периода. Источники личного происхождения, принадлежащие перу клириков и «иерархов» Иркутской обновленческой епархии, в науке ранее не исследовались. В силу слабой изученности рассматриваемой проблематики данное исследование представляется актуальным для исторической науки.

Помимо этого, анализ источников личного происхождения позволяет установить подлинные взгляды и мнения ключевых участников обновленческого раскола на региональном уровне и, следовательно, более полно рассматривать обновленчество как сложную систему, возникшую в результате влияния политических процессов на развитие Русской Православной Церкви.

В рамках настоящего исследования нами ставится цель проанализировать видение истории, современности и перспектив обновленческого раскола в двух источниках личного происхождения, предположительно принадлежащих перу Иркутского «архиепископа» (далее — «архиеп.») Алексия Петровича Копытова.

Для достижения данной цели выдвигаются следующие задачи:

Определить принадлежность, время создания и жанровые особенности исследуемых документов;

Проанализировать исторический контекст возникновения рассматриваемых источников;

Исследовать основное содержание анализируемых документов.

Принадлежность, время создания и жанровые особенности исследуемых документов

В рамках настоящего исследования нами анализируются два документа из фонда № 485 Государственного архива Иркутской области (далее — ГАИО). Первый из них озаглавлен «Отчет о состоянии Восточно-Сибирской митрополии за первый период ее существования» (далее — «Отчет»). Анализируя события, описанные в документе, можно смело утверждать, что он был составлен в декабре 1931 г. либо в январе 1932 г. В первую очередь, об этом свидетельствует тот факт, что в источнике описываются исключительно события, происходившие в 1931 г. (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 232. Л. 1–2),

отсутствует упоминание несостоявшегося съезда Восточно-Сибирской митрополии, запланированного на 28–30 мая 1932 г., и подготовки к нему (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 215. Л. 1), также не упоминаются какие-либо сношения митрополии с Якутской епархией, связь с которой к началу 1932 г. еще не была установлена (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 182. Л. 115 об.).

Принадлежность данного документа перу «архиеп.» Алексея Петровича Копытова обосновывается, в первую очередь, описываемыми фактами, которые носят автобиографический характер (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 232. Л. 10–12). В то же время характерной особенностью документа является повествование автора о себе в третьем лице (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 232. Л. 10). Данная особенность, вероятно, проистекает из первоначального построения документа именно в виде официального отчета. Вторым важным обоснованием авторства именно «архиеп.» Алексея служит идентичность почерка, которым написан «Отчет», с почерком, которым велась официальная документация Иркутского епархиального церковного управления (далее — ИЕЦУ) в марте-апреле 1931 г. (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 182. Л. 82 об.–86), то есть в тот период, когда «архиерей» добровольно взял на себя обязанности секретаря ИЕЦУ (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 182. Л. 82 об.).

Четко определить жанр рассматриваемого документа представляется довольно сложной задачей. Следует отметить, что текст озаглавлен именно как «Отчет» и содержит ряд официальных сведений о Восточно-Сибирской митрополии: число епархий, краткие характеристики правящих «архиереев» и описание положения обновленческих структур (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 232. Л. 1, 4, 5, 7, 18). В то же время приводимые сведения сопровождаются пространными авторскими ремарками, по стилю и языку не соответствующими правилам составления официальных документов (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 232. Л. 1–2).

Можно предположить, что первоначально планировалось направить данный документ в обновленческий Священный Синод, поскольку Восточно-Сибирская митрополия как административная единица находилась в его непосредственном подчинении (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 188. Л. 14), однако, из-за многочисленных авторских отступлений, было принято решение не направлять данный документ в высшие церковные инстанции, в результате чего он и отложился в фондах ГАИО. Иными словами, жанр рассматриваемого документа можно определить как черновик официального отчета с многочисленными авторскими ремарками.

Второй рассматриваемый нами документ в фонде № 485 ГАИО причислен к документам, чье авторство и датировка не установлены, и озаглавлен «Переписка о сущности Обновленческого раскола» (далее — «Письмо»). В реальности, исходя из описываемых в нем событий, в частности упоминания несостоявшегося съезда Восточно-Сибирской митрополии, о котором автор говорит фактически «по горячим следам», можно с уверенностью отнести время появления данного документа к середине лета 1932 г. (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 275).

По своему жанру документ совершенно определенно является письмом, однако письмом не отправленным, поскольку, во-первых, отсутствует заключительная часть и подпись автора, во-вторых, документ, написанный в Иркутске, о чем свидетельствует его содержание, отложился в ГАИО. Авторство «архиеп.» Алексея Копытова определяется как по содержанию документа, так и по почерку писавшего письмо. В источнике отсутствует четкий адресат, однако автор обращается к некоему «Высокопреосвященнейшему Владыке Николаю» (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 275. Л. 1). Из употребленной титулатуры становится очевидным, что адресат в середине 1932 г. мог носить сан либо «архиепископа», либо «митрополита». Первоначально, опираясь на биографии обновленческих «иерархов», приводимые прот. В. В. Лавриновым [Лавринов, 2016], мы выдвинули предположение, что адресатом документа мог быть «митр.» Николай Иовлевич Винокуров [Кульпинов, 2020], который ранее служил священником в Иркутске (ГАИО. Ф. 485. Оп. 1. Д. 18. Л. 6), а в 1932 г. занимал Калужскую кафедру (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 252. Л. 24). Однако дальнейшая корреляция

источников позволила установить, что с большей вероятностью адресатом письма являлся «митр.» Дальневосточный Николай Матвеевич Минин, с которым Восточно-Сибирское краевое митрополитанское церковное управление (далее — ВСКМЦУ) и лично «архиеп.» Алексей неоднократно письменно связывались в 1931 и 1932 г. по ряду административных вопросов (в частности, по вопросам подчинения Якутской епархии и ее состояния, а также перевода в Восточно-Сибирскую митрополию «архиеп.» Константина Ивановича Знаменского) (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 182. Л. 116, 120 об., 132 об.; ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 225. Л. 9; ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 237. Л. 2).

Таким образом, можно с уверенностью сказать, что автором обоих рассматриваемых документов является «архиеп.» Алексей Петрович Копытов, что подтверждается как единством почерка, так и содержанием источников. Первый анализируемый документ можно отнести к декабрю 1931 — январю 1932 г., второй определенно был написан в середине лета 1932 г. Жанр первого рассматриваемого документа нами определяется как черновик отчета, содержащий многочисленные авторские ремарки, второй документ является неотправленным письмом, адресованным, с большой вероятностью, «митрополиту» Дальневосточному Николаю Матвеевичу Минину.

Исторический контекст возникновения рассматриваемых источников

«Архиеп.» Алексей Петрович Копытов был назначен в Иркутск постановлением обновленческого Священного Синода от 13 января 1931 г. (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 188. Л. 14) и фактически прибыл к новому месту служения 5 марта 1931 г. (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 232. Л. 2). Ему предстояло одновременно вступить в управление Иркутской епархией и организуемой Восточно-Сибирской митрополией. В анкете, представленной в исполком Восточно-Сибирского края, «архиерей» указывал о себе следующие сведения: «родился 10 марта 1873 г., в сане с 15 окт. 1895 г., епископская хиротония — 28 янв. 1923 г., осужден не был, в Иркутске по назначению, размер получаемого вознаграждения не определен» (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 191. Л. 2).

Фактически управление епархией и митрополией «архиеп.» Алексием пришлось на период, последовавший сразу за пиком гонений на обновленческий раскол в Восточной Сибири, пришедшимся на 1930 г., когда вследствие ряда процессов, как внешних, так и непосредственно относящихся к религиозным структурам, была закрыта масса обновленческих храмов. В частности, в Иркутской обновленческой епархии число действующих приходов сократилось почти в четыре раза: с 86 (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 179. Л. 1) до 22, включая вакантные (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 182. Л. 89–97). Оставшиеся приходы либо приспособились к новым условиям (значительно возросшему налогообложению в условиях падения фактических доходов общин и усилению антирелигиозной пропаганды), либо фактически доживали свой век, осознавая неизбежное закрытие в ближайшем будущем. Одновременно с закрытием значительной части приходов наблюдалось и сокращение числа духовенства. Часть клириков подверглась арестам, ряд священнослужителей, по преимуществу под давлением внешних условий, отказались от сана (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 202. Л. 8; ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 182. Л. 50, 50 об., 52, 53 об., 54, 55 об., 57). Аналогичная ситуация, с некоторыми региональными особенностями, складывалась и в других епархиях митрополии (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 211. Л. 1; ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 212. Л. 2; ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 214. Л. 5–5 об.; ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 210. Л. 1 об.; ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 219. Л. 2 об.–12).

Более подробно мы писали о состоянии Восточно-Сибирской обновленческой митрополии в этот период в одной из предыдущих публикаций [Кульпинов, 2019]. Здесь же отметим, что 1931–1932 гг. стали временем некоторой стабильности в положении обновленческого раскола в Восточной Сибири. Оправившись от урона, нанесенного беспрецедентными к тому моменту гонениями, вновь образованная Восточно-Сибирская митрополия пыталась строить жизнь в новых условиях, развивая коммуникацию

с епархиями и общинами. ВСКМЦУ осуществляло посредничество между епархиями и приходами и органами государственной власти Восточно-Сибирского края, в первую очередь, передавая жалобы на неправильный расчет налогов на местах, а также неправомочные действия местных властей в отношении священнослужителей (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 182. Л. 100 об.–114 об.). Конец 1931 — начало 1932 г. стали временем постепенной стабилизации работы ВСКМЦУ. К этому моменту окончательно определились границы митрополии (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 207. Л. 1, 6), хотя связь с Якутской епархией еще не была установлена (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 182. Л. 115 об.). Вскоре была начата подготовка к митрополитанскому съезду, призванному решить основные организационные вопросы новой церковной структуры (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 215. Л. 1).

В связи с вышесказанным вполне логичным представляется, что в первом из рассматриваемых нами документов большое внимание уделяется анализу истории и текущего состояния Иркутской обновленческой епархии (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 232. Л. 13–16), в непосредственное управление которой вступил «архиеп.» Алексей Копытов. Также документ содержит характеристики ряда правящих «архиереев» в восточносибирских епархиях (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 232. Л. 5–7). Помимо этого, довольно кратко рассказывается о работе самого ВСКМЦУ (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 232. Л. 1, 4, 18).

К середине 1932 г. ситуация в Восточно-Сибирской обновленческой митрополии практически не изменилась с конца 1931 г. Запланированный на конец мая 1932 г. митрополитанский съезд не состоялся по ряду причин, что не позволило решить многие организационные вопросы, в частности, официально избрать «митрополита» и членов ВСКМЦУ и определить источники финансирования митрополии (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 182. Л. 124).

В этот период наметился и некоторый прогресс обновленческого движения в отдельных епархиях Восточно-Сибирской митрополии. В частности, в 1932 г. в обновленчество из Патриаршей Церкви перешли два прихода в Верхнеудинской епархии (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 229. Л. 2), в Канской епархии в это же время к расколу присоединились также две общины и было совершено три пресвитерских хиротонии (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 230. Л. 1 об.). В то же время тяжелое положение, на грани полной ликвидации обновленчества, продолжало сохраняться в Читинской и Сретенской (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 265. Л. 3 об.) епархиях.

С другой стороны, к этому времени обновленческим Священным Синодом окончательно был взят курс на свертывание подавляющего большинства церковных реформ. 2 марта 1932 г. Синод, заслушав доклад «митр.» Александра Введенского о славянском языке как «незыблемой основе обновленчества», постановил, что богослужение во всех храмах должно совершаться на славянском языке, кроме того, все остальные богослужебные нововведения, в первую очередь чтение вслух тайных литургических молитв, также отменялись. Оговаривалось, что русский язык в богослужении может использоваться только в исключительных случаях и по достаточно веским основаниям (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 223. Л. 3). Пленум Синода, приуроченный к десятилетнему юбилею обновленчества, начавший свою работу 8 мая 1932 г., подтвердил курс на отказ от литургических реформ (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 223. Л. 1 об.).

Таким образом, «архиеп.» Алексей Копытов вступил в управление Иркутской епархией и Восточно-Сибирской митрополией в период, последовавший сразу за массовым закрытием обновленческих храмов, имевшим место в 1930 г. Оставшиеся действующие приходы либо приспособились к этому времени к новым условиям существования, либо осознали скорое неизбежное закрытие. Первый из рассматриваемых нами документов, «Отчет», создавался в период постепенной стабилизации работы ВСКМЦУ. К середине 1932 г., несмотря на то, что митрополитанский съезд не состоялся и часть организационных вопросов остались нерешенными, в ряде епархий наметился некоторый прогресс. В то же время с весны 1932 г. Священным Синодом был взят курс на отказ от литургических реформ, означавший победу консервативных взглядов внутри обновленческого раскола.

Основное содержание анализируемых документов

Первый из рассматриваемых нами документов, озаглавленный «Отчет о состоянии Восточно-Сибирской митрополии за первый период ее существования», начинается, как типичный канцелярский отчет, с предоставления кратких статистических сведений. Указывается число епархий, изначально подчиненных ВСКМЦУ, а также упоминается о причислении к митрополии Якутской епархии, последовавшем 22 августа 1931 г. (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 232. Л. 1).

Довольно резко автор переходит от описания состояния митрополии к характеристике прежнего главы Иркутской епархии «архиеп.» Петра Михайловича Добринского. Примечательно, что до приезда в Иркутск «архиеп.» Алексей весьма доброжелательно был настроен по отношению к «архиеп.» Петру, отправил ему теплое письмо о своем скором приезде после назначения на Иркутскую кафедру (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 188. Л. 13). Причиной резкой смены положительного отношения к «архиеп.» Петру Добринскому на негативное следует считать прием, который данный «архиерей» оказал своему преемнику по Иркутской кафедре. Как пишет «архиеп.» Алексей, «В 11 часов ночи 5 марта 1931 г. арх. Петр не только не обогрел с дороги прибывшего в Иркутск архиепископа Алексия Копытова (как уже отмечалось, автор пишет о себе в третьем лице. — *диак. С. К.*), не предложил хлеб-соль, но и сам подсел за стол, поданный соборным сторожем новому архиерею» (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 232. Л. 2). Далее автор «Отчета» подчеркивает, что его предшественник по кафедре строил честолюбивые планы возглавить митрополию и вел себя недостойно. В частности, приехав в Иркутск, выдавал себя за безбрачного «архиерея», как предполагает «архиеп.» Алексей, чтобы снискать симпатии «церковной публики, по преимуществу, женской». Курьеза этой ситуации добавлял тот факт, что истинное положение вскрылось с приездом в Иркутск к «архиеп.» Петру жены (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 232. Л. 6).

Не давая прямой оценки периоду управления «архиеп.» Петра Иркутской епархией, «владыка» Алексей отмечает, что предшественник оставил ему Богоявленский собор в плачевном состоянии: «без денег и свечей, без единого полена дров» (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 232. Л. 2).

Резкой критике в документе подвергается и «архиеп.» Виктор Александрович Ципкевич, занимавший Канскую кафедру. Указывается, что он позорит обновленчество, имея любовницу, «некую М. Е. Козлову»¹, с которой встречается практически открыто. Помимо этого, «архиеп.» Алексей указывает, что «архиеп.» Виктор не стремится к контактам с ВСКМЦУ, не посещает управление во время своих приездов в Иркутск (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 232. Л. 5). «Архиеп.» Алексей делает ироничное замечание, что «неплохо было бы перевести архиеп. Виктора куда-нибудь подальше, например, в Белоруссию, к его земляку владыке Даниилу (Громовенко. — *диак. С. К.*)» (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 232. Л. 6).

Положительно «архиеп.» Алексей отзывается о Читинском «архиеп.» Александре Васильевиче Авдентове, подчеркивая, что его, как и «архиеп.» Георгия Яковлевича Жука, хорошо вспоминает Красноярская паства. Говоря о положении в Красноярске, автор «Отчета» подчеркивает, что почва для обновленчества в городе благодатная, «тихоновцев», в отличие от Иркутска, крайне мало (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 232. Л. 7).

Далее в «Отчете» автор вспоминает о некоторых сибирских «архиереях», в частности об «архиеп.» Петре Андреевиче Сысуеве, который, прибыв в 1922 г. в Омск, спрашивал у местного духовенства, примут ли его, как архиерея, в брачном состоянии, а затем «перегнул палку», назвав капитализм «смертным грехом», чем отвратил от себя и от обновленчества значительную часть паствы (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 232. Л. 9). С особенной теплотой «архиеп.» Алексей пишет о своем друге и соратнике «архиеп.» Михаиле Николаеве, которого называет «прекрасным организатором,

¹ Связь с М. Е. Козловой неоднократно становилось поводом для критики «архиеп.» Виктора Ципкевича (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 182. Л. 125 об.; ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 263. Л. 11).

администратором и дипломатом». Автор вспоминает, как «архиеп.» Михаил, сам недавно рукоположенный в «епископский» сан в Новониколаевске, привез ему вызов на «архиерейскую» хиротонию. В Тюмени, куда был назначен «архиеп.» Алексей Копытов, «архиеп.» Михаил Николаев заранее подготовил духовенство и паству к встрече обновленческого «архиерея». На праздник Сретения в 1923 г. оба «архиепископа» сослужили в Тюмени при большом стечении народа (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 232. Л. 10). Затем «архиеп.» Михаил отбыл на Тобольскую кафедру, где после II Поместного собора вступил в повторный брак. Это событие стало крахом обновленческого раскола в Тобольской епархии. «Архиеп.» Алексей здесь перефразирует известную поговорку «венец — делу конец» (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 232. Л. 11). За повторный брак собор сибирских обновленческих «архиереев» лишил «архиеп.» Михаила сана, однако вскоре он был восстановлен в «архиерейском» достоинстве указом Синода № 2856 (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 161. Л. 1) и занимал Черепановскую викарную кафедру в Новосибирской епархии, а затем, летом 1929 г., получил назначение в Якутск (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 179. Л. 2 об.). Об этих событиях автор «Отчета» не упоминает.

О себе «архиеп.» Алексей Копытов пишет, что 2 октября 1923 г., с выделением самостоятельной Ишимской епархии, он был указом Сибирского областного митрополитанского церковного управления (далее — СОМЦУ) переведен из Тюмени в Ишим, где сумел деятельно противостоять Патриаршей Церкви. Однако 3 августа 1924 г. трое местных протоиереев с двумя общинами вернулись в каноническую Церковь, что стало отправной точкой для начала массового выхода клириков и мирян из обновленчества (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 232. Л. 12).

Обращаясь к истории Иркутской епархии, «архиеп.» Алексей особенно подчеркивает значение «архиеп.» Василия Дмитриевича Виноградова и его преемника Илья Ивановича Фокина. Оба «архиерея» называются «солидными обновленцами» (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 232. Л. 13). Акцентируется внимание на активной деятельности «архиеп.» Василия, вокруг которого «все время копошился обновленческий муравейник, с церковным строительством, благотворительностью, братскими трапезами, концертами, чаями на дому и в поле» (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 232. Л. 14). Автор указывает, что «архиеп.» Василий Виноградов подчеркивал достоинство своей кафедры и претендовал на сан «митрополита», причем, учитывая его успехи, претендовал не безосновательно. В то же время указывается и на тщеславие и снобизм этого «архиерея». В частности, автор «Отчета» пишет, что «архиеп.» Василий держался и вел себя «не как какой-нибудь Ишимский или Славгородский Владыки» (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 232. Л. 13), иными словами, не как сам «архиеп.» Алексей Копытов. Тем не менее, в «Отчете» утверждается, что иркутская обновленческая паства прониклась любовью и почтением к «архиеп.» Василию Виноградову, в подтверждение этому приводится тот факт, что местные обновленцы приглашали его за свой счет в Иркутск летом 1927 г., когда последний уже занимал Псковскую кафедру (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 232. Л. 14).

«Архиеп.» Илья Фокин в документе характеризуется не так пространно, как его предшественник, однако указывается на его проповеднический талант. «Архиеп.» Алексей подчеркивает требовательность иркутской паствы, которая хотела видеть во главе епархии «владыку-академиста», то есть обладающего высшим духовным образованием (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 232. Л. 15).

Вместе с тем высокие запросы паствы, по мнению «архиеп.» Алексея, обосновывались наличием у епархии значительных средств, получаемых от хождения по региону с чудотворной Казанской иконой Божией Матери. После запрета на хождение с иконой, последовавшего в ноябре 1928 г., обновленчество постепенно стало приходить в упадок (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 232. Л. 16).

С уважением «архиеп.» Алексей Копытов пишет о главе СОМЦУ «митр.» Петре Федоровиче Блинове (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 232. Л. 15), во многом противопоставляя его «митр.» Александру Введенскому. Последний в «Отчете» критикуется за свое пренебрежительное отношение к провинциальной пастве, что рассматривается как одна

из причин успехов Патриаршей Церкви в Иркутске (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 232. Л. 16). «Архиеп.» Алексей акцентирует внимание и на бездарности «митр.» Александра в ряде вопросов, его неспособности заниматься административной деятельностью. В наибольшей степени критикуется курс на свертывание обновленческих реформ. Отказ от богослужебных реформ в «Отчете» еще не упоминается, однако стремление «митр.» Александра поставить во главе Синода монашествующего «архиерея» позиционируется как явное отступление от основополагающих идей обновленчества (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 232. Л. 17).

«Письмо» «архиеп.» Алексия содержит более жесткие формулировки по отношению к центральной обновленческой власти, нежели «Отчет». Синод в данном документе прямо критикуется за несвоевременное предоставление благословения на проведение съезда ВСКМЦУ в мае 1932 г., а также проигнорированную просьбу митрополии о предоставлении статистических сведений об обновленчестве в СССР (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 275. Л. 1).

О самом несостоявшемся съезде «архиеп.» Алексей пишет без какого-либо сожаления, подчеркивая, что сам не видел необходимости в его проведении. По его мнению, обсуждать на подобном мероприятии было, в целом, нечего, поскольку «митрополия работает „без году неделю“». Кроме того, положение вещей меняется столь быстро, что каждый «иерарх» и клирик должен уметь самостоятельно ориентироваться в ситуации: «Теперь от каждого требуется своя инициатива и быстрое самоопределение к моменту» (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 275. Л. 1).

Приуроченный к юбилею обновленчества майский пленум Синода 1932 г. в письме критикуется, в первую очередь, за определение Патриаршей Церкви как раскола (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 275. Л. 1). Здесь следует отметить, что фактически таинства Патриаршей Церкви обновленцами полностью признавались, а отсутствие взаимного признания неоднократно подвергалось критике (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 33). «Архиеп.» Алексей называет «тихоновщину» «братом-близнецом» обновленчества и рассматривает отмежевание от нее, как от раскола, как глупый поступок Синода (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 275. Л. 1). Курс на отказ от богослужебных реформ в данном документе прямо не упоминается, но, исходя из контекста письма, можно понять, что и данное решение Синода вызывает у «архиеп.» Алексия отторжение и негодование.

Весьма примечательным является упоминание об унии Константинопольского и Александрийского патриархатов с Англиканской церковью в конце письма. «Архиеп.» Алексей говорит об унии как о свершившемся факте, подчеркивая, что почва для нее закладывалась уже давно. В частности, он пишет: «Уния Константинопольского и Александрийского патриархатов с англиканами — не новорожденное дитя. „О соединении всех и вся“ и мы с Вами молимся» (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 275. Л. 2). Из этого небольшого отрывка сложно понять личное отношение «архиеп.» Алексия к данному событию, хотя можно предположить, что оно скорее положительное, нежели критическое. Более интересным представляется здесь, о чем именно Иркутский «архиеп.» пишет «митр.» Николаю Минину. Большинство исследователей сходны во мнении, что никакой унии в этот период в действительности не заключалось. Вполне логично предположить, что попытки сближения с Англиканской церковью имели место в этот период, как и ранее [Герд, 2017; Мазырин, 2016, 334], и могли особенно участиться после утраты значительной доли финансирования Восточных патриархатов из СССР (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 174. Л. 2; ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 182. Л. 83 об., 91 об., 117 об.; ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 230. Л. 2). Примечательно, что еще в январе 1932 г. между обновленческим Священным Синодом и Константинопольским патриархатом существовало взаимное признание. 18 января 1932 г. патриарх Фотий II (Маниатис) направил Синоду приветственную грамоту, содержащую поздравления с праздником Рождества Христова и особо отмечавшую деятельность Московской богословской академии (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 191. Л. 20). Вместе с тем свящ. А. Мазырин подчеркивает, что в этот период Константинопольский патриархат пытался установить контакты и с Патриаршей Церковью в СССР [Мазырин, 2016, 350–353].

Можно предполагать, что «архиеп.» Алексей, говоря об «унии», подразумевает переговоры между рядом Поместных Православных Церквей и Англиканской церковью, имевшие место в Лондоне в октябре 1931 г. В ходе переговоров действительно был достигнут консенсус по ряду догматических вопросов, что на фоне осуществленного ранее признания апостольского преемства Англиканской церкви открывало возможности для дальнейшего заключения унии. В таком случае остается загадкой, почему автор говорит именно об «унии Константинопольского и Александрийского патриархатов», так как в вышеупомянутых переговорах участвовали представители большего числа Поместных Церквей [Лаврова, Соловьева, Сперанская]. С другой стороны, именно патриарх Фотий II и патриарх Александрийский Мелетий II (Метаксакис) были наиболее последовательными сторонниками сближения с Англиканской церковью [Мазырин, 2016, 347; Лаврова, Соловьева, Сперанская].

Необходимо отметить, что сам по себе интерес «архиеп.» Алексея Копытова к подобной проблематике характеризует Иркутского «архиерея» как человека, стремящегося к анализу общецерковных событий.

Таким образом, первый из рассматриваемых нами документов, «Отчет», содержит только краткие отчетные сведения о состоянии и деятельности Восточно-Сибирской митрополии. В документе негативно характеризуются «архиеп.» Петр Добринский и «архиеп.» Виктор Ципкевич. Положительно автор отзывается об «архиеп.» Александре Авдентове, а также с теплом вспоминает своего друга и соратника «архиеп.» Михаила Николаева, хотя и не упоминает о его судьбе после 1923 г. Содержит «Отчет» и воспоминания автора о пребывании на Ишимской кафедре. «Архиеп.» Алексей положительно характеризует деятельность на Иркутской кафедре «архиеп.» Василия Виноградова и «архиеп.» Ильи Фокина, хотя первого изображает человеком тщеславным. В документе критикуется «митр.» Александр Введенский. Резкой критике автор подвергает стремление «митр.» Александра к отказу от ряда церковных реформ.

В «Письме» «архиеп.» Алексей продолжает критику обновленческого Священного Синода. Автор упрекает высшую церковную власть в несвоевременном предоставлении благословения и необходимых сведений для митрополитанского съезда. Подвергается критике решение о признании Патриаршей Церкви расколом. Решение об отказе от богослужебных реформ в тексте прямо не упоминается, но можно предположить, что и оно не одобрялось «архиеп.» Алексием. Примечательно упоминание в документе об унии Константинопольского и Александрийского патриархатов с Англиканской церковью. Поскольку никаких свидетельств о заключении данной унии нами не обнаружено, следует предполагать, что здесь автор говорит о переговорах октября 1931 г. Само упоминание данных событий характеризует «архиеп.» Алексея как человека, живо интересующегося общецерковными событиями.

Заключение

Подводя итоги настоящему исследованию, следует указать, что не вызывает сомнения принадлежность обоих рассматриваемых документов перу «архиеп.» Алексея Петровича Копытова, что доказывается как идентичностью почерка, так и содержанием источников. Первый из документов следует отнести к декабрю 1931 — январю 1932 г., второй — к середине лета 1932 г. Первый документ по своему жанру является черновиком официального отчета с авторскими ремарками, второй документ представляет собой неотправленное письмо, адресованное, с большой вероятностью, «митр.» Дальневосточному Николаю Минину.

Рассматриваемые документы создавались в период управления Иркутской епархией и Восточно-Сибирской митрополией «архиеп.» Алексием Копытовым — время некоторой стабилизации обновленческого раскола в Восточной Сибири после пиковых гонений 1930 г. Часть общин к этому моменту приспособилась к новым условиям существования, другая часть жила в ожидании неизбежного скорого закрытия. К концу 1931 г. работа ВСКМЦУ полностью стабилизировалась. К середине 1932 г.,

несмотря на то, что ряд организационных вопросов оставался нерешенным из-за провала попытки созвать митрополитанский съезд, в ряде епархий Восточной Сибири несколько возросло число прихожанин. В это же время на общецерковном уровне Священным Синодом был взят курс на свертывание литургических реформ.

Первый из рассматриваемых документов, «Отчет», отражает положение Восточно-Сибирской обновленческой митрополии на рубеже 1931–1932 гг. Само состояние митрополии освещается весьма кратко, однако большое внимание автор уделяет характеристике ряда сибирских «архиереев». Обращаясь к истории Иркутской обновленческой епархии, «архиеп.» Алексей Копытов положительно отзываясь об «архиеп.» Василии Виноградове и «архиеп.» Илье Фокине, называя их «солидными обновленцами». Вместе с тем «архиеп.» Василий в документе подвергается некоторой критике за свое тщеславие, хотя отчасти и небезосновательное. Резко автор критикует «митр.» Александра Введенского как бездарного администратора, пренебрежительно относящегося к провинциальной пастве. Критикуется и стремление «митр.» Александра к свертыванию церковных реформ.

Второй рассматриваемый документ, «Письмо», содержит более отчетливую критику обновленческого Священного Синода. Критикуется несвоевременное предоставление благословения на проведение митрополитанского съезда в конце мая 1932 г., а также тот факт, что Синод проигнорировал запрос от ВСКМЦУ о предоставлении статистических сведений. Глупым выставляется решение Священного Синода о признании Патриаршей Церкви расколом. Решение о свертывании богослужебных реформ прямо не критикуется, но следует предполагать, что и данный шаг Синода «архиеп.» Алексием не одобрялся. Особенный интерес вызывает упоминаемая в «Письме» уния Константинопольского и Александрийского патриархатов с Англиканской церковью. Анализ литературы, посвященной данной проблематике, позволяет утверждать, что уния в этот период в действительности не заключалась, а автор подразумевает православно-англиканские переговоры, проходившие в Лондоне в октябре 1931 г. Из приведенного упоминания становится очевидным, что определенно «архиеп.» Алексей проявлял интерес к общецерковным событиям.

В целом, можно отметить, что оба рассматриваемых документа принадлежат перу «архиеп.» Алексея Петровича Копытова и создавались в условиях стабилизации состояния вновь образованной Восточно-Сибирской обновленческой митрополии после гонений 1930 г. Документы характеризуют их автора как идейного обновленца, интересовавшегося церковной жизнью в СССР и за рубежом и способного критиковать высшую обновленческую церковную власть. Будучи убежденным в правоте обновленчества, «архиеп.» Алексей не мог отказаться от участия в расколе, поэтому ему оставалось только излить на бумаге свое недовольство высшей обновленческой властью.

Источники и литература

Источники

1. ГАИО — Государственный архив Иркутской области. Ф. 485. Оп. 1. Д. 18; Ф. 485. Оп. 2. Д. 33; Д. 161; Д. 174; Д. 179; Д. 182; Д. 188; Д. 191; Д. 202; Д. 210; Д. 211; Д. 212; Д. 214; Д. 215; Д. 219; Д. 223; Д. 225; Д. 229; Д. 230; Д. 232; Д. 237; Д. 252; Д. 263; Д. 265; Д. 275.

Литература

2. Герд (2017) — Герд Л. А. Англиканская церковь и Константинопольская патриархия в конце XIX — начале XX в. // Христианское чтение. 2017. № 1. С. 351–368.

3. Ильина, Базалийская (2011) — *Ильина Е. В., Базалийская О. Т.* Церковный раскол в воспоминаниях священника Иркутской епархии // Известия ИГУ. Сер. Политология. Религиоведение. 2011. № 6. С. 235–246.
4. Краснов-Левитин: *Лихие годы* — *Краснов-Левитин А. Э.* Лихие годы (1925–1941). Воспоминания. <https://azbyka.ru/fiction/lihie-gody-krasnov-levitin/> (дата общения: 04.07.2021).
5. Краснов-Левитин: *Рук твоих жар* — *Краснов-Левитин А. Э.* Рук твоих жар (1941–1956). Воспоминания. <https://azbyka.ru/fiction/ruk-tvoix-zhar-krasnov-levitin/> (дата обращения: 04.07.2021).
6. Краснов-Левитин (1990) — *Краснов-Левитин А. Э.* Труды и дни. Обновленческий митрополит Александр Введенский. Крестей, 1990.
7. Кульпинов (2019) — *Кульпинов С. С.* Несостоявшийся съезд Восточно-Сибирской митрополии в контексте положения обновленческого раскола в Восточной Сибири в 1931-м — первой половине 1932 г. // Известия ИГУ. Сер. Политология. Религиоведение. 2019. № 29. С. 63–76.
8. Кульпинов (2020) — *Кульпинов С. С.* Обновленческий раскол в источниках личного происхождения за авторством «архиепископа» Алексея Петровича Копытова // Тезисы международной конференции «Маргиналии — 2020». URL: <http://uni-persona.srcs.msu.ru/site/conf/marginalii-2020/thesis.htm> (дата обращения: 04.07.2021).
9. Лавринов (2016) — *Лавринов В. В., прот.* Обновленческий раскол в портретах его деятелей. М., 2016.
10. Лаврова, Соловьева, Сперанская — *Лаврова П. В., Соловьева Т. С., Сперанская Е. С.* Англикано-православные связи. Богословские диалоги XVIII–XX вв. // Православная энциклопедия. URL: <http://www.pravenc.ru/text/115118.html> (дата обращения: 04.07.2021).
11. Мазырин (2016) — *Мазырин А. В., свящ.* К вопросу о русском факторе в срыве Всеправославного собора в 1920–1930-е гг. // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2016. № 1 (34). С. 333–357.
12. Попов (2011) — *Попов П. А., прот.* Дневник настоятеля Иркутской Знаменской церкви (бывшего Иркутского женского Знаменского монастыря) священника Петра Попова. 23 апреля 1922 г. — 15 марта 1927 г. Иркутск, 2011.
13. Соловьев (2009) — *Соловьев И. В., свящ.* Штрихи к историческому портрету «обновленческого» митрополита Александра Введенского // XIX Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета: материалы. М., 2009. Т. 1. С. 300–307.

С. А. Маньков

Настоятель Царскосельской придворной церкви протоиерей Иоанн Спиридонович Цвинева (1823–1903)

УДК 271.2-9"18"

DOI 10.47132/1814-5574_2021_4_339

Аннотация: В статье исследуется долгое пастырское служение протоиерея Иоанна Спиридоновича Цвинева (1823–1903) в храмах императорских загородных резиденций в Гатчине, Петергофе и Царском Селе. Рассмотрены особенности назначения придворного клира, социально-экономические условия жизни царскосельских священно- и церковнослужителей второй половины XIX в. Показаны мероприятия отца Иоанна Цвинева по улучшению состояния Церкви, ее служб и имущества, научная деятельность в области церковной истории. Значительное внимание уделяется возникавшим конфликтным вопросам, связанным как с личными качествами священнослужителей, так и со спорными экономическими и карьерными моментами, значимыми для церковного причта, их разрешению и примирению в среде придворного и епархиального духовенства. Исследование основано на значительном объеме ранее неиспользованных архивных источников центральных российских и Санкт-Петербургских архивов, изданных в XIX в. трудах протоиерея Иоанна Цвинева, вводит в научный оборот новые материалы по истории духовенства в Российской империи второй половины XIX в.

Ключевые слова: история Русской Православной Церкви XIX в., российское духовенство XIX в., придворное духовенство, Гатчина, Петергоф, Царское Село, царскосельская церковь Воскресения Христова, царскосельская Знаменская церковь, священники-настоятели, протоиерей Иоанн Цвинева, протопресвитер Василий Бажанов, протопресвитер Иоанн Янышев, К. П. Победонесцев.

Об авторе: **Сергей Александрович Маньков**

Кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Государственного музея-заповедника «Царское Село».

E-mail: mankov21@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8815-253X>

Ссылка на статью: Маньков С. А. Настоятель Царскосельской придворной церкви протоиерей Иоанн Спиридонович Цвинева (1823–1903) // Христианское чтение. 2021. № 4. С. 339–354.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 4

2021

Sergei A. Mankov

**Archpriest John Spiridonovich Tsvinev (1823–1903),
Rector of the Tsarskoye Selo Court Church**

UDC 271.2-9"18"

DOI 10.47132/1814-5574_2021_4_339

Abstract: The article examines the long pastoral ministry of Archpriest John Spiridonovich Tsvinev (1823–1903) in the churches of the imperial country residences in Gatchina, Peterhof and Tsarskoe Selo. The features of the appointment of the court clergy, the socio-economic conditions of life of Tsarskoye Selo clergy, and clergy of the second half of the 19th century are considered. The activities of Father John Tsvinev to improve the condition of the church, its services and property and his scholarly activities in the field of church history are shown. Considerable attention is paid to the conflicts that arose, related to both the personal qualities of the clergy and the controversial economic and career issues that are significant for the church clergy, their resolution and reconciliation among the court and diocesan clergy. The research is based on a significant amount of previously unused archival sources of central Russian and St. Petersburg archives as well as works of Archpriest John Tsvinev published in the 19th century, and introduces into scientific circulation new materials on the history of the clergy in the Russian Empire in the second half of the 19th century.

Keywords: history of the Russian Orthodox Church of the 19th century, Russian clergy of the 19th century, clergy of court temples, Gatchina, Peterhof, Tsarskoye Selo, Tsarskoye Selo Church of the Resurrection of Christ, Tsarskoye Selo court Church of the Sign, priests-abbots, Archpriest John Spiridonovich Tsvinev, Archpriest Vasily Bazhanov, Archpriest John Yanyshv.

About the author: **Sergei Alexandrovich Mankov**

PhD in History, Senior Researcher of the State Museum-Reserve "Tsarskoye Selo".

E-mail: mankov21@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8815-253X>

Article link: Mankov S. A. Archpriest John Spiridonovich Tsvinev (1823–1903), Rector of the Tsarskoye Selo Court Church. *Khristianskoye Chteniye*, 2021, no. 4, pp. 339–354.

Жизнь и церковное служение протоиерея Иоанна Спиридоновича Цвинева (1823–1903), настоятеля придворных храмов Гатчины, Петергофа и Царского Села, до сих пор не были освещены в отечественной исторической науке. При этом служение его пришлось на времена, ознаменованные крупнейшими общественными преобразованиями царствования императора Александра II, и последующие царствования. Поэтому будет небезынтересно обратить внимание на пятидесятилетний срок пастырского служения отца Иоанна в придворном церковном клире.

Иоанн Спиридонович Цвинева родился 11 июня 1823 г. и происходил из обширного священнослужительского рода Псковской губернии. Его отец был настоятелем большой каменной церкви святого Архангела Михаила на погосте в с. Дуняни Великолуцкого уезда. Старший брат, Дмитрий, после смерти отца заменил его на этом месте. Другой брат, архимандрит Михаил (в миру Матвей Спиридонович Цвинева; 1820–1886), был, пожалуй, самым высокопоставленным представителем рода, занимал должности наместника Свято-Успенской Почаевской лавры в 1868–1871 гг. (РГИА. Ф. 796. Оп. 150. Д. 1523. Л. 3–5), Псковского Спасо-Мирожского монастыря [Николай Михайлович, 1914, 567] и других обителей.

В 1845 г. Иоанн Цвинева из воспитанников Псковской духовной семинарии поступил в Санкт-Петербургскую духовную академию, в которой 26 июня 1849 г. окончил полный курс по 1-му разряду «при хорошем, честном поведении» (РГИА. Ф. 805. Оп. 1. Д. 511. Л. 11). Проявляя успехи в учебе, 25 сентября 1850 г. определением Святейшего Правительствующего Синода был возведен в степень магистра богословских наук и удостоен магистерского креста (РГИА. Ф. 805. Оп. 1. Д. 562. Л. 1–2). Неизвестно, как могла сложиться дальнейшая судьба амбициозного и способного провинциала, но придворной карьере И. С. Цвинева помогла случайность.

В 1849 г. настоятель придворной церкви Святой Троицы в Гатчинском дворце священник Иоанн Гаврилович Одноралов стал проявлять признаки расстройства рассудка. Проводивший освидетельствование старший врач Гатчинского госпиталя Фёдор Кириллович Шкотте пришел к выводу, что больной «одержим помешательством ума, сопряженным с беспокойством и бессонницей» (РГИА. Ф. 805. Оп. 1. Д. 511. Л. 1–2). Хотя дальнейшее наблюдение за священником показало, что психическая болезнь носила «временный характер», управляющий Гатчинского дворцового правления генерал-лейтенант Фёдор Иванович Люце, опасаясь повторения проявления болезни во время пребывания в резиденции высочайшего двора, ходатайствовал перед протопресвитером придворного духовенства и министром императорского двора об «определении к Гатчинской придворной церкви другого священника» (РГИА. Ф. 805. Оп. 1. Д. 511. Л. 5). Под давлением обстоятельств священник Одноралов подает прошение от 3 мая 1849 г. об увольнении на покой, ссылаясь на «слабость здоровья и старость», хлопоча при этом о желании «сдать дела достойному человеку», который обеспечил бы будущее его дочери, восемнадцатилетней



*Wolf L. Протоиерей
Иоанн Спиридонович Цвинева. 1878 г.
Санкт-Петербург. Фотография.
Музей-заповедник «Усадьба „Мураново“
имени Ф. И. Тютчева»*

девице Анисье Однораловой, и дозволение «приискать зятя» (РГИА. Ф. 805. Оп. 1. Д. 511. Л. 8). Зятем гатчинского придворного священника согласился стать двадцатипятилетний студент Санкт-Петербургской духовной академии Иоанн Цвинева, обвенчавшийся с Анисьей Ивановной Однораловой 11 ноября 1849 г. в Гатчинской дворцовой церкви, а 21 ноября 1849 г. по высочайшему повелению рукоположенный в сан священника митрополитом Новгородским и Санкт-Петербургским Никанором (Клементьевским; 1787–1856) и назначенный на освободившееся место тестя (РГИА. Ф. 805. Оп. 1. Д. 511. Л. 11, 16–17).

Находясь в Гатчине, священник Цвинева одновременно с 3 января 1850 до 1 августа 1861 г. являлся законоучителем при Гатчинском училище практического садоводства (РГИА. Ф. 796. Оп. 441. Д. 341. Л. 33а–136). Заметным событием этого периода его жизни стало затяжное противостояние с приходским духовенством Павловского собора г. Гатчины за право служения и требоисполнения для дворцовых служащих и городских обывателей, сопровождавшееся взаимными обвинениями и жалобами друг на друга (РГИА. Ф. 805. Оп. 1. Д. 840. Л. 1–10). Для получения дополнительных аргументов своей правоты о. Иоанн неоднократно обращался за помощью к настоятелю Царскосельских придворных церквей прот. Гавриилу Одоевскому (ок. 1786–1867) (РГИА. Ф. 805. Оп. 1. Д. 808. Л. 1–9), имевшему богатый опыт «борьбы» с епархиальным клиром по аналогичным причинам.

4 августа 1861 г. свящ. Иоанн Цвинева был перемещен настоятелем Петергофской придворной Петропавловской церкви. Кроме того, в Петергофе с 1861 по 1863 гг. он служил законоучителем Петергофского уездного и приходского училища и Петергофского детского приюта (РГИА. Ф. 805. Оп. 1. Д. 931. Л. 29).

Однако 20 мая 1863 г. скончался сакелларий Большого придворного собора Спаса Нерукотворного образа в Зимнем дворце, придворный протоиерей Павел Ефимьевич Веселовский (1801–1863). По предложению протопресв. Василия Бажанова 25 мая 1863 г. на должность покойного назначается священник того же собора Василий Иванович Добронравов [Бовкало]. Также министр императорского двора граф Владимир Федорович Адлерберг уведомляет императорского духовника, что по высочайшей воле настоятель царскосельских придворных церквей свящ. Василий Протопопов перемещается на священническую должность к церкви Зимнего дворца, а в Царское Село переводится настоятель придворной церкви в Петергофе священник Иоанн Спиридонович Цвинева (РГИА. Ф. 805. Оп. 1. Д. 931. Л. 6, 12).

Царскосельское и Петергофское дворцовые управления выделяют священникам Протопопову и Цвинева по 100 руб. на переезд к новым местам службы (РГИА. Ф. 805. Оп. 1. Д. 924. Л. 5–8). 15 июня 1863 г. свящ. Иоанн Цвинева в рапорте на имя протопресв. Василия Бажанова докладывает о принятии дел и имущества от свящ. Василия Протопопова (РГИА. Ф. 805. Оп. 1. Д. 931. Л. 21). Однако первый же день пребывания нового настоятеля в Царском Селе был омрачен чрезвычайной ситуацией, будто бы предвещавшей дальнейшую череду нестроений, скандалов и дразг, не имевших прецедентов в истории придворного духовенства.

В ночь на 16 июня 1863 г. Большую придворную церковь Воскресения Христова постиг самый грандиозный по своей разрушительности пожар со времени 1820 г. [Жоржунова, 2019, 15]. Благодаря оперативным действиям служащих Царскосельского дворцового правления большинство образов, церковной утвари, богослужебных книг и облачений удалось спасти [Мещанинов, 2007, 81]. Решительность реставратора Императорского Эрмитажа Александра Сидоровича Сидорова, взобравшегося по высокой стремянке и вырезавшего ножом центральный плафон «Вознесение Христа» работы живописца Василия Козьмича Шебуева, позволила сохранить его для современников. За этот мужественный поступок А. Сидоров был награжден серебряной медалью с надписью «За усердие» для ношения на Владимирской ленте. Тем не менее пламя уничтожило плафон «Слава Святого Духа» в алтаре, написанный Дмитрием Ивановичем Антонелли, существенную часть убранства и купола церкви [Вильчкова доклад, 1992, 88].

В ходе реставрационных работ, проводившихся под руководством старшего архитектора ведомства Царскосельского дворцового правления Александра Фомича Видова (1829–1896), удалось воссоздать большую часть храмовой отделки и придать церковным главам барочный вид [Бенуа, 1910, 46], однако реставрация плафонов продолжалась вплоть до 1886 г.

Обосновавшись в Царском Селе, священ. И. Цвинева занялся его церковной историей. Его перу принадлежит две исторические справки о придворных церквях, опубликованные в восьмом выпуске сборника «Историко-статистические сведения о Санкт-Петербургской епархии» [Цвинева, 1884а, 326–328; Цвинева, 1884б, 320–325], а также книга «Описание Царскосельской святой чудотворной иконы Знамения Божией матери, ее история и чудотворения» [Цвинева, 1865], содержащие множество ценных исторических фактов и свидетельств о менталитете царскосельских жителей XVIII–XIX вв. [Денисова, 2014, 23].

Священник Иоанн Цвинева умел располагать к себе власть имущих и пользовался неизменным и долготелним покровительством императорского духовника протопресв. Василия Борисовича Бажанова и сменившего его на этом посту в 1883 г. протопресв. Иоанна Леонтьевича Яньшева (1826–1910). К моменту назначения в Царское Село священ. И. Цвинева имел следующие духовные и светские почести: набедренник (08.01.1853), фиолетовая бархатная скуфья (11.04.1854), бронзовый крест и бронзовая медаль в память войны 1853–1856 гг. (26.08.1856), фиолетовая бархатная камилла, золотой наперсный крест (17.04.1860) и Императорский орден Св. Анны 3-й ст. (17.04.1863) (РГИА. Ф. 805. Оп. 1. Д. 2959. Л. 164–168).

В то же время характер о. Иоанна Цвинева отличали надменность к подчиненным, вспыльчивость и неуживчивость. Отчасти это объясняется несколькими личными трагедиями и развившимся болезненным состоянием. 13 января 1867 г. его жена Анистья Ивановна Цвинева скончалась от тифа (РГИА. Ф. 805. Оп. 2. Д. 250. Л. 201 об.–202). Несколько из его детей также умерли в младенчестве, остальные, оставшиеся на его попечении, видимо, следуя воле отца, вышли из духовного сословия и окончили светские учебные заведения (РГИА. Ф. 573. Оп. 22. Д. 4859. Л. 1–49; ЦГИА СПб. Ф. 14. Оп. 3. Д. 17242; ЦГИА СПб. Ф. 14. Оп. 3. Д. 18757-а; ЦГИА СПб. Ф. 2. Оп. 1. Д. 10282). Многие из детей Цвинева страдали врожденными заболеваниями и эпилепсией, унаследованной от отца, которую последний долгое время скрывал.

Его сын Всеволод Иванович Цвинева (1854–?) после окончания 3-й Санкт-Петербургской мужской гимназии 28 июля 1875 г. подал прошение на имя ректора Санкт-Петербургского университета о приеме в число студентов юридического факультета. Однако ему не удалось окончить полного курса, поскольку в октябре 1877 г. он был уволен из университета за невнесение установленной платы за обучение (ЦГИА СПб. Ф. 14. Оп. 3. Д. 18757-а. Л. 1). Тем не менее в 1879 г. за услуги, оказанные Российскому обществу Красного Креста в годы русско-турецкой войны 1877–1878 гг., Всеволод Иванович Цвинева был награжден серебряной медалью с надписью «За усердие» для ношения на груди на Анненской ленте (ЦГИА СПб. Ф. 14. Оп. 3. Д. 18757-а. Л. 15).

Второй сын, Иван Иванович Цвинева (1854–1917?), по окончании курса наук в Императорском Санкт-Петербургском университете по историко-филологическому факультету с весьма удовлетворительными оценками (ЦГИА СПб. Ф. 14. Оп. 3. Д. 17242. Л. 2, 2 об.), по предложению управляющего Санкт-Петербургским учебным округом был допущен в 1875 г. к исправлению должности преподавателя истории и географии в Нарвской прогимназии. На преподавательских должностях в Нарве и Пскове он прослужил до 1882 г., когда был уволен от службы по прошению. По прошению своего отца (РГИА. Ф. 573. Оп. 22. Д. 4859. Л. 1–3) Иван Цвинева был определен 06.11.1882 г. канцелярским чиновником Главного Выкупного учреждения Министерства финансов, где прослужил до 1917 г., дослужившись до должности бухгалтера и чина надворного советника и получив еще при жизни своего отца орден Св. Анны 3-й степени (03.02.1896) (РГИА. Ф. 573. Оп. 22. Д. 4859. Л. 4–33). Однако вскоре после печальных

событий февраля 1917 г. и падения императорской династии, в мае, Иван Цвинева, по заявлению его тети Евдокии Ивановны Однораловой от 7 декабря 1917 г., «20 мая ушел на службу в Департамент и с тех пор исчез, неизвестно куда; на заявление её в комиссариате ответили незнанием. С тех пор сведений о нем нет». О дальнейшей судьбе сына о. Иоанна Цвинева так и не стало известно (РГИА. Ф. 573. Оп. 22. Д. 4859. Л. 39–40).

О дочери отца Иоанна Любови Ивановне (1862–?) известно мало. Начав образование в Царскосельской Мариинской гимназии, в марте 1874 г. она была зачислена пансионеркой государыни императрицы. Представлена к приему в Александровское училище Воспитательного общества благородных девиц 20 августа 1874 г. Окончила курс обучения 30 мая 1882 г. Проживала с семьей в Царском Селе (ЦГИА СПб. Ф. 2. Оп. 1. Д. 10282).

Дети: Серафима (1851–1852), Екатерина (1855–1856), Александра (1857–1858) [Бовкало] и Сергей (1860–1873) (ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 126. Д. 995. Л. 100 об.–101), как упоминалось выше, умерли в раннем возрасте. Дочь Мария (1859 — после 1891) «постоянно находилась при отце» (РГИА. Ф. 796. Оп. 441. Д. 341. Л. 33а–33ж–136).

Первым заметным действием свящ. И. Цвинева на посту настоятеля, помимо регулярного отправления богослужения и ведения приходских журналов и метрических книг, стал спор с городским епархиальным духовенством о правильности организации крестного хода, ежегодно проводившегося в Царском Селе в память об избавлении от холеры в 1831 г.

Царскосельский придворный священник 13 июля 1865 г. подает рапорт № 67 новому управляющему Царскосельским дворцовым правлением и г. Царским Селом генерал-лейтенанту, генерал-адъютанту Григорию Федоровичу Гогелю, в котором говорилось:

«Крестный ход, по Высочайшему повелению ежегодно совершаемый 5 ч[исла] июля вокруг Царскосельских Дворцов и г. Царского Села, в память избавления от холеры в 1831 г., в продолжение 30 с лишнем лет всегда начинался из Придворной Знаменской церкви, с чудотворною иконою Знамения Б[ожией] Матери, в честь которой и совершается это священное торжество; а в 1863 г., для большей правильности в торжественном шествии, Высочайше повелено, чтобы это шествие из Придворной Знаменской церкви было направляемо на площадь пред Старым Дворцом... Так происходило это торжество, во время Высочайшего присутствия, в 1863 и 64 годах... В настоящем же году, сверх всякого ожидания... последовали значительные и — мне кажется — совершенно излишние изменения, как в направлении торжественного шествия, так и в общенародных молениях, при сем совершаемых... посему почитаю своею обязанностью доложить о них Вашему Превосходительству, как главному Начальнику и блюстителю порядка в Царском Селе... означенные отступления от принятого и утвердившегося десятками лет порядка в крестном ходе были допущены Соборным причтом, по всей вероятности, с целью — заявить свое исключительное право заведовать этим торжеством, без всякого сношения с придворным причтом и т[аким] образом — устранить последний от распорядительного в нем участия...» (РГИА. Ф. 805. Оп. 1. Д. 1008. Л. 6–7 об.).

В ответ на это ключарь Царскосельского Екатерининского собора свящ. Андрей Афанасьевич Ветвеницкий (1823–1883), автор книги об истории крестного хода в Царском Селе [Ветвеницкий], удостоенный за ее написание высочайше пожалованных золотых часов, дал объяснения в письме генерал-адъютанту Г. Ф. Гогелю от 26 октября 1865 г., указав, что никаких официальных регламентаций относительно городского крестного хода никогда не было: «крестный ход в шествии своем никогда не обуславливался прежним порядком, так как зависел часто от проявления усердия граждан, и многих случайных обстоятельств, невольно изменивших прежний порядок... С придворным священником Иоанном Цвиневым я имел пред крестным ходом соглашение только по предмету одновременного начала обедни в городском соборе и Знаменской церкви, и о том, на каком месте иконы Знаменской церкви присоединятся

к соборным. Других же соглашений я, как только ключарь собора, а не начальствующий в крестном ходу, иметь не мог и не имел» (РГИА. Ф. 805. Оп. 1. Д. 1008. Л. 10–12).

Желая примирить спор придворного и епархиального духовенства, а также сократить время участия Высочайшего двора в многочасовом крестном ходе, управляющий Царскосельским дворцовым правлением и г. Царским Селом соотнесся с митрополитом Новгородским и Санкт-Петербургским и духовником Их Императорских Величеств, предложив им разделить шествие на три круга — отдельно придворному духовенству, епархиальному духовенству и военному гвардейских полков духовенству. «Распределив, таким образом, каждому духовенству свой круг церковного шествия, достигнется исполнение Высочайшей воли, чтобы в 5-й день июля крестный ход совершался вокруг всего города; Духовенство же будет значительно облегчено в знойное время



*Кубеш К. К. Царскосельская Знаменская церковь.
Нач. XX в. Открытка. ГМЗ «Царское Село»*

против прежнего дальнего шествия, и наконец, установив определенный порядок, избегнутся неприятные столкновения» (РГИА. Ф. 805. Оп. 1. Д. 1008. Л. 2–5).

В итоге по Высочайшему повелению митрополитом Новгородским и Санкт-Петербургским Исидором 22 августа 1869 г. были утверждены правила для крестного хода, которые в целом повторяли предложения генерал-адъютанта Г. Ф. Гогеля, снявшие противоречия о первенстве между духовенством.

В 1860-е г. священник И. Цвинев озаботился улучшением работы хора певчих, состоящего из придворнослужителей и их детей. К 1865 г. прекратились службы в верхнем приделе святителя Николая Чудотворца в Малой придворной Знаменской церкви, и он был закрыт. Его престол и иконостас передали в Павловск, в Николаевскую церковь. На месте алтаря были устроены новые хоры (до этого они находились на устроенном в 1736 г. балконе за восточной стеной придела внутри храма) [Васильев, 2010, 32].

В это же время прежний регент хора оглох, и певчие без должного руководства не могли действовать слаженно. С разрешения начальства из церковной кассы в 1867 г. были выделены 200 руб. серебром в год для оплаты услуг учителя пения при Исаакиевском кафедральном соборе губернского секретаря Дмитрия Половинкина, помимо прежних 400 руб., ежегодно тратившихся на содержание хора в целом (РГИА. Ф. 805. Оп. 1. Д. 1043. Л. 1–2).

27 мая 1867 г. священник Иоанн Цвинев был возведен в сан протоиерея.

Завершение восстановительных работ в Воскресенской церкви Большого Царскосельского дворца позволило возобновить совершение в ней таинств для членов

императорской фамилии. Крещение членов императорской фамилии всегда сопровождалось приездом большого числа придворных Высочайшего двора и певчих хора Большого придворного собора Зимнего дворца, пышностью церемоний и раздачей подарков. Например, за участие в «молебствовании и наречении имени» великого князя Георгия Александровича протоиерей Иоанн Цвинева 27 апреля 1871 г. Всемилоостивейше награжден драгоценным подарком (РГИА. Ф. 805. Оп. 1. Д. 2959. Л. 164–168). Помимо этого за годы службы царскосельский придворный настоятель был удостоен: ордена Св. Анны 2-й ст. (17.04.1870), императорской короны к знакам ордена Св. Анны 2 ст. (08.04.1873), ордена св. Владимира 4-й ст. (12.04.1881), ордена св. Владимира 3-й ст. (06.05.1884), золотого наперсного креста с драгоценными украшениями из Кабинета Его Величества (05.04.1887) и палицы (29.04.1891) (РГИА. Ф. 805. Оп. 1. Д. 2966. Л. 320–321).

За время настоятельства прот. И. Цвинева в Царскосельской дворцовой церкви Воскресения Христова были крещены: 20 мая 1868 г. — будущий император Николай II, 15 мая 1871 г. — великий князь Георгий Александрович, 19 августа 1875 г. — великий князь Александр Владимирович, 17 октября 1876 г. — великий князь Кирилл Владимирович, 12 июня 1879 г. — великий князь Андрей Владимирович, 28 февраля 1882 г. — великая княжна Елена Владимирович; а также 26 июня 1867 г. в ней состоялось обручение великой княжны Ольги Константиновны и короля Эллинов Георгия I (РГИА. Ф. 805. Оп. 2. Д. 267. Л. 16–22).

Кроме членов императорской фамилии прот. И. Цвинева крестил, венчал и отпел немало отпрысков российской аристократии: Тютчевых, князей Долгоруковых, Салтыковых, Барятинских, Горчаковых, Шаховских, Бебутовых, графов Толстых, Гейденых, Орловых-Давыдовых, Грабе, баронов Вревских, Мейендорфов и многих других, семьи которых одаривали настоятеля ценными подношениями и находились в переписке с ним (РГБ ОО. Ф. 219. Карт. 66. Ед. хр. 27), что сказывалось на укреплении его статуса и влияния.

1870–1880-е гг. были ознаменованы несколькими скандалами в среде придворного причта, превосходившими все аналогичные конфликты, бывшие ранее, и вызвавшими перемену в кадровом составе священно- и церковнослужителей.

Первый такой скандал произошел между прот. Иоанном Цвиневым и диаконом придворной церкви Владимиром Петровым (1823–1889) в 1871 г. Об обстоятельствах этого дела известно из рапорта протопресвитеру придворного духовенства № 75 от 9 июля 1871 г. настоятеля царскосельских придворных церквей, в котором протоиерей обвинял диакона в неверном чтении в ходе службы, а в ответ на замечания затеял спор, завершившийся рукоприкладством:

«...Когда все богомольцы приложились ко кресту и я пошел рядом с соборным протоиереем Ветвеницким, диакон Владимир Петров опять подступил ко мне и довольно громко, почти в слух всего народа, начал делать мне выговор в таких выражениях: „Вы как смеете распоряжаться? Вы всем приказываете, вы всем распоряжаетесь; вы хотите, чтобы все исполняли Ваши приказания; я Вам докажу, что я не слуга ваш и не мальчик и не слушаюсь Ваших приказаний; Вас земля не принимает...“ Народ, как мне казалось, обратил внимание на диакона и его жесты; а я только крестился и тихо сказал диакону: „Успокойтесь. Здесь не место и не время; видите, я иду со крестом и все смотрят на нас“... Когда, по окончании в церкви краткого молебствия, богомольцы приложились ко кресту и я вышел в алтарь и затем в ризницу, чтобы разоблачиться и отправиться домой, диакон Петров снова подступил ко мне и начал кричать: „Ты злодей, тебя земля не принимает; тебе давно умереть пора, но тебя земля не принимает; тебя Бог видимо наказал на твоих детях“... Ужаснувшись таких яростных выражений, я хотел скорее взять шляпу и идти домой; но диакон с остервенением схватил меня за обе руки, начал больно сжимать и трепать их, и в то же время кричать: „Ты злодей, ты грабитель; нет, постой, я докажу тебе, я все докажу“. Я хотел было вырваться из рук его и укрыться в алтарь; но он не выпускал меня, а дверь в алтарь запер. Видя, что дело приближается к побоям, а псаломщики стоят вдали,

я в испуге вскрикнул: „Господа, что же это такое? Диакон хочет бить меня; позовите сюда квартального или городского, — кажется они ещё здесь“. Тогда только диакон Петров опомнился и отступил от меня, говоря, что он сейчас пойдет к советнику и все расскажет ему... Эту страшную сцену, по отзывам сторожей и старосты церковного, слышали многие из богомольцев, которые еще находились в церкви...

Но вслед за этим с диаконом Владимиром Петровым случилась другая беда. К нему подошел церковный сторож и попросил у него ключик от киота иконы Знамения Божией Матери, положенный самим же диаконом под ковчегом на престол, из предосторожности; но диакон начал кричать и на него: „Как ты смеешь беспокоить меня? Разве это мое дело? А где староста? Это его дело; я все делаю, а старосты нет“. В это время, доставая означенный ключик с престола, он уронил на пол ковчег со Св. Дарами и рассыпал по полу частицы их, к общему нашему ужасу и недоумению, до какой степени дошла небрежность и неблагоговение диакона к таким святейшим предметам, каковы Тело и Кровь Христовы. Впрочем, диакон Петров, в присутствии всего причта, собрал скоро рассыпанные частицы, поставил ковчег на престол и скрылся из церкви...

Не зная, чему приписать столь оскорбительные речи и грубые поступки диакона со мною, я однако же глубоко поражен и обесчещен ими, и даже опасаясь, чтобы диакон Петров не повторил их еще с большею энергиею, при удобном случае, в будущем. Посему нахожусь в крайности утруждать Ваше Высокопреподобие покорнейшею просьбою — рассмотреть и решить по всей справедливости и оказать мне законную защиту» (РГИА. Ф. 805. Оп. 1. Д. 1166. Л. 1–2 об.).

Обвинения были столь ужасными, что протопресв. Василий Бажанов предписанием № 1441 от 21 июля 1871 г. потребовал объяснений от диакона Петрова и двух псаломщиков (РГИА. Ф. 805. Оп. 1. Д. 1166. Л. 3–4 об.). Псаломщики Н. Благовещенский и В. Сергеев полностью подтвердили слова протоиерея (РГИА. Ф. 805. Оп. 1. Д. 1166. Л. 8–12), тогда как диакон Владимир Никифорович Петров в письме от 24 июля 1871 г. дал следующие объяснение своих действий: «я принимаю смелость доложить Вашему высокопреподобию как о причинах, побуждающих протоиерея Цвинева действовать ко вреду моему, так и о самих действиях, им выказанных неоднократно... однажды, при подписании приходнорасходных книг, я решился высказать, что книги эти и все церковные расходы ведутся им, протоиереем, как-то таинственно, так что члены причта должны подписывать книги, не зная и не понимая ничего, а желательно было бы с сознанием подписывать церковные документы и знать производимые расходы из церковных сумм. Это мое заявление до того оскорбило о. протоиерея, что он, при всяком случае, старался мне мстить за такое вмешательство. Хотя я усердно исполнял свои обязанности и находился при всех требоисправлениях, но если случалось мне по каким-либо обстоятельствам не быть при требе, то всегда протоиерей лишал меня дохода, так например и ныне 15 июля в день моего Ангела я был на панихиде и о. протоиерей оштрафовал меня 4 рублями в свою пользу. Таковых штрафов налагалось на меня в год до 50 рублей. При всем том я не желал неприятностей, никому не приносил жалобы и даже не выражал ропота... После всего изложенного мною я осмеливаюсь припасть к стопам Вашим, попечительнейший начальник и благосердечнейший отец наш, с слезным молением оказать мне в настоящем деле Вашу защиту и по уважению к 13-ти летней беспорочной моей службе сделать милостивое снисхождение к вине моей, которая произошла совершенно случайно, по вынужденности со стороны протоиерея Цвинева» (РГИА. Ф. 805. Оп. 1. Д. 1166. Л. 5–7 об.).

Попраение, пусть даже и по неосторожности, причастной чаши со Святыми Дарами считается в Православной Церкви серьезным каноническим преступлением, и это могло грозить диакону запрещением в служении и даже извержением из сана. Однако в синодальный период ко многим установлениям Древней Церкви относились довольно либерально, к тому же протопресв. Василий Бажанов отличался добротой и мягкостью. Глава придворного духовенства, несмотря на публичный характер скандала, решил примирить стороны, побуждая диакона Петрова покаяться

перед своим настоятелем, на что прот. Иоанн Цвинева ответил решительным отказом в двух рапортах от 14 августа 1871 г.: «Диакон Придворной Царскосельской церкви Владимир Петров 30-го числа истекшего июля объявил мне, будто Вашему Высокопреподобию угодно было поручить ему „спросить у меня: согласен ли я буду простить его, если он будет публично просить у меня прощения?“... я почитаю своею обязанностью доложить Вашему Высокопреподобию, что я отвечал диакону Петрову отрицательно».

Не найдя способов к увещанию конфликтующих, о. Василий Бажанов резолюцией № 1733 от 15 сентября 1871 г. переместил диакона Царскосельской придворной церкви Владимира Петрова в Московский придворный Верхоспасский собор, а диакон Московского придворного Верхоспасского собора Димитрий Александрович Ненаркомов (1835–1905) был отправлен в Царскосельскую придворную церковь.

В 1870–1880-е г. из-за конфликтов с настоятелем один за другим подают в отставку приходские старосты. Обязанности церковного старосты состояли в хранении церковной кассы, сборе пожертвований, приобретении свечей, организации ремонта и соблюдении порядка. Церковный староста не является человеком духовного звания и помогает настоятелю прихода в управлении имуществом.

Долгие годы эту должность занимал старший смотритель по камер-цалмейстерской части Царскосельского дворцового правления коллежский асессор Иван Андреевич Сазонов. В 1867–1873 гг. церковным старостой являлся младший смотритель Царскосельских дворцов титулярный советник Алексей Николаевич Полиевктов (регулярно просивший об отставке «по многочисленным занятиям» своим), затем, в 1873–1876 г., — проживавший в Царском Селе коммерции советник Николай Андреевич Харичков (РГИА. Ф. 805. Оп. 1. Д. 1207. Л. 1–4). Все они не выносили «сор из избы» и, отбив один или два трехлетних срока, уходили в отставку.

Острый конфликт произошел, когда старостой стал коллежский асессор (затем надворный советник) Александр Григорьевич Смирнов. Он понимал свои обязанности очень широко, регулярно вмешивался в дела прихода, в подсчет кружечного и кошелькового сбора, распределение имущества, что вызывало всплески ярости у прот. И. Цвинева, считавшего, что староста «вмешивается не в свое дело».

С губернским секретарем Владимиром Александровичем Петровым, характеризовавшимся управляющим Царскосельским дворцовым правлением и городом Царским Селом генерал-лейтенантом, генерал-адъютантом Константином Григорьевичем Ребиндером в качестве «человека самого спокойного характера», отношения у прот. Иоанна Цвинева также не сложились. Будучи «доведенным до слез» (РГИА. Ф. 805. Оп. 1. Д. 1396. Л. 2–3) настоятелем, чиновник ушел в отставку, ссылаясь на то, что «обременен служебными обязанностями» (РГИА. Ф. 805. Оп. 1. Д. 1374. Л. 1–10).

Назначенный старостой 1 мая 1882 г. помощник столоначальника Царскосельского дворцового правления коллежский регистратор Николай Федорович Игнатьев не удержался на должности и года, покинул пост 15 марта 1883 г., говоря, что «по встретившимся обстоятельствам не имеет возможности исполнять долее эту должность» (РГИА. Ф. 805. Оп. 1. Д. 1416. Л. 1–4).

Выбор причта пал на служащего при дворцовом правлении помощника архитектора коллежского регистратора Павла Трухманова, но и он не пробыл старостой более полутора лет. Наконец, по ходатайству заведующего Царскосельскими дворцами и парками флигель-адъютанта подполковника Сергея Ивановича Сперанского, старостой 26 октября 1883 г. был утвержден Царскосельский 2-й гильдии купец Алексей Андреевич Серков, которому удалось найти общий язык с настоятелем придворных церквей и поддерживать миролюбивые отношения на приходе (РГИА. Ф. 805. Оп. 1. Д. 1450. Л. 1–6).

Аналогичная ситуация сложилась во взаимоотношениях прот. И. Цвинева с подчиненными ему псаломщиками, в смене которых происходила «чехарда», и если некоторые покидали царскосельские придворные церкви вследствие перевода на более

престижные должности в епархиальном или военном духовенстве, то другие — из-за прямой конфронтации с настоятелем.

На вакансию первого псаломщика 19 октября 1880 г. был назначен сын мещанина местечка Усвяты Велижского уезда Витебской губернии Василий Александрович Потоцкий (1856–?), окончивший полный курс Полоцкой (Витебской) духовной семинарии. 11 августа 1882 г. по прошению он был перемещен на место священника церкви св. Георгия при 14-м драгунском Малороссийском принца Альберта Прусского полка. Будучи рукоположен 23 августа 1882 г. в Исаакиевском кафедральном соборе в священники, он отбыл к месту нового служения (РГИА. Ф. 805. Оп. 1. Д. 1384. Л. 1–23 об.).

Его преемник, выпускник Олонечкой духовной семинарии, сын диакона Ораниенбаумской Пантелеймоновской придворной церкви Михаил Михайлович Смирнов (1858–1920) был назначен на место псаломщика 14 августа 1882 г. (РГИА. Ф. 805. Оп. 1. Д. 1421. Л. 1–9). Прослужив до 1889 г., он, после неоднократных прошений и поддержки великого князя Владимира Александровича, перевелся в епархиальное ведомство, священником в Троицкую (гарнизонную) церковь Красного Села¹, на место своего тестя, священника Василия Афанасьевича Медведцкого (1835 — после 1889), отправившегося на покой по болезни.

После ухода М. М. Смирнова на должность псаломщика претендовали шесть кандидатов. Сам прот. Иоанн Цвинева просил утвердить на это место младшего брата предыдущего псаломщика, Косьму Михайловича Смирнова, окончившего полный курс Санкт-Петербургской духовной семинарии и оказавшегося, по мнению настоятеля, «вполне способным и достаточно подготовленным занять эту должность, так что лучшего кандидата для нея, по моему мнению, и желать излишне» (РГИА. Ф. 805. Оп. 1. Д. 1600. Л. 6).

По иронии судьбы выбор заведующего придворным духовенством пал на кандидатуру Михаила Владимировича Петрова (1866–?), сына покойного диакона В. Н. Петрова, с которым у прот. Иоанна Цвинева произошел громкий скандал в 1871 г., и некогда крещенного последним. Молодой кандидат окончил курс Заиконоспасского духовного училища и Московской духовной семинарии по 2 разряду. Служил классным надзирателем Московского мещанского училища и состоял учителем в Московской Сергиевской, что в Пушкинах, церковно-приходской школе. В своем отзыве 9 августа 1889 г. прот. Иоанн Цвинева отозвался о нем следующим образом: «означенный проситель Михаил Петров исполняет церковное чтение очень хорошо, но к церковному пению мало приговорен и без помощи товарища не может твердо петь никакой церковной песни...» (РГИА. Ф. 805. Оп. 1. Д. 1600. Л. 10). Тем не менее протопресв. Иоанн Янышев 17 августа 1889 г. утвердил Петрова в должности псаломщика, так как неоднократно обещал его матери «проявлять участие» в судьбе детей покойного диакона (РГИА. Ф. 805. Оп. 1. Д. 1598. Л. 38). Но, не успев приехать из Москвы в Царское Село, Петров уже стал объектом жалобы со стороны протоиерея, доносившего императорскому духовнику о том, что длительное его отсутствие (10 дней) создает «немалое затруднение при исполнении почти каждодневных служб, церковных и частных треб домашних, самой же церкви причиняет значительный расход на уплату постороннему лицу, по необходимости приглашаемому на помощь одному наличному псаломщику» (РГИА. Ф. 805. Оп. 1. Д. 1600. Л. 13). Однако жалоба была оставлена без внимания. За три последующих года прот. И. Цвинева сделал жизнь неугодного подчиненного невыносимой. 27 апреля 1891 г. Петров подает прошение об увольнении из придворного ведомства без объяснения причин (РГИА. Ф. 805. Оп. 1. Д. 1648. Л. 2).

Назначенный 21 мая 1891 г. по протекции принцессы Евгении Максимилиановны Ольденбургской Василий Иванович Скромнов (1850–1904), выпускник Мещовского духовного училища, псаломщик церкви св. Георгия Победоносца при Георгиевской общине сестер милосердия на Выборгской стороне, проявлял покорность к настоятелю.

¹ В 1917 г. о. Михаил Смирнов в сане протоиерея станет настоятелем этой церкви.

На должности второго псаломщика также сменилось четыре человека. 19 мая 1879 г. внезапно от оспы скончался псаломщик Василий Михайлович Сергеев (1840–1879) (ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 126. Д. 1002. Л. 101 об.–102). Решением протопресвитера на эту должность был поставлен семинарист Федор Григорьевич Порфиридов. Продержавшись менее трех лет, он разразился обстоятельной жалобой на выпады личного характера, оскорбления, служебные придирки со стороны протоиерея, а также беспочвенные обвинения «о принадлежности к социализму» (РГИА. Ф. 805. Оп. 1. Д. 1396. Л. 1–3). Не желая разрастания склок внутри причта, ведомство придворного духовенства перемещает Ф. Г. Порфиридова псаломщиком в Стрельницкую придворную церковь, а тамошний церковнослужитель Иоанн Милованов (? — после 1913) был назначен в Царскосельскую (РГИА. Ф. 805. Оп. 1. Д. 1405. Л. 1–4). Но буквально через несколько новый псаломщик стал настойчиво просить протопресвитера о переводе в другое место. 6 апреля 1882 г. просьба И. Милованова удовлетворяется, и он назначается к Конюшенной придворной церкви (РГИА. Ф. 805. Оп. 1. Д. 1412. Л. 2–6).

Взамен в Царское Село направляется молодой диаконовый сын Михаил Александрович Щеглов (1862–1919), не имевший законченного духовного образования, но отличавшийся терпением и кротостью (РГИА. Ф. 805. Оп. 1. Д. 2966. Л. 324–325). Последние качества были благосклонно восприняты о. И. Цвиневым и позволили псаломщику Щеглову служить при его преемниках, вплоть до кончины.

В это же время сменился и диакон придворных церквей. 25 октября 1887 г. диакон Петропавловского придворного собора Герасим Мансветов умер на 68 году жизни от прогрессивного паралича (РГИА. Ф. 805. Оп. 1. Д. 1568. Л. 4), на его место по прошению был назначен царскосельский придворный протодиакон Димитрий Александрович Ненарокомов (1835–1905). 2 декабря 1887 г. по получении высочайшего одобрения, переданного через министра императорского двора, генерал-адъютанта графа Иллариона Ивановича Воронцова-Дашкова, на должность диакона к Царскосельской придворной церкви «во внимание к его прошению, хорошему голосу и почти двадцатилетнему усердному служению при сей церкви» был назначен псаломщик церкви Собственного Его Императорского Величества дворца Иона Иванович Бланков (1844–1908). Немолодой сын пономаря из Новгородской епархии, он часто болел и неоднократно отпускаясь на лечение в Ниццу с прикомандированием к местной православной церкви (РГИА. Ф. 805. Оп. 1. Д. 1630. Л. 1–10). На время отсутствия диакона Бланкова в Царское Село отправлялся один из диаконов Петропавловского придворного собора.

Но 1870–1880-е г. отмечены не только взаимными жалобами и кадровыми перемещениями в среде придворного духовенства. В 1877 г. по рапорту прот. Иоанна Цвинева был проведен ремонт форменной синей ризницы Большой придворной церкви из средств Кабинета Его Императорского Величества.

В 1879 г. настоятель придворных церквей поднял вопрос о замене облачений, хранившихся в синей ризнице. Работы по пошиву нового облачения и замене убранства синей ризницы, оцененные в 2313 руб. 67 коп., были поручены потомственному почетному гражданину Ивану Алексеевичу Жевержееву, впоследствии поставщику Двора Его Императорского Величества. Обветшалые ткани старой ризницы были перенесены в Малую придворную церковь (РГИА. Ф. 805. Оп. 1. Д. 1357. Л. 6–7).

В 1879 г. прот. И. Цвинева попросил «реставрировать Лик Спасителя и возобновить другие части на плащанице, которая с незапамятных времен не была исправляема и даже прочищаема... и, во-вторых, вместо старых Богослужебных книг, за ветхостью, уже негодных к употреблению, приобрести покупкою для церкви такие же новые книги, а именно: часослов малый, псалтирь следованный, Октоих и круг нотного пения при Высочайшем Дворе, прочие книги исправить переплетную работою, именно поправить корешки и подклеить оборвавшиеся листы и углы» (РГИА. Ф. 805. Оп. 1. Д. 1357. Л. 9–10, 12). На исправление старой плащаницы, переплет старых и приобретение новых богослужебных книг тому же И. А. Жевержееву было выделено 100 руб.

В 1878 г. по инициативе Царскосельского дворцового правления был проведен также ремонт в Знаменской придворной церкви и церковном доме на Малой улице в Царском Селе.

На время ремонта в доме церковного причта из-за отсутствия в зданиях дворцового правления свободных помещений прот. И. Цвиневу выдавалось по 50 руб. квартирных денег на наем жилья (РГИА. Ф. 805. Оп. 1. Д. 1333. Л. 3). В ходе производства работ потребовалась дополнительная сумма в 800 руб., поскольку «встретилась крайняя надобность осушить подполье на паперти. В ризнице и в помещении сторожей выложив оное бетоном, а затем по возобновлении храма, оказывается необходимость для благолепия оного возобновить иконостас и устроить вместо деревянной чугунную лестницу на хоры» (РГИА. Ф. 805. Оп. 1. Д. 1333. Л. 9). Генерал Ребиндер получил одобрительную резолюцию придворного протопресвитера на расход приходских средств и разрешение министра императорского двора графа Александра Владимировича Адлерберга на перенос иконостаса Императорской походной церкви св. блгв. князя Александра Невского из Зимнего дворца в Царскосельское дворцовое правление для устройства временной церкви. В октябре 1878 г. ремонт был завершен.

В 1882 г. прот. Иоанн Спиридонович Цвинева оценивал количество прихожан Царскосельских придворных церквей до 750 человек (придворные, чиновники, служащие дворцового правления и члены их семей) [Цвинева, 1884а, 328].

В отличие от имущества епархиальных церквей все имущество придворной Воскресенской церкви Большого Царскосельского дворца и Знаменской церкви находилось в собственности и на учете Царскосельского дворцового правления как органа Министерства императорского двора. Предписанием заведующего царскосельскими дворцами флигель-адъютанта, полковника Милия Милюевича Аничкова от 28 февраля 1883 г. № 486 «причту и старосте царскосельских придворных церквей» надлежало передать всё имущество Воскресенской церкви гоф-фурьеру «Старого» дворца «с тем, чтобы описные книги этому имуществу велись вместе с прочими в камерцалмейстерской конторе» [Цвинева, 1884а, 328].

В 1860–1880-е г. наблюдается резкое снижение количества отпеваний и погребений, совершаемых придворным духовенством, которое было вынуждено во избежание конфликтов допускать к данным тремам епархиальных (кладбищенских) священников. Например, в 1880 г. из девяти отпеваний, совершенных в Знаменской придворной церкви, придворный причт участвовал только в двух (надворного советника Николая Андреевича Черноглазова и генерал-майора Константина Алексеевича Лодыгина) (РГИА. Ф. 805. Оп. 2. Д. 260. Л. 429 об.–432).

В то же время доходы церкви неуклонно увеличивались за счет летних дачников и паломников, стекавшихся в Царское Село для поклонения Знаменской иконе. Помимо денежных средств богомольцы жертвовали в церковь золотые и серебряные крестики, цепочки, кольца, броши, браслеты и другие украшения, нередко декорированные драгоценными камнями. На средства от продажи части этих предметов в 1885 г. причт и староста приобрели дополнительные священные сосуды (в частности, потир) (РГИА. Ф. 805. Оп. 1. Д. 1513. Л. 1–4 об.).

Видя широкое народное почитание Знаменской иконы, прот. И. Цвинева попытался использовать его для упрочения материального положения своей семьи. В 1877 г. он добивался от управляющего Царскосельским дворцовым правлением предоставления ему и его потомкам исключительного права на воспроизведение («посредством метакромотипии или обыкновенной живописи») и продажу цветных копий с чудотворного образа. В ответ протоиерею было дано право воспроизводить и продавать копии с иконы, оплаченные из личных средств, но без распространения такового на потомство (РГИА. Ф. 805. Оп. 1. Д. 1307. Л. 1–10).

В конце 1880-х г. зафиксировано усиление эпилептической болезни протоиерея Цвинева, до того им тщательно скрываемой. Заведующий придворным духовенством протопресв. Иоанн Янышев, покровительствовавший царскосельскому настоятелю, будучи его однокашником по Санкт-Петербургской духовной академии, покрывал

подчиненного, поручив старосте и причту лишь информировать его о проявлениях болезни. Последние несколько раз доносили императорскому духовнику об обмороках и припадках, бывших с о. Иоанном на улице, в алтаре во время службы и даже в присутствии великого князя Владимира Александровича, но всё это оставалось без внимания на протяжении ряда лет.

Точка в церковной карьере прот. Иоанна Цвинева, после более чем тридцатилетнего пребывания в Царском Селе, была поставлена только после письма от 24 июля 1893 г., полученного протопресвитером от «весильного» обер-прокурора Святейшего Правительствующего Синода К. П. Победоносцева:

«Почитаю необходимым сообщить Вам, что здесь все богомольцы, наполняющие Знаменскую церковь, немало смущаются тем, что в ней служит священник-эпилептик. 22 июля после обедни, за молебном с ним сделался припадок — он упал в конвульсиях, служба прервалась, его унесли в алтарь, испуганные люди с криком побежали вон из церкви — говорят, что накануне за всю ночь был с ним тоже припадок. Страшно подумать, что может случиться во время литургии и выхода с Дарами!» (РГИА. Ф. 805. Оп. 1. Д. 1699. Л. 1).

Скрывать очевидное более не представлялось возможным, и прот. И. Цвинева был вынужден подать прошение о отправлении на покой, «чтобы достойно приготовиться к жизни загробной» (РГИА. Ф. 805. Оп. 1. Д. 1699. Л. 2). 5 августа 1893 г. прошение было удовлетворено. Придворному протоиерею была назначена значительная пенсия в 1500 руб. в год (РГИА. Ф. 805. Оп. 1. Д. 1689. Л. 15–19).



Протопресвитер
придворного духовенства
Иоанн Леонтьевич Янышев (1826–1910)

Находясь на покое, о. Иоанн отнюдь не находился в забвении. Протоиерей стоял у истоков основания Общества вспомоществования недостаточным студентам Санкт-Петербургской духовной академии и внес в его кассу щедрое пожертвование в 1000 руб. [Церковный вестник, 1902].

Пятидесятилетнему юбилею пребывания в священном сане придворного протоиерея Иоанна Цвинева была посвящена статья в «Церковном вестнике» [Церковный вестник, 1899]. 21 ноября 1899 г. в доме призрения вдов и сирот духовного звания придворного духовенства прошло торжество в честь полувекового служения о. Иоанна. Божественную литургию отслужил сам юбиляр, а благодарственный молебен — протопресв. Иоанн Янышев. Прот. И. Цвинева получил множество приветственных адресов от придворных чинов, личные поздравления от клириков ведомства придворного духовенства, благодарных студентов Санкт-Петербургской духовной академии, а также прихожан Знаменской церкви, преподнесших ему альбом с внешними и внутренними видами храма. Заведующий придворным духовенством о. Иоанн Янышев произнес проникновенную речь, характеризовавшую личность его бывшего подчиненного исключительно с положительной стороны: «Мне как Вашему сотоварищу по спб. дух. академии, Вы известны были как наилучший студент, всегда отличавшийся исполнительностью всех студенческих обязанностей, преданностью научным занятиям и любовью к святому храму. Как товарищ, Вы всегда были любящим, искренним и справедливым и всегда стремились все привести к доброму концу. Затем Господь сподобил меня служить вместе с Вами и быть некоторым образом

как бы надзирателем. Как предстоим мы пред святым Престолом, об этом знает один только Сердцеведец Бог, и потому не мне касаться этой стороны Вашего служения. Но в это время я всегда знал Вас как человека, проникнутого возвышенным, благоговеино религиозным настроением, всегда свято преданного добросовестному исполнению своих священнослужительских обязанностей, запечатленных горячей любовью к своей пастве и вообще к ближним...» [Церковный вестник, 1899].

В 1900 г. отставной священнослужитель подал прошение в Санкт-Петербургское дворянское депутатское собрание о причислении к дворянству по пожалованным императорским орденам с сыном Николаем (1866 — после 1901) и его детьми Николаем, Георгием, Борисом и Ольгой (ЦГИА СПб. Ф. 536. Оп. 6. Д. 6432. Л. 1–6). Однако, поскольку ни сам протоиерей, доживавший свой век на съемной квартире по адресу: Шпалерная ул., 36, кв. 3, ни его сын, с семейством проживавший в Новгороде, не имели земельной собственности и недвижимого имущества в Санкт-Петербургской губернии, дело о дворянстве рода Цвиневых было прекращено.

Скончался о. Иоанн 18 января 1902 г. и был погребен рядом с супругой на Кузьминском кладбище Царского Села [Царкосельский некрополь, 2014, 155; Церковный вестник, 1902].

Почти полувековое служение о. Иоанна Цвинева совпало с радикальными переменами в российском обществе, вызвавшими бурные споры и активную реформаторскую деятельность. Можно сказать, что настроение общества в какой-то степени повлияло и на церковную жизнь, однако труды о. Иоанна по описанию чудотворений Знаменской иконы Божией Матери являются ценным историческим свидетельством, а забота о благоустройстве вверенных ему храмов показывает его умение пользоваться создававшимися возможностями, сохраняя по возможности верность христианским традициям России.

Источники и литература

Источники

1. РГБ ОО — Российская государственная библиотека. Отдел рукописей. Ф. 219. Карт. 66. Ед. хр. 27.
2. РГИА — Российский государственный исторический архив. Ф. 573. Оп. 22. Д. 4859; Ф. 796. Оп. 150. Д. 1523; Оп. 441. Д. 341; Ф. 805. Оп. 1. Д. 511, Д. 562, Д. 808, Д. 840, Д. 924, Д. 931, Д. 1008, Д. 1043, Д. 1166, Д. 1207, Д. 1307, Д. 1333, Д. 1357, Д. 1374, Д. 1384, Д. 1396, Д. 1405, Д. 1412, Д. 1416, Д. 1421, Д. 1450, Д. 1513, Д. 1568, Д. 1598, Д. 1600, Д. 1630, Д. 1648, Д. 1689, Д. 1699, Д. 2959, Д. 2966; Оп. 2. Д. 260, Д. 267.
3. ЦГИА СПб — Центральный государственный исторический архив Санкт-Петербурга. Ф. 2. Оп. 1. Д. 10282; Ф. 14. Оп. 3. Д. 17242, Д. 18757-а; Ф. 19. Оп. 126. Д. 995, Д. 1002.

Литература

4. Бенуа (1910) — *Бенуа А. В.* Царское Село в царствование Императрицы Елизаветы Петровны. СПб.: Т-во Р. Голике и А. Вильборг, 1910.
5. Бовкало — Личный сайт А. А. Бовкало. URL: <http://petergen.com/bovkalospbd/tsvinev.html> (дата обращения: 20.08.2021).
6. Васильев (2010) — *Васильев В. В.* Царкосельское Знамение. СПб.: Санкт-Петербургский центр гуманитарных программ, 2010. 32 с.
7. Ветвеницкий (1854) — *Ветвеницкий А. А.* Крестный ход в Царском селе, ежегодно 5 июля совершаемый с образом Знамени Божией Матери. СПб.: тип. 2 Отд. Собств. Е. И. В. канцелярии, 1854. 28 с.

8. Вильчковский (1992) — *Вильчковский С. Н.* Царское Село [Репринтное издание 1911 года.] СПб.: Титул, 1992. 278 с.
9. Денисова (2014) — *Денисова М. П.* Источники по истории административно-хозяйственного управления Царским Селом: 1801 — вторая половина 1860-х гг.: дис. ... канд. ист. наук: 07.00.09 [Место защиты: С.-Петерб. гос. ун-т]. СПб., 2014. 288 с.
10. Иванов (2013) — *Иванов А. Л.* Протопресвитер Василий Бажанов как пример для военных пастырей // *Известия Тульского государственного университета. Гуманитарные науки.* 2013. № 4. С. 118–124.
11. Коршунова (2019) — Придворная церковь Воскресения Христова Екатерининского дворца / Н. Г. Коршунова; ГМЗ «Царское Село». СПб.: Медный Всадник, 2019. 25 с.
12. Мещанинов (2007) — *Мещанинов М. Ю.* Храмы Царского Села, Павловска и их ближайших окрестностей: Краткий исторический справочник (Изд. второе, испр. и доп.). СПб.: Genio Locі, 2007. 584 с.
13. Николай Михайлович (1914) — *Николай Михайлович, великий князь.* Русский Провинциальный Некрополь. Т. 1: Губернии: Архангельская, Владимирская, Вологодская, Костромская, Московская, Новгородская, Олонецкая, Псковская, С.-Петербургская, Тверская, Ярославская и Выборгской губернии монастыри Валаамский и Коневский. М.: Типо-лит. Т-ва И. Н. Кушнерев и К°, 1914. 1008 с.
14. Царскосельский некрополь (2014) — Царскосельский некрополь / Под ред. Н. А. Давыдовой, Г. Ф. Груздевой. СПб.: Серебряный век, 2014. 230 с.
15. Церковный вестник (1899) — *Г. В.* Пятидесятилетний юбилей протоиерея И. С. Цвинева // *Церковный вестник.* 1899. № 48. Ст. 1729–1731.
16. Церковный вестник (1902) — Протоиерей Иоанн Спиридонович Цвинев // *Церковный вестник.* 1902. № 4. Ст. 126.
17. Цвинев (1865) — *Цвинев И. С.* Описание Царскосельской святой чудотворной иконы Знамения Божией матери, ее история и чудотворения / Сост. свящ. придвор. Царскосел. церкви магистр Иоанн Цвинев. СПб: Тип. Деп. уделов, 1865. 98 с.
18. Цвинев (1884а) — *Цвинев И. С.* Большая Царскосельская Воскресенская церковь // *Историко-статистические сведения о Санкт-Петербургской епархии: Вып. 8.* СПб., 1884. С. 326–328.
19. Цвинев (1884б) — *Цвинев И. С.* Малая Знаменская церковь // *Историко-статистические сведения о Санкт-Петербургской епархии. Вып. 8.* СПб., 1884. С. 320–325.

М. В. Шкаровский

Петербургские старообрядцы, не имеющие священства, в 1941–2020 гг.

УДК 271.2-86-9:94(47)

DOI 10.47132/1814-5574_2021_4_355

Аннотация: Статья посвящена истории не приемлющих священства старообрядческих общин в Санкт-Петербурге и Ленинградской области — регионах значительного распространения этой конфессии, где ее традиции всегда отличались прочностью. Работа продолжает более раннюю статью, охватывающую период 1720-х — 1941 гг., и описывает избранную тему вплоть до настоящего времени. В годы Великой Отечественной войны некоторые уцелевшие после массовых репрессий общины старообрядцев вышли из подполья, но в 1945–1946 гг. в Ленинграде и области лишь две из них были официально зарегистрированы. Эти общины продолжили свое существование до времени перестройки, несмотря на антирелигиозные гонения 1958–1964 гг. После распада СССР количество храмов и моленных старообрядцев-беспоповцев в Санкт-Петербурге и области выросло до четырех, однако численность членов общин остается небольшой. Статья подготовлена на основе значительного комплекса ранее не введенных в научный оборот архивных документов. Работа рассчитана на научных работников, верующих, а также всех читателей, интересующихся церковной историей.

Ключевые слова: старообрядцы, беспоповцы, Санкт-Петербург, моленные, антирелигиозная политика, репрессии верующих.

Об авторе: **Михаил Витальевич Шкаровский**

Доктор исторических наук, главный архивист Центрального государственного архива Санкт-Петербурга, профессор кафедры церковной истории Санкт-Петербургской духовной академии.

E-mail: shkarovs@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1918-5319>

Ссылка на статью: Шкаровский М. В. Петербургские старообрядцы, не имеющие священства, в 1941–2020 гг. // Христианское чтение. 2021. № 4. С. 355–374.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 4

2021

Mikhail V. Shkarovsky

St. Petersburg Priestless Old Believers in 1941–2020

UDC 271.2-86-9:94(47)

DOI 10.47132/1814-5574_2021_4_355

Abstract: The article is devoted to the history of Old Believer communities that do not accept the priesthood in Saint Petersburg and the Leningrad Region, regions of significant distribution of this denomination, where its traditions have always been strong. The work continues an earlier article covering the period of the 1720s–1941, and describes the chosen topic up to the present time. During the Great Patriotic War, some surviving communities of Old Believers came out of hiding after mass repressions, but in 1945–1946 only two of them were officially registered in Leningrad and the region. These communities continued to exist until the time of perestroika, despite the anti-religious persecution of 1958–1964. After the collapse of the Soviet Union, the number of churches and worshipers of Old Believers-Bespopovtsy in St. Petersburg and the region increased to four, but the number of community members remains small. The article is prepared on the basis of a significant set of archival documents not previously introduced into scientific circulation, primarily for the first post-revolutionary decades. The work is intended for researchers, believers, and all readers interested in church history.

Keywords: Old Believers, bespopovtsy, Saint Petersburg, worshipers, anti-religious policy, repression of believers.

About the author: **Mikhail Vitalievich Shkarovsky**

Doctor of Historical Sciences, Chief archivist of the Central State Archive of St. Petersburg, Professor of the Department of Church History at St. Petersburg Theological Academy.

E-mail: shkarovs@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1918-5319>

Article link: Shkarovsky M.V. St. Petersburg Priestless Old Believers in 1941–2020. *Khristianskoye Chteniye*, 2021, no. 4, pp. 355–374.

В начале XX в. в Петрограде и окрестностях проживало около 30 тысяч представителей трех согласий беспоповцев: поморского, федосеевского и филипповского. После Октябрьского переворота 1917 г. положение старообрядческих общин Петроградской губернии постепенно начало ухудшаться. Несмотря на уступки советских властей в 1920-е гг., с конца этого десятилетия массовые антирелигиозные гонения охватили и старообрядцев. К лету 1941 г. все их моленные были закрыты, и остатки общин временно ушли в подполье.

Последний официально действовавший молитвенный дом старообрядцев-беспоповцев — в д. Ротково Красногвардейского (Гатчинского) района — оказался закрыт уже после начала Великой Отечественной войны, согласно постановлению Ленобл-исполкома от 30 июня 1941 г. Его здание передали под культурное учреждение [ЦГА СПб. Ф. 7179. Оп. 10. Д. 1889. Л. 109; Д. 1904. Л. 342; Оп. 11. Д. 849. Л. 83]. Репрессии в отношении староверов со стороны органов НКВД продолжались даже в первые месяцы войны. Так, 29 июня 1941 г. был арестован проживавший в д. Вольное Заборовье Солецкого района Новгородского округа старообрядческий священник Демьян Гаврилович Кузнецов. 17 октября 1941 г. он был приговорен к 10 годам заключения и скончался 12 августа 1942 г. в исправительно-трудовой колонии № 7 г. Березники Пермской области [Мартиролог, 2017, 508].

Летом 1941 г. в Ленинградской области сильно пострадали старообрядческие деревни, оказавшиеся на передовой. В некоторых районах советские войска при отступлении сжигали все, чем могли воспользоваться немцы, в связи с чем погибли многие деревни, расположенные на левом берегу реки Волхов. Одной из них была д. Моршагины, в которой вместе с домами жителей сожгли закрытое здание моленной [Сяков, 2001, 2].

До лета 1941 г. продолжала действовать старообрядческая моленная свт. Христова Николы в д. Лавния Волховского района, в которой служил «поп дядя Степан». В начале войны многие мужчины ушли на фронт, а оставшиеся в деревне жители в 1942 г. были эвакуированы в с. Воскресенское на реке Сясь. В их домах временно размещались отправленные на отдых воинские подразделения. Жители вернулись в Лавнию лишь в 1944 г. В период войны была разорена моленная, в ее здании колхоз устроил зернохранилище [Королькова, 2011, 297–298].

В период немецкой оккупации старообрядческие общины вышли из подполья. В Пскове не приемлющим священство староверам была даже предоставлена для проведения богослужений не действовавшая православная церковь св. Василия Великого на Горке в центре города. Ее община получала помощь от многочисленных старообрядцев Латвии и Эстонии. Так, только на эстонском побережье Чудского озера в 1945 г. проживало около 10 тыс. русских старообрядцев (главным образом беспоповцев), в г. Калласте они даже составляли 95% населения. Группа староверов существовала и в отошедшем в конце войны к Псковской области г. Печоры. В информационной записке уполномоченного Совета по делам религиозных культов по Эстонской ССР И. Киви от 18 ноября 1945 г. говорилось: «Широкие массы старообрядцев, особенно причудских, характеризуются в политическом отношении во время оккупации на 90% враждебными немцам. Как иллюстрацию их теперешнего политического настроения привожу фразу одного из их деятелей: „Хотя советская власть и плохая, но все же это наша власть“» [Одинцов, 1995, 193–194].

Впрочем, некоторые старообрядцы все же сотрудничали с немцами. Один из свидетелей тех событий Д. Каров позднее в своих воспоминаниях писал: «Можно смело утверждать, что в самой среде староверов немецкой контрразведке делать было нечего — советских агентов там не было... Староверы, жившие в лесах, чрезвычайно точно информировали абвер обо всем происходящем у партизан и их передвижениях» (см.: [Карпов, 1954]).

Об этом же говорится в монографии И. Г. Ермолова: «в октябре 1941 г. в тылу 18-й немецкой армии при абвере из староверов был создан русский вооруженный отряд. К концу 1941 г. он разросся в роту, численностью в 200 человек, которая участвовала

в бою под Тихвином, дислоцировалась в селе Лампово — одном из северо-западных центров староверов-федосеевцев. По данным абвера, старообрядцы стали для фронтовой разведки особо ценным материалом, в отличие от священников РПЦ и протестантов. По данным А. В. Посадского, именно старообрядцы оказывали оккупантам большую помощь в борьбе с партизанским движением. В частности, точно информировали абвер о дислокации партизанских отрядов, их передвижениях, в то же время среди старообрядцев не было советских агентов. Попавший в немецкий плен советский майор госбезопасности на допросе показал, что в течение 1941–1942 гг. множество переброшенных за линию фронта советских агентов погибли либо от рук староверов, либо были выданы ими врагу, что объясняется большим количеством староверов в северо-западной части России, их враждебностью к советской власти» (см.: [Ермолов, 2001]).

Правда, эти сведения не совсем точны. Закрытый в сентябре 1940 г. поморский храм свт. Христова Николы в деревне Лампово Гатчинского района, оккупированной 28 августа 1941 г., вновь начал действовать при немецкой оккупации в октябре того же года, и в деревне одно время располагался вооруженный отряд коллаборантов, но его сформировали из советских военнопленных. Согласно воспоминаниям местных жителей, старообрядцев в этом отряде почти не было. Наставником ламповской общины с 1942 до ноября 1943 гг. служил проживавший ранее в Гатчине Никита Иванович Красноперов. 11 ноября большая часть жителей деревни была вывезена немцами в Субчскую волость Паневежского уезда Литвы, где они в основном работали батраками до освобождения этой территории советскими войсками и возвращения на родину в сентябре 1944 г. Н. И. Красноперов эвакуировался в Ригу и после окончания войны остался в Латвии [ЦГА СПб. Ф. 9620. Оп. 3. Д. 45. Л. 1–2, 18].

Еще один поморский храм — в д. Ротково Гатчинского района — действовал с осени 1941 по 1943 гг. Его деревянное здание с высокой колокольней было повреждено авиабомбой, а в 1943 г. сильным ветром сорвало большую часть крыши. Проведению восстановительных работ в то время помешала насильственная эвакуация немцами жителей деревни в Прибалтику [ЦГА СПб. Ф. 9620. Оп. 3. Д. 43. Л. 36].

Помимо Лампово, Ротково и Пскова известны случаи открытия молитвенных домов беспоповцев и в других местах тогдашней территории Ленинградской области: д. Сологубовка Тосненского района, д. Запередолье Лужского района, пос. Дедовичи Дедовичского района Псковского округа, Хотыгощской моленной Волотовского района Псковского округа и т. д. В частности, наставником общины в Дедовичах с осени 1941 по 1944 гг. служил Марк Евдокимович Зубов [ЦГА СПб. Ф. 9620. Оп. 3. Д. 45. Л. 145].

Какие-либо конфликты старообрядцев с Православной Псковской духовной миссией не известны. Более того, происходило даже определенное их сближение. Так, в одном из номеров газеты «Православная Русь» за 1942 г. отмечалось: «В Псковской области, а также и всюду в Прибалтике и Литве много старообрядцев. В настоящее время произошло отраднейшее явление: старообрядцы перестали чуждаться Православной Церкви, и во многих местах произошло фактическое их объединение с Православной Церковью. Много этому способствовал своею умелой и разумной политикой Рижский экзарх — митрополит Сергей, которого старообрядцы теперь очень почитают» [Архив СПб епархии. Ф. 1. Оп. 4. П. 11. Д. 3; Православная Русь. 1942. № 21–22. С. 5].

В целом в годы войны Ленинградская область потеряла значительную часть старообрядческого населения. Проживавшие на оккупированных территориях люди работоспособного возраста были в основном вывезены на работы в Прибалтику или Германию; всех молодых мужчин из других районов области призвали в ряды советской армии. В начале войны многие старообрядцы ушли в лес и стали жить в землянках (где даже устраивали моленные), однако немцы под угрозой расстрела заставили их вернуться в деревни, опасаясь развития партизанского движения. Тех, кто не выполнял приказы, казнили. Так погибла наставница старообрядцев д. Большое Заречье

«тетя Поля», расстрелянная в землянке, где она молилась. 5 ноября 1943 г. немцы полностью сожгли эту деревню. Ее оставшиеся без крова жители переселились в соседние деревни.

Трагичной была судьба и старообрядцев ряда других оккупированных мест. При отступлении немцы во многих районах Ленинградской области использовали тактику выжженной земли. Так были уничтожены деревни старообрядцев, расположенные в Лужском и Гатчинском районах по берегам рек Оредеж и Рыденка. В частности, в д. Запередолье нацисты сожгли моленную, действовавшую с осени 1941 г.; в д. Липовик Волховского района в январе 1944 г. был сожжен со всей деревней федосеевский деревянный молитвенный дом Пресвятой Троицы и т. д. Значительная часть старообрядческого населения, находившегося на оккупированной территории, погибла от голода в 1941–1942 гг. И при насильственной эвакуации населения в конце 1943 — начале 1944 гг. нацисты нередко оставляли стариков в деревнях, обрекая их на голодную смерть. Тела скончавшихся даже не хоронили, а свозили к старообрядческим кладбищам и бросали на окраине [Королькова, 2014, 277–278].

С приходом советских войск почти все открывшиеся в период оккупации старообрядческие молитвенные дома беспоповцев были вновь закрыты. Так, в Дедовичах в 1944 г. наставник Марк Зубов оказался призван в советскую армию, а моленную закрыли. После демобилизации М. Е. Зубов с 20 июля 1946 по 10 июня 1958 гг. служил наставником общины в Пскове. В 1947 г. перестала действовать моленная в д. Сологубовка Тосненского района.

Исключение составили храмы св. Василия Великого на Горке в Пскове и свт. Христова Николы в д. Лампово Гатчинского района. Прихожанин ламповской общины Ф. А. Агафонов 8 января 1946 г. отправил заявление Ленинградскому уполномоченному Совету по делам религиозных культов Н. М. Васильеву о занятии общинного дома в мае 1945 г. под свою квартиру председателем колхоза Якушевым, превращении им церковной кладовой в хлев и срыве в пьяном виде службы 13 декабря 1945 г., в Николин день. Уполномоченный энергично откликнулся и несколько раз писал в Гатчинский райисполком и прокуратуру о необходимости наведения порядка. Наконец, 17 апреля райисполком известил Н. М. Васильева о возвращении Якушевым присвоенного церковного имущества, а 16 августа 1946 г. и районный прокурор сообщил о снятии Якушева с должности председателя колхоза, отметив, что его «привлечение к уголовной ответственности не рассматривается» [ЦГА СПб. Ф. 9620. Оп. 3. Д. 45. Л. 1–2, 8, 12].

12 февраля 1946 г. верующие подали Н. М. Васильеву заявление о регистрации общины с указанием, что в Лампово проживают 150 старообрядцев, и еще 140 — в соседних деревнях. Уже через четыре дня уполномоченный попросил райисполком прислать материалы к открытию храма, однако местные власти попытались затянуть решение вопроса. Трижды Н. М. Васильев отправлял напоминание райисполкому, но тот исполнил запрос только 17 июня, и то лишь после письма уполномоченного секретарю райкома ВКП(б). 16 августа Н. М. Васильев составил заключение для Совета по делам религиозных культов о целесообразности открытия храма с указанием, что после освобождения от оккупации в нем периодически проходят службы без наставника, в Лампово проживают 150 семей старообрядцев, а с окрестными селами — до 400 семей. 2 октября Совет по делам религиозных культов известил уполномоченного о своем постановлении от 19 сентября разрешить функционирование храма, а 26 октября 1946 г. Н. М. Васильев указал райисполкому в течение семи дней официально передать здание храма и его имущество общине [ЦГА СПб. Ф. 9620. Оп. 3. Д. 45. Л. 16–17, 19–21, 29, 33–37].

В тот же день Ламповская община была зарегистрирована уполномоченным. В своих документах Н. М. Васильев отмечал, что в ней состоит 1500–2000 человек. 1 декабря того же года состоялось общее собрание, единогласно избравшее наставником Григория Ивановича Панкратьева, зарегистрированного 12 декабря. Являясь уроженцем и жителем Лампово, он был наставником с 1917 г., в 1933 г. лишился

избирательных прав, в 1939 г. временно перестал служить, занимался крестьянским трудом, а 11 ноября 1943 г. оказался угнан немцами в Литву и вернулся в родную деревню 6 сентября 1944 г. 8 декабря избранные на общем собрании члены двадцатки выбрали председателем Василия Алексеевича Евстигнеева. В тот же день члены общины заключили договор с Гатчинским райисполкомом об использовании молитвенного дома поморцев в Лампово, который с тех пор не закрывался [ЦГА СПб. Ф. 9620. Оп. 2. Д. 13. Л. 5].

Община, в которую входили жители 15 деревень Гатчинского района, находилась под постоянным контролем. 12 декабря 1946 г. была составлена опись церковного имущества, с 1948 г. уполномоченному регулярно выслались финансовые отчеты, акт финансово-хозяйственных проверок, сведения о количестве совершенных треб и списки членов двадцатки, причем исполнительный орган общины раз в несколько лет проходил перерегистрацию. Членам общины приходилось обращаться к Н. М. Васильеву даже с просьбой помочь в приобретении свечей, например 12 апреля 1948 г.

В июле 1947 г. Г. И. Панкратьева разбил паралич, и 12 апреля 1948 г. уполномоченному были представлены анкета и автобиография приглашенного общиной наставника Кирияна Васильевича Иванова. Однако он проживал в Новгородской области, и К. В. Иванову не разрешили переехать в Лампово. Тогда члены общины на собрании 9 мая выбрали новым наставником жившего в Гатчине Дмитрия Прокофьевича Трофимова. 27 апреля и 10 мая они дважды подавали заявления о его регистрации, что и произошло 14 мая 1948 г. Правда, 25 января 1953 г. Д. П. Трофимов написал заявление о снятии его с регистрации из-за болезни, но прихожане на общем собрании попросили наставника остаться «до подыскания нового», и Дмитрий Прокофьевич служил в Лампово еще более 10 лет, вплоть до своей кончины [ЦГА СПб. Ф. 9620. Оп. 3. Д. 45. Л. 95–97].

После окончания Великой Отечественной войны многие фронтовики и депортированные немцами старообрядцы Ленинградской области разъехались по стране. Лишь небольшое их количество вернулось в районы традиционного проживания. Однако в некоторых регионах области еще несколько десятилетий действовали нелегальные старообрядческие моленные, в частности, в местах проживания тихвинских карел. Там, где не было моленных, богослужения проводились в жилых домах; требы совершали «знающие» староверки [Королькова, 2014, 279].

Волховский район, являвшийся до начала 1940-х гг. главным регионом проживания старообрядцев в Ленинградской области, особенно сильно пострадал в период Великой Отечественной войны. Поэтому их легальная деятельность так и не возродилась. В информационном докладе уполномоченного Н. М. Васильева за I квартал 1946 г. лишь отмечалось, что группа старообрядцев в Волховском районе готовится подать заявление о регистрации. В информационном докладе за II квартал 1946 г. говорилось о существовании в д. Грязно этого района группы из 30 старообрядцев. А в списке незарегистрированных действующих религиозных общин Ленинградской области от 30 ноября 1946 г. имелись сведения о возникновении в 1944 г. группы из 25–30 старообрядцев без постоянного помещения в д. Рогожино Волховского района [ЦГА СПб. Ф. 9620. Оп. 1. Д. 3. Л. 3, 14; Д. 5. Л. 49].

В д. Ротково Гатчинского района после окончания войны сильно пострадавшее в 1943 г. здание пустовало и постепенно разрушалось. 16 февраля 1948 г. исполком местного сельского совета принял решение об отказе верующим в открытии храма. 30 января 1949 г. ламповская община подала заявление Ленинградскому уполномоченному Совету по делам религиозных культов Н. М. Васильеву о разрешении забрать церковную утварь и иконы из храма Ротково в свою моленную. Так как согласия не последовало, 30 ноября 1950 г. уже жители Ротково написали ходатайство Н. М. Васильеву о разрешении перенести церковную утварь и иконы из своего храма в моленную д. Лампово [ЦГА СПб. Ф. 9620. Оп. 1. Д. 100. Л. 29; Оп. 3. Д. 43. Л. 29; Д. 45. Л. 81].

Вероятно, в этот раз согласие было получено, и 10 июня 1954 г. верующие жители Ротково подали Н. М. Васильеву новое заявление — о разрешении перенести здание

храма с последующим ремонтом в Гатчину, для местных старообрядцев. 4 августа того же года и старообрядцы Гатчины и окрестностей написали ходатайство уполномоченному о строительстве в городе молитвенного дома из материалов полуразрушенного храма в Ротково. Но в этот раз разрешения не последовало [ЦГА СПб. Ф. 9620. Оп. 3. Д. 43. Л. 36, 41–42]. 30 июня 1956 г. Гатчинский райисполком написал Н. М. Васильеву о намерении разобрать полуразрушенное здание на строительный материал для местной школы. Заключение уполномоченного было положительным, и 28 июня 1957 г. Леноблисполком принял постановление о разрешении разборки остатков здания, что вскоре и было сделано [ЦГА СПб. Ф. 9620. Оп. 2. Д. 7. Л. 159, 165–166].

Уникальную активность в своем стремлении возродить молитвенный дом в послевоенный период проявили старообрядцы Гатчины, их ходатайства трижды рассматривались Леноблисполкомом, но каждый раз получали отказ. Еще 30 ноября 1946 г. в списке незарегистрированных действующих религиозных групп области Ленинградский уполномоченный Совета по делам религиозных культов Н. М. Васильев упомянул о возникновении в Гатчине в 1944 г. группы поморцев из 25–30 человек, не имеющих постоянного помещения [ЦГА СПб. Ф. 9620. Оп. 1. Д. 5. Л. 49].

19 марта 1947 г. старообрядцы Гатчины и окрестностей (около 300 человек) подали первое ходатайство Н. М. Васильеву об открытии их храма на кладбище. Однако 25 июля Ленинградский уполномоченный Совета по делам Русской Православной Церкви А. Кушнарера сообщил Н. Васильеву о невозможности передачи старообрядцам находившегося в их пользовании до войны здания Иоанно-Предтеческой церкви, так как оно уже используется православными. 10 октября Васильев сообщил председателю общины об отклонении их ходатайства [ЦГА СПб. Ф. 9620. Оп. 3. Д. 43. Л. 9–14].

8 апреля 1948 г. поморцы Гатчины и окрестностей (около 200 человек) подали уполномоченному новое ходатайство — об открытии моленной в деревянном двухэтажном частном доме на Ленинградской ул., 6., который они арендовали на пять лет. Однако 23 июня горисполком написал негативно заключение с указанием, что помещение, в котором проводятся службы, является комнатой в жилой квартире, а старообрядцев в городе насчитывается всего 20–25 человек. В результате Леноблисполком 28 июля 1948 г. принял решение об отклонении ходатайства, и 11 февраля 1949 г. Совет по делам религиозных культов выразил согласие с этим решением [ЦГА СПб. Ф. 9620. Оп. 3. Д. 43. Л. 15, 18–29].

В начале 1953 г. старообрядцы Гатчины написали заявление Н. М. Васильеву об открытии их прежнего молитвенного дома св. Михаила Архангела на кладбище, который тогда стоял закрытым (в первые послевоенные годы он использовался Леснабом), но 11 февраля уполномоченный указал в справке об отклонении и этого прошения [ЦГА СПб. Ф. 9620. Оп. 1. Д. 4. Л. 21; Оп. 3. Д. 43. Л. 30–31].

1 февраля 1954 г. верующие подали ходатайство о передаче им здания православной церкви, находившегося в их пользовании до войны, председателю Совета Министров Г. М. Маленкову, а 29 июня того же года и председателю Президиума Верховного Совета СССР К. Е. Ворошилову о передаче им здания [ЦГА СПб. Ф. 9620. Оп. 3. Д. 43. Л. 33, 38], но успеха не добились.

В это же время, как уже говорилось, жители д. Ротково подали Н. М. Васильеву заявление о разрешении перенести полуразрушенное здание их храма с последующим ремонтом в Гатчину для местных старообрядцев, которые планировали из этих материалов построить молитвенный дом на месте снесенной кладбищенской сторожки. Дело затянулось на год, лишь 15 апреля 1955 г. горисполком сообщил, что планируемое место строительства на территории кладбища уже используется под захоронение. Уполномоченный согласился с этими доводами, хотя и отмечал в своей справке о поступлении ходатайства от 1000 старообрядцев — 690 в Гатчине и 310 в окрестностях. В итоге Леноблисполком 30 августа 1955 г. принял решение об отклонении ходатайства из-за отсутствия места для строительства молитвенного дома [ЦГА СПб. Ф. 9620. Оп. 3. Д. 43. Л. 41–50; Ф. 7179. Оп. 53. Д. 355. Л. 138; Д. 416. Л. 104–108].

16 февраля 1956 г. старообрядцев Гатчины подали Н. М. Васильеву следующее ходатайство — о передаче им полуразрушенного здания православной церкви Всех святых на кладбище, которое хотели восстановить. Однако 19 ноября Ленинградский уполномоченный Совета по делам Русской Православной Церкви В. Ф. Федосеев написал Н. М. Васильеву о невозможности передачи здания церкви Всех святых, так как Леноблисполком еще 1 июня 1954 г. принял решение о его сносе. К тому же горисполком сообщил о нецелесообразности передачи здания, так как оно находится рядом с жилыми домами. 30 ноября 1956 г. Леноблисполком, обсудив вопрос, решил отклонить и это прошение гатчинских поморцев [ЦГА СПб. Ф. 9620. Оп. 3. Д. 43. Л. 51–65].

25 апреля 1957 г. старообрядцы Гатчины и окрестностей (980 человек) отправили Н. М. Васильеву заявление о разрешении строительства молитвенного дома на приобретенном участке по Пролетарской ул., 55. Не изменив своей непримиримой позиции, горисполком 7 июня 1957 г. принял постановление об отклонении ходатайства «ввиду того, что открытием старообрядческой церкви заинтересована минимальная часть населения города». Не смирившись с отказом, поморцы Гатчины 7 апреля 1958 г. написали ходатайство Н. С. Хрущеву, а 9 августа — К. Е. Ворошилову. Не устоявший перед таким напором верующих Н. М. Васильев, вопреки постановлению горисполкома, 27 июня написал справку о старообрядцах Гатчины с рекомендацией разрешить строительство молитвенного дома на Пролетарской ул., так как они молятся на частных квартирах. В этой ситуации в июле 1958 г. был подготовлен и проект решения Леноблисполкома о передаче старообрядцам полуразрушенного здания церкви Всех святых на кладбище Гатчины. Однако через несколько недель ситуация кардинально изменилась, начались широкомасштабные антирелигиозные гонения, и ни о какой регистрации новой общины не могло быть и речи. В конце концов Леноблисполком 24 апреля 1959 г. принял решение об отклонении ходатайства о строительстве молитвенного дома на Пролетарской ул. [ЦГА СПб. Ф. 9620. Оп. 3. Д. 43. Л. 71–74, 78–79, 82–83, 86–96].

В разгар гонений, 3 января 1962 г., старообрядцы Гатчины подали еще одно ходатайство Н. С. Хрущеву об открытии их молитвенного дома, но это уже ничего не могло изменить. В отчете Н. М. Васильева о проведении учета религиозных объединений в Ленинграде и области от 15 марта 1962 г. лишь содержались сведения о существовании в Гатчине группы поморцев, которые молятся на частных квартирах и с 1946 г. до недавнего времени безрезультатно подавали ходатайства об открытии молитвенного дома [ЦГА СПб. Ф. 9620. Оп. 2. Д. 23. Л. 4; Оп. 3. Д. 43. Л. 101–105]. Гатчинская община так узаконена и не была, но продолжала еще некоторое время свое существование на нелегальном положении.

В Ленинграде к 1941 г. не осталось ни одного старообрядческого храма или моленной. Однако в период войны и блокады службы продолжали совершаться на квартирах верующих, в основном в центральной части города. В частности, богослужения совершались у О. К. Князевой на ул. Некрасова, 44, кв. 14, до тех пор, пока советские органы власти это не обнаружили. Хозяйку квартиры временно арестовали, а при освобождении с нее взяли подписку о прекращении служб. Верующие молились также в частном доме на Охте.

В послевоенные годы старообрядцы-поморцы получили легальный статус. Первым их соборным заседанием после многолетнего перерыва было состоявшееся 23 июня 1948 г. в Верхокамье собрание шести территориальных обществ, принявшее «Воззвание дорогим нашим по вере братьям святой Христовой Церкви» [Рукописи Верхокамья, 1994, 243–245]. При этом до конца 1980-х гг. в РСФСР не существовало единой организации поморцев.

В последние месяцы войны и вскоре после ее окончания группа переживших блокаду ленинградских беспоповцев также начала хлопоты по регистрации общины. Особенно активное участие приняли Кузьма Максимович Горелов, Ольга Кондратьевна Князева и Михаил Богданович Богданов. Уже 1 января 1945 г. они от имени 20 тыс. старообрядцев города подали советским властям заявление о разрешении открыть молитвенный дом, указав несколько возможных адресов. На Пасху 1945 г. в квартире

у О. К. Князевой на ул. Некрасова собралось около 1000 верующих, которые заняли лестницу и часть двора, но власти этому уже не препятствовали [ЦГА СПб. Ф. 9620. Оп. 1. Д. 5. Л. 2].

Старообрядцы, прежде всего, просили вернуть здание Знаменского храма на Тверской ул., однако из-за его близости к Смольному и использования Авторемонтным заводом им отказали. В записке Ленинградского уполномоченного Совета по делам религиозных культов Н. М. Васильева от 2 января 1946 г. говорилось о поступлении 26 ноября 1945 г. ходатайства об открытии Знаменского храма от группы поморцев и отклонении его 26 декабря, так как здание занято предприятием [ЦГА СПб. Ф. 9620. Оп. 1. Д. 2. Л. 14].

В информационном отчете за II квартал 1946 г., явно занижая численность старообрядцев, Н. М. Васильев писал, что в Ленинграде существует пять групп беспоповцев разных согласий, в каждой из которых состоит 15–30 человек [ЦГА СПб. Ф. 9620. Оп. 1. Д. 3. Л. 14].

В начале 1946 г. советские власти согласились зарегистрировать в Ленинграде старообрядческую поморскую общину. В справке Н. М. Васильева от 9 января говорилось об использовании просимого верующими в заявлении от 26 сентября 1945 г. молитвенного зала в здании на Коломенской ул., 10а (в дальнейшем 12), где до июля 1936 г. была филипповская моленная, под столярные и слесарные мастерские, а 10 января уполномоченный в своем заключении указал на возможность удовлетворения ходатайства старообрядцев [ЦГА СПб. Ф. 9620. Оп. 3. Д. 44. Л. 7–8].

12 февраля 1946 г. Н. М. Васильев переслал в Совет по делам религиозных культов заявление верующих и 12 апреля дополнительно написал о целесообразности открытия моленной на Коломенской ул., так как в Ленинграде около 10 тыс. старообрядцев, которые собираются по квартирам, а в группе, подавшей ходатайство, состоит 500–800 человек [ЦГА СПб. Ф. 9620. Оп. 1. Д. 5. Л. 2].

2 апреля верующие подписали обязательство взять на себя ремонт помещения моленной Владимирской Пресвятой Богородицы. В информационном докладе за I квартал 1946 г. Н. М. Васильев отмечал движение ходатайства об открытии моленной на Коломенской ул. по инстанциям и возникшие сложности с подбором наставника. Первоначально верующие обратились с предложением занять этот пост к Евтихию Бывалову, но тот отказался, заявив: «Сие дело свободного вероисповедания мера временная, а дальше будет опять преследование, поэтому лучше молиться всем так, как молились, собираясь группами, и себя не выявлять» [ЦГА СПб. Ф. 9620. Оп. 1. Д. 3. Л. 4].

25 мая 1946 г. Совет по делам религиозных культов сообщил Н. М. Васильеву о разрешении открыть молитвенный дом старообрядцев поморского согласия согласно решению самого Совета от 15 мая, утвержденному распоряжением Совета Министров СССР от 21 мая [ЦГА СПб. Ф. 9620. Оп. 3. Д. 44. Л. 14]. 26 июня уполномоченный указал председателю райисполкома о необходимости передачи верующим молитвенного зала в течение семи дней, что вскоре и произошло. Общине выделили два этажа во флигеле дома на Коломенской ул., при этом большая часть здания осталась занятой квартирами жильцов. Все иконы для возрожденной моленной Владимирской Пресвятой Богородицы были пожертвованы верующими. Главный деисус и ряд других крупных икон привез из Костромской области М. П. Прокофьев, часть икон поступила из моленной деревни Карельское Пестово Новгородской области. Возникшая в ноябре 1945 г. поморская община, первоначально состоявшая примерно из 1000 человек, была официально зарегистрирована 7 июля 1946 г., а 15 октября с ней был подписан договор о передаче части здания на Коломенской ул. в аренду [ЦГА СПб. Ф. 9620. Оп. 3. Д. 44. Л. 23–25].

19 декабря 1946 г. состоялось первое общее собрание верующих, на котором выбрали членов исполнительного органа (двадцатки), и в тот же день они избрали председателем правления Михаила Богдановича Богданова, секретарем Кузьму Максимовича Горелова и казначеем Ольгу Кондратьевну Князеву. 2 января 1947 г. Высший старообрядческий совет Литовской ССР направил Ленинградскому уполномоченному

Совета по делам религиозных культов Н. М. Васильеву письмо с просьбой зарегистрировать поморскую общину в Ленинграде, хотя это уже давно было сделано. Первоначально Владимирская община выбрала своим наставником Макария Аристарховича Епифанова, проживавшего в д. Крупеница Литовской ССР. 3 января двадцатка передала Н. М. Васильеву ходатайство о его регистрации, но получила отказ, так как, по мнению уполномоченного, М. А. Епифанов «хотел за счет средств ленинградских старообрядцев поддержать Литовский центр старообрядцев» [ЦГА СПб. Ф. 9620. Оп. 3. Д. 49. Л. 76].

Тогда на втором общем собрании 16 февраля 1947 г. верующие выбрали наставником бывшего причетника Знаменского храма на Тверской ул. Амбросия (Абросима) Акимовича Толстова, в 1930-е гг. трудившегося рабочим на Кировском заводе, в 1941–1945 гг. служившего в Красной армии, а затем работавшего мастером в сапожной артели. Его кандидатура не вызвала возражений уполномоченного, и 28 февраля А. А. Толстов был зарегистрирован, в марте ему выдали паспорт [ЦГА СПб. Ф. 9620. Оп. 3. Д. 44. Л. 36–37; Д. 49. Л. 128]. Он был опытным служителем, хорошо знал службу, пение и за 23 года настоятельства довольно умело примирял представителей разных толков.

Хотя моленная на Коломенской ул. была передана старообрядцам поморского согласия, здесь молились все беспоповцы Ленинграда: поморцы, федосеевцы и филипповцы. Порой это приводило к конфликтам. Так, в декабре 1946 г. к уполномоченному пришли представители филипповцев — Григорий Иванович Иванов (бывший председатель двадцатки Владимирского храма) и Петр Федорович Чусов, и выразили желание взять на себя управление моленной на Коломенской ул., так как филипповцы якобы преобладают в общине, но получили категорический отказ [ЦГА СПб. Ф. 9620. Оп. 1. Д. 3. Л. 60].

Головщиками стали У. Г. Григорьева и Е. И. Маркова. Так как большинство певчих хора ранее состояло прихожанами федосеевской моленной на Волковом кладбище, был принят обычай богослужения этого храма [Шамарин, 1997, 54–61]. Следует упомянуть, что через три года после окончания войны большая группа федосеевцев (свыше 200 человек) ходатайствовала о возвращении этой моленной, но получила отказ. В заключении Ленинградского уполномоченного Н. М. Васильева о необходимости отказать в открытии моленной на наб. Волковки, 3, от 15 июня 1948 г. говорилось, что основная часть здания занята покойницей детской больницы, а в другой части проживают жильцы. На основе этого заключения Ленгорисполком 12 августа 1948 г. принял решение отклонить ходатайство старообрядцев-федосеевцев об открытии моленной в здании на наб. Волковки [ЦГА СПб. Ф. 7384. Оп. 25. Д. 650. Л. 11–13].

6 марта 1947 г. Владимирская община написала заявление в Музей истории религии о передаче ей хранящихся там старообрядческих икон, книг и церковной утвари, но ответа не последовало. Тогда Н. М. Васильев в письме от 4 апреля лично попросил директора Музея истории религии В. Д. Бонч-Бруевича (бывшего управляющего делами Совнаркома) о передаче старообрядцам икон и церковной утвари. Однако в ответном письме уполномоченному от 17 апреля содержался фактический отказ: «я здесь в Москве никогда ни от кого не получал распоряжения о том, чтобы выдавать те предметы культа, которые собраны были за восемнадцать лет существования в антирелигиозные музеи. По правилам, существующим в Академии наук, мы ничего не можем выдавать из наших фондов без особого решения Президиума Академии наук, которое должно быть к нам доставлено за подписью самого президента. Для того, чтобы войти с ходатайством в Президиум о выдаче тех или иных предметов, необходимо, чтобы те лица, которые желают из музея получить эти предметы, написали заявление с точным указанием, что именно они хотят получить и почему именно, принадлежали ли им эти предметы раньше, или нет, на какой предмет они их требуют, и прочие тому подобные выходные данные. Только получив такие точные сведения, причем проситель должен указать твердые основания для такого ходатайства, только тогда я в состоянии буду рассмотреть это заявление и, если найду его нужным и целесообразным, не нарушающим общую экспозицию и фонды нашего Музея истории

религии, я тотчас же войду с ходатайством в Президиум Академии наук. Когда этот вопрос будет в Президиуме решен так или иначе, тогда я тотчас же сообщу Вам, так и тем, кто просит, и если решение будет положительное, т. е. если Президиум решит удовлетворить просьбу, то выполнение этого решения будет незамедлительным. Так как Вы, вероятно, член партии, впрочем, в этом нет никакого секрета, я должен Вам сообщить, что кроме решения Президиума Академии наук, при всякой такой выдаче требуется подтверждение этой выдачи соответствующим отделом ЦК ВКП(б), куда я в таких случаях обращаюсь. Нарушить такой порядок, конечно, ни для кого и никогда я не могу» [ЦГА СПб. Ф. 9620. Оп. 3. Д. 46. Л. 2, 7, 10–10 об.].

Большим успехом увенчалось ходатайство общины о выдаче строительных материалов на 1948 г., поддержанное письмом Н. М. Васильева в плановый отдел Ленгорисполкома от 6 декабря 1947 г. После завершения ремонтных работ службы в моленной стали проводиться регулярно, привлекая все больше верующих, и вскоре она перестала вмещать всех желающих. Уже 22 октября 1948 г. община подала заявление в Ленгорисполком о предоставлении ей здания закрытой Греческой церкви вместо помещения моленной, так как оно слишком мало, но успеха не добилась [ЦГА СПб. Ф. 9620. Оп. 3. Д. 46. Л. 63].

20 августа 1949 г. председателю Ленгорисполкома поступило письмо советского офицера — сына наставника А. А. Толстова, о его желании, чтобы отец оставил службу в моленной. На Амбросия Акимовича стали оказывать давление, и ему пришлось писать объяснительную записку уполномоченному о своем желании остаться в общине. 20 октября 1949 г. новым председателем правления был избран Фома Федорович Зябкин, занимавший этот пост около шести лет. Постепенно увеличивалось налоговое бремя, и 25 июня 1954 г. Высший старообрядческий совет Литовской ССР даже отправил Н. М. Васильеву письмо с просьбой снизить непосильный налог А. А. Толстова. 17 мая 1955 г. в общине был зарегистрирован второй наставник — Семен Илларионович Меркушев, а 8 июля 1956 г. выбран новый председатель правления — Степан Герасимович Евсеев [ЦГА СПб. Ф. 9620. Оп. 2. Д. 13. Л. 5; Оп. 3. Д. 44. Л. 190–191, 207–209].

Пребывание Владимирской моленной в жилом доме создавало серьезные неудобства жильцам, так как на большие праздники прихожане, не поместившиеся в храме, занимали общую лестницу, а иногда и весь двор. Для решения этой проблемы община приобрела несколько частных домов для переселения из флигеля жильцов, но из-за противодействия советских властей оно не состоялось. Согласно докладной записке Ленинградского уполномоченного Совета по делам религиозных культов о праздновании Пасхи у старообрядцев в 1956–1960 гг., количество поморцев, принимавших участие в празднике, за пять лет выросло с 2500 до 5000 человек [Шаров, 2005, 45].

22 октября 1955 г. в Ленгорисполком поступила первая жалоба жильцов дома на деятельность моленной. Верующие тоже испытывали все большие неудобства от конфликтов с жильцами. 8 мая и 10 октября 1956 г. исполнительный орган общины подавал заявления Н. М. Васильеву о передаче ей невозвращенных помещений молитвенного дома на Коломенской ул., но получал отказ. 7 июня 1957 г. община написала уполномоченному еще одно заявление — о предоставлении ей здания закрытой церкви на Воронежской ул., 110, вместо помещения моленной, ввиду неудобства ее соседства с жилыми квартирами, однако опять безуспешно. Верующим мешали не только жильцы. 29 января 1958 г. община подала жалобу Н. М. Васильеву на организацию в подвале под моленной столярной мастерской, которая мешает богослужению. Благодаря письму уполномоченного в президиум Ленгорисполкома от 5 марта эту ситуацию временно удалось исправить [ЦГА СПб. Ф. 9620. Оп. 3. Д. 48. Л. 31; Д. 49. Л. 131, 134].

При этом деятельность Владимирской общины приобрела широкую известность. Так, в 1957 г. ее посетили управляющий делами Высшего старообрядческого совета Литовской ССР (помогавшего общине свечами и крестиками), наставник Рижской Гребенщиковской общины, наставник общины Елгавы, группа старообрядцев Казани

и два профессора из Кракова. В июле 1958 г. ленинградские старообрядцы пожертвовали в Комитет защиты мира 57 тыс. руб. [ЦГА СПб. Ф. 9620. Оп. 3. Д. 48. Л. 120, 140].

В это же время совет общины подал ходатайство о предоставлении ей здания закрытой православной Свято-Троицкой церкви в Озерках. В своей справке от 19 июля 1958 г. Н. М. Васильев написал о целесообразности предоставить Владимирской общине вместо моленной на Коломенской ул. здание Троицкой церкви. В январе 1959 г. уже был подготовлен проект решения Ленгорисполкома о передаче общине поморцев Троицкой церкви в Озерках [ЦГА СПб. Ф. 9620. Оп. 3. Д. 49. Л. 147–151]. Однако в тот период уже начинались антирелигиозные «хрущевские» гонения, и решение принято не было.

13 апреля 1959 г. жильцы дома подали городским властям новую жалобу на деятельность моленной, и в мае Ленгорисполком принял решение о ее закрытии без предоставления общине нового помещения. Уполномоченный выразил свое несогласие с подобным решением и 5 июня отправил письмо председателю Совета по делам религиозных культов А. А. Пузину, в котором отмечал, что на заседании Ленгорисполкома его председатель Н. М. Смирнов заявил: «никакого помещения предоставлять не будем, а нужно церковь старообрядцев закрыть, нечего разводить разных сектантов». Н. М. Васильев написал о необходимости подобрать здание общине после закрытия моленной, справедливо указывая: «Закрытие единственной старообрядческой церкви г. Ленинграда вызовет не нужное большое недовольство среди верующих старообрядцев и вынудит верующих собираться явочным порядком по частным квартирам» [ЦГА СПб. Ф. 9620. Оп. 3. Д. 49. Л. 153].

Рассмотрев ситуацию, Совет по делам религиозных культов 11 июля принял постановление о нецелесообразности закрытия молитвенного дома без предоставления общине другого помещения, так как она насчитывает более 3000 человек. Учтя эту позицию, Совет Министров РСФСР отказался утвердить решение Ленгорисполкома [ЦГА СПб. Ф. 9620. Оп. 3. Д. 49. Л. 109].

Однако городские власти не успокоились. 31 декабря 1959 г. в Ленгорисполком поступило отношение Управления пожарной охраны о необходимости закрытия моленной. 13 января 1960 г. о том же написал Фрунзенский райисполком. 19 января и Министерство внутренних дел отправило письмо в Совет по делам религиозных культов о необходимости закрытия моленной из-за пожарной безопасности. Был использован и испытанный метод нагнетания кампании травли в советской печати. 29 января в газете «Ленинградская правда» была опубликована клеветническая статья К. Курбатова о моленной «Бельмо на глазу». 8 февраля секретарь общины Фадеев отправил в редакцию газеты опровержение статьи, но оно напечатано не было [ЦГА СПб. Ф. 9620. Оп. 3. Д. 49. Л. 180, 189–194].

11 февраля 1960 г. Фрунзенский райисполком принял постановление о закрытии моленной, направив его на утверждение в Ленгорисполком. 23 февраля вопрос о молитвенном доме обсуждался на заседании бюро Ленинградского обкома КПСС, но общего решения выработать не удалось. 29 февраля Управление пожарной охраны сообщило Н. М. Васильеву и председателю Владимирской общины о принудительном закрытии с 15 марта помещения моленной. Ходатайство председателя общины о продлении срока использования моленной было отклонено. В этой сложной ситуации в общине проявились внутренние разногласия, в частности, на заседании исполнительного органа от 10 января 1960 г. отмечалось, что существует группа федосеевцев, желающая сменить правление и наставника [ЦГА СПб. Ф. 9620. Оп. 3. Д. 49. Л. 172, 187–188, 201–202].

6 марта руководство общины написало ходатайство в Совет по делам религиозных культов о передаче ей другого здания и сохранении моленной в пользовании до его предоставления. Еще до получения ответа, несмотря на доводы уполномоченного, Ленгорисполком 11 марта вынес решение о закрытии с 15 марта моленной на Коломенской ул., 12. 15 марта и Пожарная охрана Управления внутренних дел по Ленинграду приняла постановление о срочном закрытии моленной Владимирской

Пресвятой Богородицы. В этот же день она была опечатана [ЦГА СПб. Ф. 7384. Оп. 37. Д. 1043. Л. 104; Д. 1093. Л. 323–324; Ф. 9620. Оп. 1. Д. 53. Л. 16; Оп. 3. Д. 49. Л. 209].

16 марта, 10 апреля община безрезультатно подавала ходатайства в президиум Ленгорисполкома о сохранении моленной в пользовании до предоставления другого помещения от имени 100 тыс. старообрядцев (что, впрочем, многократно превышало их реальную численность). В ответе от 6 апреля содержался категоричный отказ в продлении пользования моленной без предложения другого здания. Но верующие не сдавались, 21 апреля последовало их заявление в Совет Министров СССР, в котором отмечалось посещение храма зарубежными делегациями и жителями прибалтийских республик, так как в нем находятся иконы, картины и книги XV–XVI вв. [ЦГА СПб. Ф. 9620. Оп. 3. Д. 49. Л. 222–224].

29 апреля председатель общины С. Г. Евсеев и ее наставник А. А. Толстов написали Н. С. Хрущеву новое ходатайство, в котором говорилось: «Пожарная охрана города Ленинграда своим решением от 29-го февраля 1960 г. постановила без всякого предупреждения закрыть единственный в Ленинграде молитвенный дом старообрядческой общины, считая не безопасно в пожарном отношении. За 14 лет существования храма пожарной охраной города Ленинграда не было никакого ограничения и никакого предупреждения. После войны часть молитвенного зала отчуждена и превращена в жилые квартиры, последний оказался по одной лестнице с жилыми квартирами. Считая не совместимым молитвенное зало с жилыми квартирами, старообрядческая община не раз возбуждала ходатайство через уполномоченного по религиозным культам перед Ленгорисполкомом о выселении жильцов с церковного здания или же о замене помещения, ответа не последовало.

После оповещения пожарной охраной города Ленинграда с решением о закрытии храма общиной подано ходатайство в Ленгорисполком, в Совет по религиозным культам при Министерстве о замене помещения, на сего дня ответа нет. Стотысячное количество прихожан молящихся обеспокоены, считают закрытие молитвенного храма без предварительного предупреждения и без замены помещения неправильным. Ленинградская старообрядческая община обращается к Вам, Никита Сергеевич, с просьбой помочь нам Ленинградским старообрядцам в предоставлении помещения церкви или иного помещения под молитвенный храм взамен закрываемого» [ЦГА СПб. Ф. 9620. Оп. 3. Д. 48. Л. 217].

4 мая С. Г. Евсеев и А. А. Толстов отправили срочную телеграмму Н. С. Хрущеву с просьбой помочь в выделении общине нового здания. Однако главную роль сыграли не эти ходатайства, а твердая позиция уполномоченного. Отчаявшись переубедить руководство Ленгорисполкома, он 7 апреля отправил подробную докладную записку первому секретарю Ленинградского обкома КПСС И. В. Спиридонову о нецелесообразности закрытия моленной на Коломенской ул., 12, без предоставления общине нового помещения, предлагая передать верующим здание бывшей православной Казанской церкви на Школьной ул., 18, в Рыбацком. Н. М. Васильев отмечал, что за 1959 г. в моленной прошли исповедь 50 тыс. старообрядцев различных толков и согласий, и после закрытия они все перейдут на нелегальное положение. Похожую докладную записку уполномоченный 8 апреля послал председателю Совета по делам религиозных культов А. А. Пузину [ЦГА СПб. Ф. 9620. Оп. 1. Д. 53. Л. 7–14, 19–27].

11 мая А. А. Пузин написал уполномоченному, что с учетом его докладной записки Совету Министров РСФСР сообщено о необходимости передать общине другое здание, так как в ней состоит более 50 тыс. верующих (эта цифра также существенно превышала число ленинградских старообрядцев). В результате Совет Министров дал согласие на закрытие моленной при условии обязательного предоставления другого здания, и городскому руководству пришлось уступить. 7 июня Ленгорисполком принял решение «О передаче помещения бывшей Казанской церкви религиозному обществу старообрядцев-беспоповцев поморского брачного согласия», в том числе об освобождении верующими моленной на Коломенской ул., 12, до 25 июня 1960 г. и использовании ее помещения райисполкомом под организацию детского сада на 50

мест [ЦГА СПб. Ф. 7384. Оп. 37. Д. 1054. Л. 45–46; Д. 1376. Л. 163–228; Ф. 9620. Оп. 3. Д. 49. Л. 118–120; Кожурин, 2007, 262, 265].

Следует упомянуть, что городские власти предложили общине несколько обветшавших или полуразрушенных зданий за чертой города и на дальних окраинах. В конце концов прихожане, которых тогда в действительности было около пяти тысяч, согласились принять сохранившуюся часть православной церкви на Казанском кладбище в Рыбацком, на Школьной ул., 18. Она была закрыта еще в апреле 1940 г., основной деревянный объем храма разобрали, а в каменной части здания (уцелели лишь колокольня и притвор) размещался склад бумаги артели «Нева» [ЦГА СПб. Ф. 7179. Оп. 11. Д. 434. Л. 48–60]. 7 июня Ленгорисполком указал в недельный срок освободить здание от склада и обязал исполнительный орган общины провести капитальный ремонт помещения.

В середине июня 1960 г. община со всем имуществом переехала в Рыбацкое (оно стало районом Ленинграда только в 1963 г.), принятое здание было именовано моленной и освящено во имя Знамения Пресвятой Богородицы (по имени утраченного поморского храма на Тверской ул.). Далеко не все верующие оказались довольны выделенным помещением. Часть членов общины обратилась 29 июня к городским властям с просьбой выделить ей другое помещение вместо слишком маленького здания на Школьной ул., отметив: «Ленгорисполком 7/VI вызвал председателя и казначея общины и в ультимативном порядке вынудил подписать соглашение на кладбищенскую церковь в с. Рыбацкое, против которого мы возражаем, так как здание церковки в очень ветхом состоянии, по площади в два раза, по кубатуре в четыре раза меньше существующего, с малой высотой, которая не позволит подвесить паникадило, передняя часть настолько мала, что не сможет вместить и половины иконостаса, нет места для клиросов и нет никаких вспомогательных помещений». Понимая, что ничего лучше власти не дадут, исполнительный орган общины 16 июля обратился в Ленгорисполком с просьбой не рассматривать жалобы верующих, так как члены правления претензий не имеют [ЦГА СПб. Ф. 9620. Оп. 3. Д. 49. Л. 242–244, 255].

После проведенного вскоре ремонта в моленной возобновились богослужения. 22 декабря 1960 г. с Невским райисполкомом был заключен договор о передаче здания храма в пользование общине [ЦГА СПб. Ф. 9620. Оп. 3. Д. 49. Л. 122, 124–125]. Новое помещение имело такие малые размеры, что сразу же встал вопрос о пристройке. С. Г. Евсеев добился разрешения районной власти, и была сооружена небольшая пристройка на месте снесенной деревянной части здания церкви. 13 февраля 1961 г. руководство общины обратилось к Н. М. Васильеву с заявлением о разрешении изготовления 840 крупных свечей для паникадила и иконостаса. Однако городские власти объявили новую постройку незаконной, началась серия проверок, и одновременно была организована пропагандистская кампания. В газете «Вечерний Ленинград» появилась серия статей под общим названием «Не корысти ради» с клеветой на общину и ее председателя. 8 марта 1961 г. вышло решение Ленгорисполкома о сносе возведенной пристройки [ЦГА СПб. Ф. 7179. Оп. 41. Д. 33]. По возбужденному делу председатель общины С. Г. Евсеев и районный архитектор были осуждены и приговорены к заключению, а пристройка снесена.

18 августа 1961 г. Архитектурно-планировочное управление Ленгорисполкома написало Н. М. Васильеву и о запрете хозяйственных строений на территории храма по архитектурно-планировочным соображениям. Несмотря на этот запрет, руководство общины 16 мая 1962 г. обратилось к уполномоченному с просьбой о разрешении строительства здания кладовой церковного имущества, но снова получило отказ [ЦГА СПб. Ф. 9620. Оп. 3. Д. 50. Л. 81, 89].

Несмотря на антирелигиозные гонения, на большие праздники прихожане, не вмещавшиеся в моленную, слушали службу под окнами, а на Пасху были вынуждены собираться по домам или ездить за город в храм д. Лампово. Там имелся хороший хор, в котором в 1961 г. состояло 10 человек. Согласно официальному отчету

только за январь-март 1962 г. в храме деревни были совершены 21 погребение, 1 крещение и 389 исповедей. Председателем Никольской общины был сменивший в середине 1950-х гг. В. А. Евстигнеева Никифор Васильевич Булычев. 8 марта 1965 г. скончался наставник Дмитрий Прокофьевич Трофимов, и председатель общины 16 марта обратился к уполномоченному Н. М. Васильеву с заявлением о прописке в Лампово наставника Макария Епифанова из Пскова, но получил отказ. Такая же резолюция последовала и на заявлении от 28 марта о регистрации наставника Михаила Ивановича Богданова [ЦГА СПб. Ф. 9620. Оп. 3. Д. 45. Л. 111–142].

10 мая и 27 июня 1965 г. Н. В. Булычев дважды писал уполномоченному о регистрации наставника Марка Евдокимовича Зубова, ранее служившего в Пскове, но с 1958 г. проживавшего недалеко от Лампово в пос. Вырица. Н. М. Васильев написал запрос Псковскому уполномоченному Совету по делам религиозных культов о биографии М. Е. Зубова, и тот в справке от 11 августа резко негативно охарактеризовал его: «За время нахождения в Псковской области был известен как активный старообрядческий организатор с реакционными, антисоветскими взглядами. Неоднократно предупреждался за незаконную деятельность (систематическое посещение незарегистрированных групп и организацию богомолений в частных домах)» [ЦГА СПб. Ф. 9620. Оп. 3. Д. 45. Л. 148].

В результате Н. М. Васильев отказал в регистрации, но М. Е. Зубов фактически исполнял обязанности наставника с мая 1965 по апрель 1966 г., о чем свидетельствуют его отчеты уполномоченному о количестве совершенных в этот период треб. В дальнейшем наставниками в Лампово служили: в 1966–1973 гг. — Михаил Иванович Богданов, в 1973–1978 гг. — Марк Евдокимович Зубов, а с декабря 1978 по 1983 гг. — Анатолий Федорович Степанов. Число прихожан ламповского храма постепенно сокращалось, к середине 1980-х гг. оно не превышало 70 человек, штатного наставника уже не было, и основную «религиозную работу» вел местный житель П. О. Савин [ЦГАИПД СПб. Ф. 24. Оп. 206. Д. 27. Л. 17].

В отчете Ленинградского уполномоченного Совета по делам религий Г. С. Жаринова за 1984 г. отмечалось, что деятельность общины в Лампово «затухает», ее численность составляет 60–70 человек, и с 1983 г. отсутствует наставник. В аналогичном отчете за 1985 г. Г. С. Жаринов вообще оценил численность прихожан в 30–40 человек. При этом доходы общины оставались стабильными: в 1983 г. — 4956 руб., а в 1985 г. — 4962 руб. [ЦГА СПб. Ф. 2017. Оп. 2. Д. 40. Л. 31; Д. 42. Л. 26; Оп. 3. Д. 3. Л. 40, 63]. По данным уполномоченного Совета по делам религиозных культов, на 1 января 1962 г. в Ленинграде и области имелось две зарегистрированные общины и три незарегистрированные группы поморцев [ЦГА СПб. Ф. 9620. Оп. 2. Д. 23. Л. 10].

Продолжали действовать и нелегальные федосеевские моленные в местах проживания тихвинских карел. В некоторых районах области сохранялись старообрядческие кладбища. До 1960-х гг., а в ряде мест и до 1980-х гг., на них не хоронили «мирских». В деревнях, где имелось старообрядческое население, отпевание и обряд крещения «в бочках» или в водоемах проводили вплоть до 1990-х гг. — до тех пор, пока были живы последние совершавшие требы «знающие» женщины. В 1960–1970-е гг. многие староверки еще довольно жестко относились к православным, браки с «мирскими» не одобрялись [Королькова, 2014, 279].

В одном из важнейших центров федосеевцев — д. Лавния Волховского района — ввиду отсутствия моленной требы совершались в домах старообрядцев. Так, после окончания Великой Отечественной войны службу в своем доме вела «баба Степанида», после нее стала служить наставница Маремьяна Михеевна Абрамова. До 1980-х гг. в Лавнии были случаи перекрещивания взрослых. В частности, если невеста была крещена в старую веру, то ей разрешали выходить замуж только при условии, если мирской жених будет перекрещен по старообрядческому обряду. После смерти в 1994 г. последней наставницы еще остававшиеся в Лавнии староверы стали ориентироваться на Невскую поморскую общину [Цыпкин, 1997, 143; Королькова, 2011, 300–301].

Для представителей этого согласия в городе на Неве, как и для всех поморцев Севера России, в отличие от московско-поволжских общин, были характерны большой аскетизм, строгость устава, эсхатологические настроения и большой антиэтатизм, а нередко и социальный эскапизм. В аналитических отчетах Ленинградского уполномоченного Совета по делам религий Г. С. Жаринова во второй половине 1960-х — 1970-х гг. говорилось, что в городе и области скрытно собираются старожильцы беспоповцы Поморского брачного согласия. В отчете за 1966 г. он отмечал, что значительное количество старообрядцев, проживающее в Волховском, Выборгском, Бокситогорском, Гатчинском, Лодейнопольском, Подпорожском и Тихвинском районах, совершают неучтенное количество обрядов в домах и квартирах верующих. Так, настоятель православной церкви с. Сомино Бокситогорского района в докладе митрополиту отмечал: «В приходе имеется много староверов-беспоповцев. Отношение их к Православной Церкви враждебное. Совершают требы старухи: крестят детей, отпевают усопших, совершают таинство причастия...» [ЦГА СПб. Ф. 2017. Оп. 2. Д. 4. Л. 30].

Председателем Знаменской общины с 1962 по 1970 гг. был Г. Е. Иванов, затем до 1982 г. П. П. Матвеев, а в 1982–1985 гг. А. М. Епифанов. В 1970 г. умер наставник А. А. Толстов, благословив на пост настоятеля Стефана Григорьевича Тимофеева. В 1975 г., служа совместно с о. Михаилом Богдановым, о. Стефан настоял на благословении третьим наставником молодого прихожанина Олега Ивановича Розанова, чтобы иметь уверенность в завтрашнем дне общины.

Согласно аналитическому отчету Г. С. Жаринова за 1967 г., в Знаменской и Ламповской общинах вместе состояло около 7 тыс. верующих, число совершаемых треб и количество доходов в середине 1960-х гг. в целом оставалось стабильным: в 1964 г. было совершено 105 крещений, 117 погребений и 466 панихид, в 1967 г. — соответственно 83, 146 и 339. Доходы в 1964 г. составили 18844 руб., а в 1967 г. — 20884 (сборы за Пасху равнялись 1 тыс. руб.). При этом уполномоченный с удовлетворением отмечал, что он отклонил ходатайства общины в Рыбацком о расширении существующего молитвенного дома или замене его более удобным зданием в центре города [ЦГА СПб. Ф. 2017. Оп. 2. Д. 6. Л. 29–30].

В последующие годы количество совершенных треб постепенно сокращалось. Так, в 1975 г. ленинградские старообрядцы совершили 57 крещений и 144 погребения, в 1980 г. — 44 и 126, а в 1985 г. — 27 и 91. При этом в дни Великого поста 1984 г. исповедовалось 2500 человек, а доходы Знаменской общины существенно выросли по сравнению с концом 1960-х гг. Так, в 1983 г. они составили 34,43 тыс. руб. (из них в Фонд мира внесли 3200), в 1984 г. — 35,5 тыс. (в Фонд мира перечислили 4200), в 1985 г. — 31,95 тыс. (в Фонд мира перечислили 4000) [ЦГА СПб. Ф. 2017. Оп. 2. Д. 42. Л. 9, 25; Оп. 3. Д. 3. Л. 5, 39, 64].

В эти годы постоянно возникал вопрос о необходимости расширения площади Знаменского храма. Многочисленные обращения к властям не возымели действия. С 1982 г. А. М. Епифанов в течение своего срока председательства предпринял ряд активных шагов. Рассматривалась возможность переезда общины в другое помещение, была пробита стена и сделаны хоры, что несколько увеличило площадь молельной. Не имея разрешения на пристройку, председатели общины вели накопление необходимых средств, и, благодаря этому, к середине 1980-х гг. было накоплено более 150 тыс. руб. В 1985 г. уполномоченный Г. С. Жаринов впервые по просьбе верующих возбудил ходатайство перед Ленгорисполкомом о разрешении пристройки к зданию храма на ранее существовавшем фундаменте, но до разрешения вопроса оставалось еще два года. Численность прихожан в это время, по официальным данным, составляла около 1000 человек [ЦГА СПб. Ф. 2017. Оп. 2. Д. 42. Л. 25; ЦГАИПД СПб. Ф. 24. Оп. 206. Д. 27. Л. 17].

В 1985 г. председателем правления общины стал Илларион Михайлович Петров, а с 1986 г., после смерти о. Стефана Тимофеева, настоятелем служил о. Олег Розанов. В 1987 г., в преддверии 1000-летия Крещения Руси, община наконец получила разрешение на возведение на месте снесенной деревянной части Казанской церкви нового церковного здания. Оно проектировалось по эскизам о. Олега Розанова и было

построено в едином стиле с колокольной и притвором, которые отреставрировали. 14 августа 1988 г. состоялась первая служба в обновленном, увенчанном большим куполом здании. После реконструкции храм получил статус памятника архитектуры. В том же году община приняла официальное название Невской старообрядческой поморской [Антонов, Кобак, 2010, 380–381; Обуховский вестник. 1992. № 32].

В 1989 г. представители этого согласия стали официально называться Древлеправославной Поморской Церковью (ДПЦ) и создали в РСФСР свою единую организацию. На учредительном съезде в Москве 21–22 ноября 1989 г. был образован Российский совет ДПЦ, являющийся преемником упраздненных в 1930 г. Совета всероссийских соборов и съездов поморцев и их Высшего духовного совета.

С конца 1980-х гг. численность прихожан Невской общины начала заметно расти. При поддержке Российского совета ее правление в 1990-е гг. построило большое здание духовно-благотворительного центра «Невская обитель», которое также проектировалось по эскизам о. Олега Розанова. В здании разместились: внутренняя молельная Знаменая Пресвятой Богородицы, трапезная, крестильня, келья для служения треб, оранжерея, три мастерские: столярная, переплетная и свечная, воскресная школа, курсы по подготовке церковных служащих, книжница, архив, издательство газеты и церковного календаря. В центре также проводятся ежегодные слеты молодежи. С 1999 г. службы в Знаменском храме совершает наставник Владимир Викторович Шамарин, занявший пост настоятеля (старшего наставника) Невской общины с 4 февраля 2018 г., после смерти о. Олега Розанова. Председателем совета общины до 2017 г. являлся И. М. Петров, которого сменил А. К. Анащенко. В 2003 г. был проведен косметический ремонт помещения храма. В мае 2006 г., впервые с 1912 г., в центре «Невская обитель» прошел III Всероссийский Собор Древлеправославной Поморской Церкви.

Санкт-Петербург во многом стал главным центром этой Церкви. Со времени создания Российского совета в 1989 г. и до своей кончины 6 декабря 2017 г. его возглавлял о. Олег Иванович Розанов. Он же в 2001–2017 гг. был председателем созданного в июне 2001 г. в Санкт-Петербурге координационного органа — Единого совета Древлеправославной Поморской Церкви, объединяющего духовные центры и отдельные общины старообрядцев-поморцев на территории различных стран мира. 23 января 2018 г. председателем Российского совета был избран старший наставник Невской общины Владимир Викторович Шамарин.

В 1994 г. старообрядцам поморского согласия вернули здание на Коломенской ул., 12, где была воссоздана Владимирская молельная. Она закрыта для посторонних и в настоящее время имеет небольшой приход, не превышающий 50 человек. Но главной проблемой являлось возрождение храма Знаменая Пресвятой Богородицы на Тверской ул., 8. В годы Великой Отечественной войны на территории храма располагалась воинская часть, и он пострадал от немецких бомбардировок. В дальнейшем здание было приспособлено под промышленное предприятие — завод «Автоарматура», который находился там до начала 1990-х гг. В этот период интерьеры были существенно перестроены: основная часть храма разделена на три этажа, разбиты сводчатые потолки и кровля северного фасада, добавлены лифтовая шахта и лестница, прорублены окна в восточной стене. Жилому дому при храме угрожало уничтожение: в сентябре-декабре 1980 г. Ленгорисполком издал несколько распоряжений о предоставлении жилплощади гражданам из расселяемого дома № 8 по ул. Тверской в связи с его сносом и строительством нового здания ГСПИ «Союзпроектверфь» [ЦГА СПб. Ф. 7384. Оп. 53. Д. 287. Л. 212; Д. 296. Л. 264; Д. 309. Л. 41].

Однако, к счастью, уничтожения дома не произошло. В начале 1990-х гг. здание храма передали группе «Дизайн-стиль», занимавшейся проектированием, тюнингом и созданием автомобилей. Решением Малого совета Петербургского горсовета от 7 сентября 1993 г. Знаменский храм со звонницей, жилым домом, оградой и садом был объявлен памятником истории и культуры [ЦГА СПб. Ф. 7384. Оп. 64. Д. 664. Л. 115], в 1999 г. он получил статус памятника архитектуры федерального значения.

Только в 2005 г. Знаменский храм возвратили Невской поморской общине, в 2006–2008 гг. была проведена его реставрация по проекту старообрядца, председателя Союза архитекторов Дмитрия Александровича Бутырина. Восстановительными работами занялась строительная компания ООО «Пассим», средства на их проведение собрали сами верующие. 10 декабря 2007 г. состоялось открытие храма. С этого времени его старшим наставником (настоятелем) до кончины 6 декабря 2017 г. служил о. Олег Иванович Розанов, его сменил о. Иларион Михайлович Петров. В мае 2012 г. в Знаменском храме состоялись IV Всероссийский Собор и Единый Собор Древлеправославной Поморской Церкви, в работе которого приняли участие все поместные объединения различных государств. В настоящее время Невская старообрядческая поморская община является единой общиной с тремя приходами в Санкт-Петербурге: в Рыбацком, при храмах на Коломенской и Тверской улицах.

Непростую историю после распада СССР пережила община Никольского храма в д. Лампово. 24 ноября 1991 г. был принят устав общины, ее наставником в последующее десятилетие был Ефим Григорьевич Григорьев, но в конце 1990-х гг. религиозная жизнь в Лампово почти прервалась. Пожилые прихожане умирали, а нового пополнения из числа жителей деревни почти не было. В 2000 г. руководство общины решило не проходить перерегистрацию в Министерстве юстиции, и ее сняли с официальной регистрации, но храм по договоренности с местной администрацией оставался действующим.

В 2011 г. председателем общины стал старообрядец-энтузиаст из Санкт-Петербурга Вячеслав Петрович Михович. Он заинтересовался древней Лампово, выяснил статус храма и участка земли при нем. Многие документы оказались утрачены, но их удалось восстановить, и община была вновь зарегистрирована в 2015 г. В следующем году восстановили дом настоятеля вблизи храма. При этом обязанности наставника до 2017 г. исполнял Иван Леонтьевич Ковалев. В марте 2019 г. полномочия председателя и старшего служителя от Вячеслава Миховича перешли к петербуржцу Денису Сергеевичу Ермолину, который купил дом в Лампово. В настоящее время община насчитывает около 50 человек. Это место, известное деревянной резьбой, ныне посещают старообрядцы из разных мест, например из Пушкина и Гатчины, что в целом нехарактерно для современной старообрядческой жизни Ленинградской области. Службы в Никольском храме по благословию настоятеля Санкт-Петербургской Невской поморской общины ведут Денис Ермолин и чернец (монах) Василий. В 2019–2020 гг. проводились частичные противоаварийные работы в храме. В Лампово также сохранилось старообрядческое кладбище с часовней. Был освящен источник с питьевой водой.

По данным Министерства юстиции, на 1 мая 2012 г. на территории России зарегистрировано 50 религиозных организаций Древлеправославной Поморской Церкви, кроме того, без регистрации действовало еще более 200 общин и групп. За пределами России также имелось около 250 общин. В настоящее время существует семь поместных объединений в различных странах. Общая численность поморцев в начале XXI в. составляла около 400 тыс., в том числе в Российской Федерации — около 150 тыс. [Агеева, 2012, 135–144]. На 2020 г. Древлеправославная Поморская Церковь имела в России и за рубежом 210 действующих храмов и моленных, в том числе четыре в Санкт-Петербурге и Ленинградской области.

Представители федосеевского согласия сейчас проживают в основном на территории Бокситогорского и Тихвинского районов Ленинградской области — в пос. Климове и 13 близлежащих деревнях. В основном это тихвинские карелы и так называемые озера (по названию оз. Озерского), поддерживающие друг с другом только эпизодические контакты. Некоторые карелы-федосеевцы живут и в г. Пикалево. В этих местах действующих моленных не сохранилось, но имеются посещаемые как старообрядцами, так и православными часовни. Одна из них — деревянная часовня свв. Кирика и Иулитты XIX в., находится в д. Белый Бор Климовского сельского поселения Бокситогорского района. Беспоповцы также проживают в д. Мелехово

Киришского района, некоторых местах Волховского, Лодейнопольского и Лужского районов. Филипповцы на Северо-Западе России фактически исчезли. На территории области активно проводятся этнографические и археографические исследования; выявляются рукописные памятники первой четверти XVIII — середины XX вв. и старопечатные издания. В целом для последователей старообрядчества в Ленинградской области в настоящее время характерна большая разбросанность, малочисленность и изолированность [Цыпкин, 1993, 430–436; Фишман, 2003, 148–150; Агеева, Шкаровский, 2015, 429].

Таким образом, за вторую половину XX — начало XXI вв. старообрядцы на приневских и приладужских землях, несмотря на разнообразные препятствия, прошли определенный путь исторического развития. После полного закрытия моленных к 1941 г. их религиозная жизнь начала возрождаться в годы Великой Отечественной войны. Правда, в 1945–1980-е гг. в Ленинграде и области легально действовали только две моленные поморского согласия, которые посещали также федосеевцы и филипповцы. Стойкость старообрядцев позволила выстоять их общинам и во время антирелигиозных гонений 1958–1964 гг. При этом число прихожан постепенно сокращалось. Из всех конфессий СССР именно старообрядцы в конечном итоге понесли наиболее значительные потери в советский период. После распада СССР количество храмов и моленных Древлеправославной Поморской Церкви в Санкт-Петербурге и области выросло до четырех, однако численность членов общин остается небольшой — менее двух тысяч человек.

Источники и литература

1. Агеева (2012) — *Агеева Е. А.* Древлеправославная Поморская Церковь // Православная энциклопедия. М., 2012. Т. 16. С. 135–144.
2. Агеева, Шкаровский (2015) — *Агеева Е. А., Шкаровский М. В.* Старообрядцы / Ленинградской область // Православная энциклопедия. М., 2015. Т. 55. С. 428–429.
3. Антонов, Кобак (2010) — *Антонов В. В., Кобак А. В.* Святые Санкт-Петербурга. Энциклопедия христианских храмов. СПб., 2010.
4. Архив СПб епархии — Архив Санкт-Петербургской епархии. Ф. 1. Оп. 4. П. 11. Д. 3.
5. Ермолов (2001) — *Ермолов И. Г.* Три года без Сталина. Оккупация: советские граждане между нацистами и большевиками. 1941–1944. М., 2001.
6. Карпов (1954) — *Карпов Д.* Партизанское движение в СССР 1941–1944 гг. Мюнхен, 1954.
7. Кожурин (2007) — *Кожурин К. Я.* Духовные учителя сокровенной Руси. СПб., 2007.
8. Королькова (2011) — *Королькова Л. В.* Старообрядческая деревня Лавния XIX–XX вв. (Волховский район Ленинградской области). Опыт историко-этнографического исследования // Старообрядчество: история, культура, современность. Материалы. М., 2011. Т. II. С. 297–298.
9. Королькова (2014) — *Королькова Л. В.* История старообрядчества Ленинградской области в XX в. // Старообрядчество. История, культура, современность. Материалы XI Международной конференции, проходившей в Москве 11–13 ноября 2014 г. М., 2014. Т. I. С. 277–278.
10. Мартиролог (2017) — Санкт-Петербургский мартиролог. СПб., 2017.
11. Обуховский вестник. 1992. № 32.
12. Одинцов (1995) — *Одинцов М. И.* Религиозные организации в СССР накануне и в годы Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. М., 1995.
13. Православная Русь. 1942. № 21–22.
14. Рукописи Верхокамья (1994) — Рукописи Верхокамья XV–XX вв. М., 1994.
15. Сяков (2001) — *Сяков Ю.* Судьба деревни Моршагино // Волховские огни. 2001. № 20 (131). С. 2.

16. Фишман (2003) — *Фишман О. М.* Жизнь по вере: тихвинские корелы — старообрядцы. М., 2003.
17. ЦГАИПД СПб — Центральный государственный архив историко-политических документов Санкт-Петербурга. Ф. 24. Оп. 206. Д. 27.
18. ЦГА СПб — Центральный государственный архив Санкт-Петербурга. Ф. 2017. Оп. 2. Д. 4; Д. 6; Д. 40; Д. 42; Оп. 3. Д. 3; Ф. 7179. Оп. 10. Д. 1889; Д. 1904; Оп. 11. Д. 434; Д. 849; Оп. 41. Д. 33; Оп. 53. Д. 355; Д. 416; Ф. 7384. Оп. 25. Д. 650; Оп. 37. Д. 1043; Д. 1054; Д. 1093; Д. 1376; Оп. 53. Д. 287; Д. 296; Д. 309; Оп. 64. Д. 664; Ф. 9620. Оп. 1. Д. 2; Д. 3; Д. 4; Д. 5; Д. 53; Д. 100; Оп. 2. Д. 7; Д. 13; Д. 23; Оп. 3. Д. 43; Д. 44; Д. 45; Д. 46; Д. 48; Д. 49; Д. 50.
19. Цыпкин (1993) — *Цыпкин Д. О.* Археографическая работа в Ленинградской обл. в 1990 г. // Труды Отдела древнерусской литературы. СПб., 1993. Т. 47. С. 430–436.
20. Цыпкин (1997) — *Цыпкин Д. О.* Старообрядчество на территории Санкт-Петербургской епархии по материалам археографических экспедиций 1988–93 гг. // Первые Дмитриевские чтения. СПб., 1997. С. 139–145.
21. Шамарин (1997) — *Шамарин В. В.* 275 лет староверию в Петербурге (Краткий исторический очерк) // Календарь Древлеправославной Поморской церкви на 1998 г. [М., 1997]. С. 54–61.
22. Шаров (2005) — *Шаров В. Г.* Религиозные объединения Санкт-Петербурга и Ленинградской области. СПб., 2005.

Протоиерей Александр Берташ

Первоначальные храмы и некрополь Пюхтицкого Успенского женского монастыря

УДК 271.2-523

DOI 10.47132/1814-5574_2021_4_375

Аннотация: Статья посвящена недостаточно изученной предыстории одной из известнейших обителей Русской Православной Церкви — Пюхтицкого Успенского женского монастыря, и его некрополю. Рассмотрены проблемы формирования прихода в инославном (лютеранском) окружении в Эстляндии, история строительства, архитектура и внутреннее убранство первоначальных деревянных храмов Пюхтицы в контексте формирования в царствование императора Александра III прихода, а затем и монастыря, а также развития русской деревянной церковной архитектуры. Описано окружающее старейший храм монастыря кладбище — одно из наиболее сохранившихся в монастырях Русской Православной Церкви, на котором сохраняется уникальный памятник, связанный с Белым движением, захоронения игумений, сестер и благотворителей обители (приведен ряд биографий), архиепископа Евсевия (Гроздова) и странника Стефана Крылова. Использована обширная библиография по теме, архивные источники из хранилищ Москвы, Риги, Санкт-Петербурга, Таллина и, преимущественно, из Государственного архива Эстонии — Эстонского исторического архива (Тарту).

Ключевые слова: Пюхтицкий Успенский женский монастырь, Эстляндская губерния, кладбище Пюхтицкого монастыря, Николо-Арсениевская церковь, русская деревянная архитектура, князь С. В. Шаховской, род Колчиных, семья Поска, 3-я стрелковая дивизия Северо-Западной армии, эпидемия тифа среди русских беженцев (1919–1920), архиепископ Евсевий (Гроздов), схиигумения Варвара (Трофимова), странник Стефан Крылов.

Об авторе: **Протоиерей Александр Витальевич Берташ**

Кандидат искусствоведения, кандидат богословия, настоятель церкви во имя Святых Царственных страстотерпцев РПЦ МП в г. Бремене и прихода в г. Бремерхафене, древлехранитель Берлинско-Германской епархии (Германия), ведущий искусствовед Архитектурного бюро «Литейная часть-91», Санкт-Петербург.

E-mail: alexanderbertash@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3486-0490>

Ссылка на статью: Берташ А., прот. Первоначальные храмы и некрополь Пюхтицкого Успенского женского монастыря // Христианское чтение. 2021. № 4. С. 375–391.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 4

2021

Archpriest Alexander Bertash

The Original Temples and Necropolis of the Pühtitsa Assumption Convent

UDC 271.2-523

DOI 10.47132/1814-5574_2021_4_375

Abstract: The article is devoted to the insufficiently studied prehistory of one of the most famous monasteries of the Russian Orthodox Church – the Pühtitsa Assumption Convent and its necropolis. The problems of the formation of a parish in a non-Orthodox (Lutheran) environment in Estonia, the history of construction, architecture and interior decoration of the original wooden churches of Pühtitsa in the context of the formation of a parish during the reign of Emperor Alexander III, and then a monastery, as well as the development of Russian wooden church architecture are considered. The monastery cemetery surrounding the oldest church is described. The cemetery is one of the best preserved in the monasteries of the Russian Orthodox Church, where a unique monument associated with the White movement is preserved, the burials of abbesses, sisters and benefactors of the monastery (a number of biographies are given), of Archbishop Eusebius (Grozdov) and the wanderer Stephen Krylov. The extensive bibliography on the topic was used as well as archival sources from the depositories of Moscow, Riga, St. Petersburg, Tallinn and, mainly, from the State Archives of Estonia – the Estonian Historical Archives, Tartu.

Keywords: Pühtitsa Assumption Convent, Estland province, Pühtitsa monastery cemetery, St. Nicholas and St. Arsenius Church, Russian wooden architecture, Prince S. Shakhovskoy, Kolchin family, Poska family, 3rd Infantry Division of the North-Western Army, typhus epidemic among Russian refugees (1919–1920), Archbishop Eusebius (Grozdov), Schema-Abbess Barbara (Trofimova), wanderer Stefan Krylov.

About the author: **Archpriest Alexander Vitalievich Bertash**

PhD candidate in art criticism, PhD candidate in theology, Rector of the Church of the Holy Royal Passion-bearers of the Russian Orthodox Church of the Moscow Patriarchate in Bremen and a parish in Bremerhaven, Guardian of Antiques of the Diocese of Berlin and Germany (Germany), leading art critic of the Architectural Bureau “Liteynaya Chast-91”, St. Petersburg.

E-mail: alexanderbertash@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3486-0490>

Article link: Bertash A., archpriest. The Original Temples and Necropolis of the Pühtitsa Assumption Convent. *Khristianskoye Chteniye*, 2021, no. 4, pp. 375–391.

Пюхтицкий Успенский женский ставропигиальный монастырь, расположенный в северо-восточной Эстонии, в пос. Куремяэ в 22 км к югу от г. Йыхви (ранее Иевве), — крупнейшая женская обитель Балтии и одно немногих в регионе мест, связанных с явлением почитаемых святынь¹. Однако предыстория знаменитого монастыря не столь хорошо изучена. Настоящая статья посвящена истории сооружения и архитектуре его первоначальных деревянных часовен и церкви, а также расположенному на том же месте монастырскому некрополю.

История первых православных захоронений в Пюхтице уходит в глубину веков. Фактический устроитель монастыря эстляндский губернатор (1885–1894) князь С. В. Шаховской писал: «По преданиям, на этой горе происходил бой между русскими войсками под предводительством великого князя Александра Невского и тевтонскими рыцарями, бой, завершившийся поражением немцев. Живым памятником этого предания служат по сие время курганы, насыпанные над могилами павших русских воинов. Но не по одним только историческим воспоминаниям местность эта в устах русского населения именуется святой. На спуске горы стоит небольшая, уже ветхая от времени, православная часовня, так называемая Пюхтицкая, построенная на том самом месте, где, по преданию, явилась чудотворная икона Успения Божией Матери. Первоначально явленная икона помещалась, по преданию, на этом месте, в часовне, следы которой ныне утрачены, впоследствии она была перенесена в Нарвский собор и по постройке в селе Сыренце, на озере Пейпус, православной церкви, была перенесена в сию последнюю»². Настоятель Ильинской церкви в с. Сыренце (Васкнарва) свящ. Алексей Кедров записал древнее сказание о том, что местному пастуху — эстонцу, или «полуверцу»³ — явилась «благообразная Женщина в красивом одеянии», которая исчезала при приближении к Ней, а затем появилась вновь. Когда жители окрестных сёл решились взойти на гору, то на месте явления, на старом дубе, нашли икону Успения Божией Матери, которую передали православным крестьянам деревни Ям [Сказание, 1892]. Дуб, которому, возможно, 1000 лет, уцелел до наших дней. Он имеет высоту 26,5 м и обхват ствола более 4 м⁴. Православные построили на этом месте малую часовню и стали называть гору Богородицкой, эстонцы-лютеране — Журавлиной (Kuremägi), те и другие также Пюхтицкой, то есть Святой; окружающую местность эстонцы именовали Bohorodits [Летопись, 2017, 29, 50–52]. Один из первых эстонских историографов Ю. Ю. (Г. Г.) Трусман полагал, что часовня в Пюхтице появилась «одновременно с введением в этой местности христианства» или могла быть построена в XIV–XV вв. [Трусман, 1887].

Победоносное для России окончание Северной войны ознаменовал Ништадтский мирный договор 30 августа 1721 г., согласно которому Эстляндия, Лифляндия, Ингерманландия и часть Карелии отошли к России. Предположительно в первой четверти XVIII в. на месте древнего кладбища и явления иконы Успения Богородицы была построена православная деревянная Успенская часовня, упоминаемая в 1738 и 1794 гг. После постройки каменной Ильинской церкви в Сыренце (Васкнарва; 1803) часовня была приписана к ней. Она была шестиугольная, длиной около 11 м, шириной 8,5 м, украшена иконами Спасителя, Успения Пресвятой Богородицы, свт. Николая Чудотворца «живописной высокой работы», Успения Богородицы в резном позолоченном киоте «с ангелами», складной иконой Успения и Тихвинской «иконописной работы».

В 1842 г. купец из г. Везенберга (ныне Раквере) Петр Нестеров, благотворитель Святогорского Успенского монастыря (лавры), после того как получил исцеление от тяжелой болезни по молитвам к Пюхтицкой иконе Успения, воссоздал часовню, а корчмари

¹ Подробнее о монастыре см.: [Верташ, 20206].

² Из письма князя С. В. Шаховского обер-прокурору Св. Синода К. П. Победоносцеву 5 марта 1887 г. (ЕАА. F. 1655. N. 2. S. 176, l. 52); [Из архива, 1910, 91–137. № 29]. Озеро Пейпус — Чудское озеро.

³ См.: [Трусман, 1895; Setomaa, 2009]. Сету («полуверцы») — потомки православного населения края, которые со временем приняли лютеранство, но сохраняли в быту некоторые православные обычаи, составляли значительную часть населения Пюхтицкого края.

⁴ Он поддерживается специальными растяжками. Рядом с ним в настоящее время находится небольшая клетская деревянная часовня (в ее предшественнице хранилась явленная икона).

из мызы Ментакс И. Колчин и (или) Л. Т. Беляев⁵ украсили ее четырьмя большими иконами на холсте. Со стороны местных лютеранских элит стали предприниматься меры по укреплению лютеранства среди местных жителей, особенно «полуверцев». Судя по датам принятия этих мер, не исключено, что они являлись реакцией на обустройство в крае православных святынь: после воссоздания Пюхтицкой часовни, в 1845–1846 гг., землевладелец Александр Дикгоф запрашивал пастора К.-Й. Коха из Иевве по поводу проведения богослужений в близлежащей мызе Иллукке. Тогда же была построена новая кирха в Исакском приходе [Liiv, 1928, 443]⁶. В имении Ментак, соседнем с Исакским, местные «полуверцы» ходатайствовали о постройке православного храма и даже приступили к закладке фундамента, но дело не получило развития, и православные со временем покинули селение. Наконец, в 1885 г. местные помещики-лютеране приступили к постройке каменной кирхи на склоне Богородицкой горы.

В 1873 г. наследники помещицы К. Д. Дикгоф (урожденной баронессы Беллингаузен) безвозмездно передали Сыренецкому церковному обществу земельные участки для прохода к «живоносному источнику» и вокруг часовни. Последнее дало возможность сыренецкому крестьянину Андрею Васильеву Томасову построить рядом новую часовню длиной 16,5 м. Ее заложили весной 1876 г. и окончили 25 августа того же года. После освящения 18 декабря 1873 г. главного придела новой церкви в Сырэнце (Васкарнава) во имя св. пророка Илии⁷ резной деревянный двухъярусный иконостас упраздненного старого каменного храма усердием сыренецкого церковного старосты крестьянина Андрея Абрамова был подновлен в г. Нарве и передан в Пюхтицкую Успенскую часовню. К 1878 г. староста привел ее «собственным иждивением в благообразный и прочный вид». «Часовня эта уже имеет вид храма... В ней поставлен и очень хороший иконостас, так что она совершенно соответствует храму», — указывал дерптский благочинный⁸. Подчеркивалось, что Андрей Абрамов еще до вступления в должность старосты «постоянно, особо заботился об означенной часовне, сделавшись же старостою, еще более увеличил свои заботы: выкрасил ее и привел в благолепный вид» (ЕАА. Ф. 1655. N. 2. S. 170, l. 1–2, 5–6).

До нас не дошли изображения первых Пюхтицких часовен, но, вероятно, это были простейшие клетские деревянные сооружения, типичные, в частности, для Русского Севера. Клетский тип храма — самый простой и распространенный, он включает одну (часовни) или несколько (алтарь, основной объем, трапезная с притвором — трехчастные церкви) прямоугольных в плане клеток. Вероятно, старейшей из сохранившихся является церковь Воскресения св. Лазаря из Муромского монастыря (1464). «Классический» клетский храм — поздняя часовня у дуба. Прямоугольный в плане сруб покрыт двускатной кровлей, на коньке кровли в центре поставлен крест на постаменте. И первоначальная известная нам церковь в Пюхтице, тогда еще Успенская, представляла собой клетский храм, сооруженный, видимо, без участия профессионального архитектора в формах народной архитектуры. Такой тип описан в классической предреволюционной «Истории русского искусства»: «Наиболее распространенным типом такой часовни является обыкновенная изба и даже просто амбар с... предсением. Не будь на князьке креста, никто и не догадался бы о назначении этого сооружения. Часовни и церкви этого типа, то есть имеющие в основании четырехугольник и перекрытые, как изба, на два ската, — издавна в летописях и актах называются церквями,

⁵ Имеются разночтения в источниках. Иоанн Колчин владел корчмой на дороге Нарва-Дерпт в районе Ийзаку. Место до сих пор называется Кольсина, и сохранилось здание корчмы (см. о нем в: [Колчин Константин Александрович]). Через И. Колчина в июне 1885 г. до губернатора кн. С. В. Шаховского впервые дошли сведения о Пюхтицкой святыне (Николаев С. Первые официальные сведения о Пюхтицкой святыне: [Венок на могилу, 1896, 93–95]).

⁶ Восстановлена после пожара в 1893–1894 гг., сохранилась.

⁷ Подр. о ней см.: [Дроздик, 2019].

⁸ Профессор богословия, логики и опытной психологии Дерптского университета, прот. Павел Петрович Алексеев (1822–1884) в рапортах епископу Рижскому и Митавскому Филарету (Филаретову) от 6 июля и 29 июля 1878 г.

построенными... „клетски“, иными словами, как клетки или избы. Эта группа церквей — самая многочисленная, и притом „клетский“ храм, по всей вероятности, является первичной храмовой формой⁹. Трапезиевидный в плане, необычно вытянутой «клиновидной» формы, прируб представлен в архитектуре дошедшей до нас церкви¹⁰.

Несмотря на новизну постройки, по описанию 1885 г., «снаружи она имела очень ветхий вид, внутри же довольно новый иконостас; стены же часовни, видимо, были когда-то оклеены дешевыми обоями, местами сохранившимися в виде обрывков. Над входом в часовню маленькая колокольня, на одной из внутренних досок которой значится надпись, что подрядчиком при постройке этой часовни был крестьянин села Сыронец Андрей Васильевич Томаров» [Венок на могилу, 1896, 95–96]¹¹. В 1883 г. «против выпучивания стен» были «употреблены сжимы или схватки».

Князь С. В. Шаховской без огласки командировал в Пюхтицу младшего инженера Строительного отделения Н. М. Соколова¹² для осмотра часовни и «найма помещения под причт и школу для вновь проектируемого православного прихода». Вероятно, именно к этому его визиту 19 октября 1885 г. относятся первые дошедшие до нас фиксационные чертежи Пюхтицкой святыни (ЕАА. Ф. 1655. N. 2. S. 956): Соколов указывает, что прилагает к отчету губернатору «подробные план, разрез и фасад». По его описанию, часовня «занимает довольно видное место на склоне так называемой Богородичной горы, по имени явившейся здесь чудотворной иконы Пресвятой Богородицы, и расположена на участке земли величиной 12,2x12,5=156,25 кв. сажени, издавна принадлежащем часовне. Построена она в честь Успения Пресвятой Богородицы в 1876 г. средствами прихожан Сырнецкого православного прихода». В Эстонии его ближайшим аналогом по композиции можно считать более позднюю (1885) трехчастную деревянную церковь во имя св. блгв. вел. кн. Александра Невского в Вялги-Вара в Тартумаа [Плат, 2011, 646–649]. Клетский одноглавый Успенский храм в три оси показан на чертежах стоящим на каменном фундаменте. Низкий барабан-восьмерик с восточной стороны врезан в высокую двускатную кровлю и завершен приплюснутой луковичной главкой. Квадратная в плане башня примыкала с запада непосредственно к основному объему, на высоте венчающей его луковичы она завершалась треугольными фронтонами и крестом. Алтарный прируб в виде вытянутой узкой трапеции имеет с севера и юга

⁹ См.: [Горностаев, Грабарь, 1910, 344]. О русской деревянной архитектуре см. также последние публикации: [Бодэ, 2005; Ходаковский, 2010; Шургин, 2006].

¹⁰ «По своему плановому приему и сходству с избой, храмы эти невелики размером и не требуют больших денежных затрат на свое сооружение. Простейший и, вероятно, древнейший вид храма состоял из одной центральной большой клетки с двумя меньшими прирубам с востока и запада, стоящими прямо на земле... Перекрытая кровлями на два ската... и осененная крестом, эта постройка вполне удовлетворяла своему назначению со стороны чисто литургической, но слишком мало отличалась своей внешностью от обыкновенного жилья. Не доставало той видной и существенной части, которой в каменном храме являлся купол... Глава эта получила здесь исключительно символический и чисто декоративный характер, не будучи конструктивно-служебной частью здания. Главе всегда сопутствует „шея“, соответствующая цилиндрическому основанию каменного купола — его барабану... Алтари клетских церквей бывают двойкой формы. ...Более сложные прирублены в виде гранника о пяти наружных стенах. Такое устройство называется „по круглому“ и заимствовано... с алтарных полукружий каменных храмов» [Горностаев, Грабарь, 1910, 351–352].

¹¹ Правильно: Томасов.

¹² Николай Матвеевич Соколов (1859–1906) — из дворян, родился в Риге, мать происходила из немецкой семьи. Учился в Пинском, а затем в Виленском реальных училищах. В 1880 г. поступил в Институт гражданских инженеров. Закончил учебу по первому разряду в 1885 г. и получил должность младшего инженера Строительного отделения Эстляндского губернского правления. В 1886 г. переехал в Ростов-на-Дону, получив место городского техника с правами государственной службы. С 1887 г. — городской архитектор. Автор образцовых проектов для Эстляндии, значительного числа общественных и церковных сооружений в русском, «византийском» и «русско-романском» стилях (церкви Михаило-Архангельская (1890–1894), Ново-Покровская (1892–1913) не сохранились, Иверская монастырская (1905–1908) и мн. др.) [Барановский, 1893, 321–322; Bertash, 2019, 460].

по полуциркульному оконному проему, по три таких же окна прорезают основной четверик. В храм вело крыльцо о двух столбах под треугольным фронтоном. Церковь почти лишена декора и, по мнению Соколова, для храма самостоятельного прихода «она настоятельно требует увеличения и наружного украшения своего, довольно-таки убогого, вида». Для придания наружного благолепия храму — «оплоту православия», фасаду была придана «более или менее архитектурная обделка».

Площадь пола церкви-часовни — 16 кв. саженей, и даже из расчета 16 человек на 1 кв. сажень, она вмещала только 256 человек. Этого было мало, поскольку богослужения охотно посещали лютеране, несмотря на «вмешательство в дела совести крестьян и угрозы со стороны владельца мызы Илук г-на Дикгофа». Соколов предлагал проект расширения и перестройки часовни в церковь вместимостью 400 человек и площадью 24 кв. сажени (алтарь — 6 саженей) с пристройкой к притвору справа для свечной. В алтаре планировалось поставить печь и прорубить дверь для клириков. Однако «иконостас, как по общему виду, так равно и по детальной отделке частей, являет собой образец радения, попечения и заботы прихожан о благолепии св. храма, он до того изящен, что мог бы служить украшением любой церкви в городе, благодаря иконостасу внутренность часовни получает вид церкви, под каковым названием и известна окружающему населению». Смета на перестройку составила 5500 руб.

Владыка Донат 28 сентября 1885 г. направил в Синод представление об устройстве Пюхтицкого прихода и поручил благочинному составить проект перенесения в него явленной иконы. Указом Синода № 3894 от 7 ноября 1885 г., дабы «оградить Пюхтицкую святыню от инославных посягательств», был образован Пюхтицкий приход из православных жителей деревень Овсово и Пюхтица, часовня обращена в Успенскую церковь



Часовня на месте явления Божией Матери
на монастырском кладбище.

Фото автора

с самостоятельным причтом (ЕАА. Ф. 1655. N. 2. S. 176, l. 1). В документах употребляется также выражение «переименована преосвященным Донатом», что говорит об отсутствии тогда работ по ее реконструкции. Действительно, в 1886 г. она отмечена как «требующая неотлагательного ремонта» (ГЛА. Ф. 1339. N. 1. S. 5, l. 77). В бывшей часовне, где раньше служили раз в году летом, оказалось очень трудно совершать богослужения зимой из-за ветхости, холода и протечек. Первый настоятель прихода свящ. Иоанн Иогансон составил смету на ремонт здания площадью 68 кв. саженей, включая обшивку, покраску, замену рам, установку чугунной печи, на 906 руб. 90 к., рижский епархиальный архитектор А. Н. Эдельсон уменьшил ее до 602 руб. 56 к. Возможно, что старая деревянная часовня была перенесена на кладбище — на место самой древней часовни, у дуба. Однако на фотографиях конца XIX в. строений у дуба нет. Дуб со временем был окружен решеткой: люди срывали с него кору, поскольку считалось, что она помогает от зубной боли¹³.

Праздник Успения в Пюхтице в 1888 г. возглавил один из главных создателей Пюхтицкого монастыря преосвященный епископ Рижский и Митавский Арсений

¹³ В настоящее время старая часовня «у дуба» окружена более поздним деревянным футляром. Сам «святой дуб» огражден новым забором в 1979 г.

(Брянцев), «пылкий, энергичный, трудолюбивый владыка»¹⁴. На 1500 руб., пожертвованные Пюхтицкому приходу Нарвским купцом-лютеранином Христианом Я. Набором (Нобор), Успенский храм был перестроен и возведен на каменный фундамент. 5 апреля 1888 г. князь С. В. Шаховской в отзыве обер-прокурору К. П. Победоносцеву отмечал, что за время управления его Эстляндией «ни одно дело не вызывало такого раздражения, такого фанатизма, как состоявшееся в 1885 г. приостановление незаконной постройки Иллукской лютеранской церкви, и нигде в Эстляндской губернии устройство и обеспечение православного прихода не встретило таких трудностей и такого противодействия, как в Пюхтицком приходе» (РГИА. Ф. 1151. Оп. 11. 1891 г. Д. 48. Л. 90); [Из архива, 1910, 91].

В 1896 г. мастером крестьянином Андреем Васильевым Томасовым старая Успенская церковь была значительно обновлена. 16 августа архиеп. Арсений (Брянцев) переосвятил ее в честь свт. Николая Чудотворца и прп. Арсения Великого, «тезоименитого Ангела архипастыря, в благодарную память о постоянных заботах владыки о сей обители» [Праздник, 1897, 24–25]. На праздник прибыли из Санкт-Петербурга товарищ обер-прокурора Синода В. К. Саблер, молились губернатор Е. Н. Скалон, благочинный прот. Симеон Попов и 11 священников.

Трехчастная деревянная кладбищенская церковь в нынешнем виде полностью соответствует чертежам конца 1880-х гг., кроме шатровой колокольни. Видимо, над первоначальной башней в 1896 г. был выстроен восьмерик звона на постаменте с завершением в виде вытянутого шатра с барабанчиком и луковичной главкой. На западном фасаде сделано новое крыльцо-паперть на парных колонках, над которым устроен крупный килевидный киот-кокошник, что еще более приблизило церковь к русской национальной стилистике. В том же году в ходе ремонта церкви были переделаны клиросы, стены и потолок выкрашены белой краской, снаружи — желтой, а крыша — зеленой краской, в 1899 г. почилены печи. Ремонт церкви предполагался и позднее, в 1905 г.: на него благословила сбор средств в Москве игуменья Алексия (Пляшкевич)¹⁵.

Не менялся не только наружный облик храма: сохранились плоское перекрытие и бывший Сыренецкий иконостас. Он двухъярусный, исполнен в стиле классицизма с элементами русского стиля. Между первым и вторым ярусами — карниз с вызолоченными поясами сухариков и аканта. Иконостас выкрашен белой краской, детали (точеные и витые колонки с капителями, резные ветви на Царских вратах, кресты и орнаменты на постаменте, Евангелия, кресты и потиры в сиянии, ангелы и волюты в завершении иконостаса) вызолочены. Створчатые резные Царские врата традиционно включают иконы в три ряда: Божией Матери, архангела Гавриила и четырех евангелистов в орнаментальном резном обрамлении. Над ними — большая круглая икона Тайной Вечери в сиянии. В местном ряду — ростовые иконы Спасителя и Божией Матери, свт. Николая, арх. Гавриила (врата), вмч. Георгия (с северной стороны), прп. Арсения Великого, архангела Михаила (врата) и «Гостеприимство праотца Авраама» (с южной стороны). Во 2-м ярусе — избранные святые, их изображено от двух до 16 на одной иконе. Иконы написаны в яркой цветовой гамме, в несколько провинциальной, академическо-иконописной манере. То, что стиль, в котором написаны храмовые святые при новом посвящении — свт. Николай и прп. Арсений, близок манере письма других икон, во всяком случае местного ряда, говорит о том, что они, вероятно, были написаны одновременно к 1896 г. в старый остов иконостаса. В храме сохранились иконы Успения Богородицы в окладе и позолоченном резном киоте в русском стиле

¹⁴ Рижский и Митавский епископ Арсений (Александр Дмитриевич Брянцев, 27 августа 1839, Смоленская губерния — 28 апреля 1914, Харьков) — из семьи дьячка, выпускник Киевской духовной академии. Был назначен на Рижскую кафедру 28 марта 1887 г. с должности ректора Санкт-Петербургской духовной академии в сане епископа Ладожского. Прибыл в Ригу 11 мая 1887 г., с 1893 г. — архиепископ, управлял епархией до 4 октября 1897 г. Затем занимал Казанскую и Харьковскую кафедры. См.: [Иоаким Левицкий, Плисс, 1897; Фомин, 1912].

¹⁵ Вместо этого благодетель генерал-майор Иван Филиппович Терещенко пожертвовал средства на постройку монастырского собора [Берташ, 2021].



Пюхтицкий монастырь. Николо-Арсениевская церковь с юга и общий вид кладбища.
Фото автора

с килевидным кокошником, Распятие с предстоящими в художественной золоченой раме, св. вмч. Георгия в орнаментированном окладе.

Нынешняя Николо-Арсениевская церковь, как и ее предшественница, могла быть выстроена и «хозяйственным способом», без привлечения проектных чертежей. Но «народные» формы храма имеют аналоги в образцовых проектах своего времени в русском стиле. Это, например, проект № 51 временной деревянной церкви из первого «Атласа нормальных чертежей сооружений по ведомству Министерства государственных имуществ» (1842); храм № 12 на 300 человек из альбома архитектора В. Е. Морган — кораблем, двусветный, с глухой луковичной главкой над восточной частью и столпообразной шатровой колокольней над притвором [Морган, 1845, 47, 48]; проект простой прямоугольной в плане церкви на 250 человек из атласа 1859 г.: в три окна по фасаду, с трехгранным алтарем и крыльцом-притвором, над которым расположена невысокая шатровая колокольня, с главкой в восточной части на скате кровли [Атлас, 1859, 1].

При игумении Варваре (Трофимовой) — игумении-строительнице, как ее называли, в частности, Николо-Арсениевская церковь была трижды реставрирована: в 1976 г. (освящена 12 августа), в 1985 г. (покрасили крыши, провели электричество, укрепили паникадило) и в 2008–2009 гг. Во время последнего ремонта стропила были заменены на стальные фермы, кровля и главки — на медные, укреплен фундамент, заменены деревянная обшивка фасадов и столбы крыльца, над входом помещена икона свт. Николая, написанная мон. Митрофанией (Емельяновой). К началу октября 1972 г. кладбище было обнесено деревянной оградой с бетонными столбиками и металлическими воротами, в 1992 г. — частично металлической. В 1995 г. построена бетонная кладбищенская лестница с металлическими перилами¹⁶.

¹⁶ Игуменья Варвара (в миру Валентина Алексеевна Трофимова, род. 17 августа 1930 г. в г. Чудово; с 28 ноября 2010 г. — схигуменья). 1 августа 1952 г. поступила в Пюхтицкий монастырь. 19 января 1968 г. в Таллинском Александро-Невском соборе митрополит Алексей

Игуменнии, около 20 клириков, сестры обители и миряне похоронены на горе, вокруг Николо-Арсениевского храма и дуба. Вне этого некрополя в монастыре погребены только князь Сергей Владимирович (1852–1894) и княгиня Елизавета Дмитриевна (1844–1939) Шаховские (в Сергиевской церкви-усыпальнице). Кладбище было основано после отведения приходу земельного участка в 1887 г.: до этого, 4 октября 1886 г. погребать усопших предлагалось на лютеранском кладбище (РГИА. Ф. 1151. Оп. 11. 1891 г. Д. 48. Л. 7–9). Значительное большинство захоронений в некрополе — XX века. У алтаря в предреволюционный период были похоронены благотворители Филипп Филиппович фон Депп (9 декабря 1851 — 17 августа 1909), действительный статский советник, член Тифлисской судебной палаты, внук одного из основоположников отечественной педиатрии Ф. Ф. фон Деппа, уроженца Везенберга, и племянник известного теплотехника, профессора Технологического института Г. Ф. фон Деппа; а также действительный статский советник, чиновник министерства финансов Михаил Валерианович Зимин, действительный братчик Иеввенского отделения Православного Прибалтийского Братства Христа Спасителя и Покрова Божией Матери (18 сентября 1852 — 5 июня 1901) (высокие кресты на постаментах) [Волков, 2016; Отчет, 1895]. Близ южной стены храма — ажурный металлический крест над могилой первого настоятеля Никольского храма в с. Яма (1907 — 2 сентября 1909) священника Николая Поска¹⁷. На похоронах родного брата в монастыре 29 октября 1915 г. молился И. И. Поска, которого называли потом «отцом Эстонии»¹⁸.

Под кладбищенской горкой — общая братская могила-памятник: чугунный восьмиконечный крест на массивном постаменте в виде усеченной пирамиды, покрытой плитой-саркофагом. На центральной чугунной памятной доске выбита надпись в старой орфографии: «Блажени яже избрал и приял еси Господи и память их в род и род. В память воинов и граждан, погибших в эпидемии 1919–1920. Сооружен 15 мая 1920 г. Возобновлен 15 августа 1936 г.». «J. Helder, Нарва»¹⁹. На престольный праздник 1936 г. памятник открыл и освятил митрополит Таллиннский и всей Эстонии

(Ридигер, в дальнейшем Патриарх Московский и всея Руси) возвел мон. Варвару в игуменский сан. Удостоена многих наград. Подр. см.: [Схиигумения Варвара; Игумения, 2013; Пюхтицкая обитель, 2015].

¹⁷ О. Николай Иоаннов Поска — сын псаломщика Лайского прихода (Рождество-Богородицкая церковь в Лайусе-Мыйзакула), выпускник Рижской духовной семинарии и Московской духовной академии (1904), духовный сын владыки Антония (Храповицкого). Отличаясь ревностью в служении и стремлением отстаивать в эстонских приходах строгие русские традиции, отказывался совершать богослужения на эстонском языке и не встречал поддержки прихожан. 3 сентября 1909 г. его признали душевнобольным и отправили за штат, в дальнейшем он трудился учителем. По характеристике в клировых ведомостях за 1909 г., он был «поведения отличного, весьма религиозен и богомолен». Покой о. Николай нашел в стенах Пюхтицкого монастыря, куда был определен 18 августа 1910 г. на вакансию псаломщика. Там он фактически пребывал в затворе со своей семьей (жена и семь детей), бывая только в храме и школе. «Изнуряя себя строжайшим постом и продолжительными молитвенными подвигами», он тяжело заболел и умер на 48-м году жизни 25 октября 1915 г. в Пюхтице, где и был погребен на монастырском кладбище [Винк, 2015]; (EAA. F. 1655. N. 2. S. 1352, l. 45–46; LVVA. 4754. f., 2. arg., 179. l., 920. lp.).

¹⁸ Иван Иванович Поска (Jaan Poska, 1866–1920), также выпускник Рижской духовной семинарии, юрист, дипломат, первый эстонец — председатель Ревельской думы, городской голова (1913–1915) — один из родоначальников эстонской государственности, министр иностранных дел (1918–1920). Он, будучи помощником присяжного поверенного, вел дела монастыря: представлял его интересы в Ревельском окружном суде в 1895 г., получал деньги по пожертвованным обители векселям, в частности владельца имения «Кулино» Везенбергского уезда Гавриила Ильича Бабича (EAA. F. 1665. N. 2. S. 1277, l. 1–3, 8), и занимался домом в Ивангороде в 1896 г. Один из сыновей И. И. Поска, Юрий, был православным священником. Еще один брат — Павел Иоаннов Поска, также выпускник Рижской духовной семинарии, был рукоположен в 1898 г. и с 12 февраля 1907 г. служил в Иеввенской церкви (LVVA. 4754. f., 2. arg., 179. l., 935. lp.).

¹⁹ Карл-Юлиус Хелдер (26 августа 1879 — 1942) — крупнейший промышленник Нарвы межвоенного периода, владелец чугунолитейного завода. Репрессирован, погиб в Сибири.

Александр (Паулус). На современных гранитных досках выбиты имена павших. Памятник напоминает о трагедии русских воинов — северо-западников.

В сентябре 1919 г. началось отступление Северо-Западной армии генерала от инфантерии Николая Ивановича Юденича. Вместе с войсками в Нарву прибыл окормлявший их бывший архиепископ Псковский и Порховский Евсевий (Гроздов) [Нарвский архиерей, 1997; Евсевий, 2006; Никитин, 2008; Мусаев, 2018, 237–238, 253–254]. С 25 декабря 1919 г. и до расформирования в марте 1920 г. воины 3-й стрелковой дивизии Северо-Западной армии генерал-майора М. В. Ярославцева были расквартированы в Пюхтице²⁰. Но монастырь и воинов настигла страшная трагедия: эпидемия тифа (октябрь 1919 — 1920), от которого умерли в общей сложности, по разным данным, от 8 до 12 тысяч воинов Северо-Западной армии и мирных граждан, а также пять насельниц Пюхтицкого монастыря, которые ухаживали за больными. В монастырских зданиях разместился «Русский лазарет (госпиталь) № 9 Северо-Западной армии» на 350 человек. С февраля заболеваемость пошла на убыль, с 1 марта русские госпитали поступили в ведение Эстонской республики [Мальцев, 2006]. Но и за март и апрель 1920 г. в госпитале умерло 13 больных, среди них, 21 марта, — военный священник, ранее служивший в с. Осьмино Гдовского уезда, о. Павел Исаков, 43 лет. После него госпиталь и северо-западников окормлял свящ. Михаил Кляровский, который



Памятник на могиле воинов — северо-западников. Фото автора

в конце 1921 — 1922 гг. исполнял обязанности настоятеля Николо-Арсениевской церкви. Духовенство монастыря попечительствовало и над Русским госпиталем № 8 на 200 человек и 4 отделения, который располагался в зданиях мыз Иллука, Пагари и Куртна. Умершие там также погребались на Пюхтицком кладбище.

В советские годы памятник северо-западникам не только чудом уцелел, но и был отремонтирован при игумении Варваре, в 1972 и 1986 гг. Правда, в официальных документах его приходилось называть «братской могилой воинов Первой мировой войны». Всего на кладбище в более чем 126 братских и индивидуальных могилах были погребены, вероятно, более 400 человек. На большинстве из них — надпись «Воин Северо-Западной армии».

В сохранившейся кладбищенской книге за 1920 г. отмечены, вероятно, только индивидуальные захоронения. В большинстве своем это нижние чины Вознесенского, Георгиевского, Нарвского стрелкового полков. В феврале 1920 г. на Пюхтицком кладбище погребено 39 умерших от тифа, в том числе

²⁰ Архим. Митрофан (в миру Михаил Владимирович Ярославцев, 30 декабря 1883 — 28 января 1954) — из дворян, потомок прп. Паисия Галичского. Получил военное образование в Москве, участвовал в 1-й мировой войне. С ноября 1918 г. участвовал в Белом движении. В 1920 г. командовал 3-й пехотной дивизией Русской народной добровольческой народной армии С. Н. Булак-Булаховича. Жил в Польше, во Франции. С 1933 г. получал богословское образование в Болгарии. Рукоположен в священный сан в 1937 г., служил в Марокко. 3 апреля 1940 г. пострижен в монашество. С 1946 г. в юрисдикции Московского Патриархата. Умер и похоронен в Рабате [Ярославцев, 2003, 182; Колупаев, 2009].

мон. Исидора (Соколова) и мон. Афанасия (Гунышина), послушница Любовь Илиина, прапорщики Александр Голубцов, Дмитрий Кубанский, Петр Огнянников, Федор Сворре, студент-технолог Николай Лишанков. В марте похоронено 40 человек, в том числе капитан Александр Никольский, подпоручик Сергей Снарский, прапорщики Павел Андреевич Бойков, а также мон. Клеопатра (Горячева). Последние шесть умерших от тифа погребены в апреле 1920 г. (включая мон. Фомаиду (Афанасьеву), потомственную дворянку Ангелину Будберг), пятеро — в мае (в их числе послушница Матрона Безполова), и один — в июне. Отпевал усопших прот. Владимир Гаврилович Преображенский, бывший настоятель Космодамианской церкви в с. Гвоздно Гдовского уезда (1919–1920). Главный врач госпиталя (в кладбищенской книге — временный врач) Сергей Владимирович фон Виттенбург, служивший ранее в лейб-гвардии Волынском полку и скончавшийся 25 января 1921 г. в возрасте 51 года, и раба Божия Евдокия похоронены в общей могиле за алтарем, неподалеку — умершая в апреле 1920 г. 24-летняя сестра милосердия Русского лазарета № 7 Вера Константиновна Троицкая (ЕАА. Ф. 2001. N. 1. S. 23).

19 ноября 1921 г. в возрасте 71 года/72 лет «от удара» умер сын корчмаря-благотворителя и первый староста прихода, Везенбургский купец 2-й гильдии Александр Иванович Колчин (ЕАА. Ф. 2001. N. 1. S. 22), пожизненный братчик Иеввенского отделения Прибалтийского православного братства. Он занимался строительными подрядами, в 1893–1895 гг. участвовал в сооружении зданий монастыря, в частности звонницы. Над могилами его и супруги к юго-востоку от церкви — два металлических шестиконечных креста. Их сын — прот. Константин (1875–1941), был духовником Северо-Западной армии и многолетним священником и настоятелем Знаменского Нарвского прихода²¹. 29 мая 1921 г. председателем приходского совета Николо-Арсениевской церкви был выбран Михаил Степанович Лупанов (утвержден Синодом 27 июня), он занимался ремонтом храма.

В начале 1923 г. в родную обитель вернулись 23 эвакуированных в Ростов сестры во главе со строительницей Успенского монастырского собора (1908–1910) игуменией Алексией (Пляшкевич). В дороге мать Алексия заболела пневмонией и на пятый день по приезде в монастырь скончалась. 29 января она была погребена на монастырском кладбище около Николо-Арсениевской церкви (высокий крест черного гранита на постаменте, со сподвижницей мон. Сергией)²².

Там же, у южной стены храма, похоронены другие настоятельницы монастыря: игумения Иоанна²³, схиигумения Сергия²⁴, игумения Ангелина²⁵, игумения Рафаила²⁶

²¹ В период бесчинств так называемой Эстляндской трудовой коммуны он, несмотря на закрытие нарвских церквей, совершил службу на Крещение Господне в 1919 г. и организовал отпевание и погребение убитых коммунистами 8 января протоиерея Димитрия Чистосердова и иерея Александра Волкова (ивангородские новомученики канонизированы в 2001 г., память 8 января).

²² Игумения Алексия (в миру Анна Михайловна Пляшкевич, 2 февраля 1847 — 25 января 1923) — дочь священника Смоленской епархии, игумения с 9 ноября 1897 г.

²³ Игумения Иоанна (Коровникова, 1867 — 16 января 1943) — крестница и духовная дочь св. Иоанна Кронштадтского. Ее отец, а впоследствии и брат, потомственные почетные граждане из мещан, были старостами Андреевского собора в Кронштадте. Поступила в монастырь 27 октября 1893 г., 20 апреля 1920 г. была утверждена настоятельницей монастыря. 29 апреля 1921 г. в Успенском соборе была возведена архиеп. Александром в сан игумении.

²⁴ Игумения Алексия (в миру Пелагия Андреевна Голубева, 1881, Ярославская губерния — 3 мая 1953) поступила в монастырь в 1896 г., игумения с 20 января 1943 г., с 5 июля 1946 г. на покое, в 1952 г. пострижена в великую схиму с именем Сергия.

²⁵ Игумения Ангелина (в миру Людмила Дмитриевна Афанасьева, 2 апреля 1894 — 1 февраля 1973) родилась в семье ремесленника, окончила медицинскую школу и в 19 лет поступила в Пюхтицкий монастырь, работала медицинской сестрой, после эвакуации смогла вернуться в Пюхтицу только в 1947 г. 29 июня 1955 г. назначена настоятельницей с возведением в сан игумении, в августе 1967 г. уволена на покой.

²⁶ Игумения Рафаила (в миру Параскева Филипповна Мигачева, 1883 — 28 февраля 1961) — дочь крестьянина с. Сыренец, в монастыре с 1901 г. 19 января 1947 г. в Николо-Богоявленском кафедральном соборе Ленинграда возведена митр. Григорием (Чуковым) в сан игумении.



Захоронения архиеп. Евсевия, игумении Варвары (Трофимовой)
и благодетелей монастыря. *Фото автора*

(ажурные металлические кресты). 5 апреля 1927 г. по распоряжению Министерства образования и социальных дел как памятники старины были взяты под государственную охрану дуб и кладбище. В военные годы кладбищенскую церковь заняли войска вермахта. На полпути к Сергиевской церкви, к западу от дороги, находилось немецкое военное кладбище. По данным на 1947–1951 гг. площадь монастырского кладбища составляла 0,64 га, площадь кладбищенской церкви составила 137,9 кв. м (ЕРА. Ф. Р-1961. N. 2s. S. 8, l. 27–28; ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 835. Л. 21–36). 1 июля 1946 г. на кладбище сестры обители во главе с игуменией Алексией II встретили крестным ходом икону Божией Матери «У источника» (Пюхтицкую), подаренную сестрами св. Иоанну Кронштадтскому в 1894 г. [Берташ, 2020а].

Архиепископ Нарвский и Изборский Евсевий (Гроздов) скончался 12 августа 1929 г. на своей даче в Усть-Нарве (Нарва-Йыесуу) и был погребен в теплом Никольском приделе Нарвского Преображенского собора. После его разрушения в ходе бомбардировок и артобстрелов Нарвы в 1944 г. прах архиеп. Евсевия оставался в разоренном мародерами склепе. 19 июня 1953 г. епископ Таллинский и Эстонский Роман ходатайствовал перед уполномоченным Совета по делам Русской Православной Церкви П. Г. Капитоновым о перезахоронении останков в пещерах Псково-Печорского монастыря, на что дал свое благословение и Патриарх Алексей I. Письмо было переправлено в Москву председателю Совета Г. Г. Карпову, который счел, что в перенесении захоронения в Печоры «нет необходимости»: «Если остатки Нарвского собора будут разобраны, то перенос останков может быть произведен на местное кладбище» (ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 1098. Л. 97–98). Так в конечном счете и произошло: усилиями настоятеля Воскресенской Кренгольмской церкви, бывшего кельника владыки, священника Иакова Тимофеева, прах архиеп. Евсевия был перезахоронен

на Знаменское Ивангородское кладбище, с южной стороны алтарной апсиды храма во имя свв. апостолов Петра и Павла. Но установленный в 1945 г. чугунный крест неоднократно ломали, пока в конце 80-х годов XX в. он не пропал. По ходатайству митрополита Таллинского и всея Эстонии Корнилия (Якобса) к Патриарху Московскому и всея Руси Алексию II, инициированному клириками и депутатами г. Нарвы, 31 марта 2006 г. было получено благословение на перенос останков архиеп. Евсевия в Пюхтицу. 10–25 апреля 2006 г. состоялось перезахоронение на кладбище Пюхтицкого монастыря, у алтаря церкви. «По найденным в захоронении остаткам посоха, элементам архиерейского облачения можно с достаточной степенью уверенности утверждать, что это останки архиепископа Нарвского и Изборского Евсевия», — заявили организаторы перезахоронения. Останки владыки были помещены в новый гроб и перевезены в Нарвский Воскресенский собор, где была совершена панихида и архипастырь был облачен в новое облачение. 29 апреля 2006 г. с архиепископом Нарвским и Изборским смогли проститься нарвские прихожане. После панихиды гроб был перевезен в Нарва-Йыесуу. К вечеру траурный кортеж прибыл в Пюхтицкий монастырь, и гроб был установлен в кладбищенском храме. На следующий день после Божественной Литургии в Успенском соборе монастыря духовенство Эстонской Православной Церкви во главе с митр. Корнилием крестным ходом прошло к Николо-Арсениевскому храму, где после совершения панихиды гроб с останками архиеп. Евсевия был захоронен в каменном склепе у алтарной апсиды. 29 августа того же года митр. Корнилий освятил памятник — гранитный крест с распятием на постаменте на могиле владыки (сооружен иждивением А. Н. Макарова, мастер Алексей Колпаков, Нарва) [Мянник, 2018].

Рядом с владыкой Евсевием, у алтаря, погребена приснопоминаемая схиигумения Варвара (†8 февраля 2011), 43 года управлявшая обителью. Над ее могилой — высокий крест на постаменте черного камня, установленный усердием преемницы матушки Варвары, игумении Филареты (Калачёвой).

Из числа священнослужителей, погребенных на Пюхтицком кладбище, нужно назвать протоиереев Михаила Столярова (†3 декабря 1984), Александра Таркмеэса (†3 декабря 1984), Алексия Добрякова (†1984), Алексия Беляева (†1987), скончавшегося на покое в Пюхтицком монастыре, с его супругой Мариной, протоиереев Александра Тимпанова и Александра Захарова, служившего в Нарве, а в 70-е годы в монастыре, иеромонаха Исидора (†1991) [Константин Новгородцев, 2005], диакона Владимира Анисимова²⁷ и многих других.

В числе почитаемых — захоронения иеромон. Петра (прот. Петра Дмитриевича Серегина, 1895–1982, служил в Пюхтице по благословию митр. Григория (Чукова) с 9 октября 1954 г., по 1969 г. в штате) [Светильник, 2001; Корнилий Якобс, 2011, 254–261], блаженной Елены (Кушаньевой) — на их могилах ажурные металлические кресты, и странника Степанушки²⁸. С. А. Крылов без разрешения священноначалия поставил для себя на кладбище деревянную надгробную часовню над «углубленным в землю цементированным каменным склепом 11x7 футов». 5 октября 1927 г. Синод предписал ему по рекомендации епископа Печорского Иоанна (Булина) снести строение или построить взамен «каменную часовню, которая подходит

²⁷ Диакон Владимир Егорович Анисимов (в тайном постриге иеродиакон Викентий; 21 июня 1933 — 29 августа 2004), в сане с 30 сентября 1987 г., похоронен на монастырском кладбище. Соорудил иконостасы в Иоанновском монастыре (Пюхтицкое подворье) в Санкт-Петербурге, в церкви при монастырской богадельне. Над могилой ажурный металлический крест.

²⁸ Стефан Антипович Крылов (1873 — 10 августа 1941) родился в дер. Кароли близ Яамы, часто посещал Пюхтицкий монастырь. Трудился сапожником, приказчиком. В 40-летнем возрасте оставил семью: жену и двух дочерей, и посвятил себя аскетическим подвигам, около 30 лет странствовал по Принаровью и по святым местам по предсказанию св. Иоанна Кронштадтского, которого встретил в Пюхтице. Жил в малой хижине у подножия Пюхтицкой горы, спал в гробу. Обладал даром духовного рассуждения, собранные пожертвования оставлял в монастыре. Отпевали его в Успенском соборе, в том же гробу. См.: [Кумыш, 2001].

кладбищу, по плану, который раньше одобрен Синодом». К июлю следующего года сруб обложили кирпичом и покрыли железом (ЕАА. F. 1655. N. 3. S. 638; ЕАА. F. 1655. N. 3. S. 115); [Postimies, 1936]. Часовня находится при входе на кладбище со стороны монастыря и представляет собой кубическое краснокирпичное строение простой архитектуры с высокой четырехскатной кровлей, завершенное маленькой главкой на барабанчике.

На кладбище погребены монахиня Серафима (Резон)²⁹, мон. Пантелеимона, сестра милосердия, трудившаяся в монастырской лечебнице с 1897 г. до своей кончины в 1943 г., мон. Ираида (†1956), заведующая полевым хозяйством, мон. Авраамия (†1952); мон. Сергия (Наталья Алексеевна Голубцова, 1896–1977), из известной священнической семьи, много лет проведенная в лагерях (поступила в Пюхтицу в 1956 г.); мон. Силуана (Соболева)³⁰; мон. Сергия (Клименко; 1901 — 7 октября 1994), дочь архитектора, врач, филолог, также репрессированная³¹; инокиня Мария (Сергеенко; 1881 — 29 октября 1987), доцент-филолог, переводчик [Жорнилий Якобс, 2017, 262–274]; художницы мон. Анастасия (Боткина; †1937) и мон. Иоанна (Шутова), регент мон. Димитрия (Лешкина), мон. Исидора (Носова; 1950–2020), которая длительное время ухаживала за кладбищем и прекрасно его знала. Над могилами сестер установлены чаще всего ажурные металлические восьмиконечные кресты, их могилы не обнесены оградами. Аккуратно расположенные рядами, они благоговейно поддерживаются обителью.

Монастырем восстановлено старинное кладбище на Пюхтицком подворье в Ваксарве, к северу от Ильинской церкви. На нем частично сохранились надгробия представителей местных крестьянских фамилий, которые активно участвовали в жизни православного Принаровья: Абрамовых, в том числе Александра Андреевича (1836–1901) и Анны Семеновны (1850–1901) — общее мраморное архитектурное надгробие: киот, оформленный колонками и щипцом с «полочкой» на постаменте, Анны Ивановны (1841–1906, мраморный постамент), Григория Николаевича (1840–1887, мраморный постамент с металлическим ажурным крестом), Ивана Андреевича (1867–1936, металлический шестиконечный крест), Николая Петровича (1812–1902, архитектурное надгробие белого мрамора — киот на постаменте, оформленный трехчетвертными колонками и завершенный щипцом, над которым — луковичная главка), второй жены старосты Андрея Петрова Абрамова Пелагии Григорьевны (1833–1871, металлический шестиконечный крест); Заутиных, в том числе «бывшего при постройке сего храма попечителя» Василия Кирилловича (1828–1880, мраморный постамент с позднейшим крестом), Василия Васильевича (1860–1892, архитектурное надгробие, по типу которого изготовлено надгробие Н. П. Абрамова); Маховых, в том числе церковного старосты Ивана Фадеева (†1865, металлический шестиконечный крест), а также детей свящ. Петра Удальцова (металлический ажурный крест).

²⁹ В миру Леонида Леонидовна (1883 — 28 февраля 1963), дочь священномученика митр. Серафима (Чичагова), в замужестве фон Резон, медицинская сестра, затем врач, оказывала медицинскую помощь на фронтах Первой мировой и Великой Отечественной войн. Приняла постриг в Пюхтице в 1954 г., ее дочь В. В. Черная (впоследствии игуменья Серафима, настоятельница Новодевичьего монастыря в Москве), доктор технических наук, профессор, перечислила Государственную премию в Пюхтицкий монастырь. Над могилой — ажурный металлический крест.

³⁰ В миру Надежда Андреевна Соболева (1899 — 9 октября 1979), дочь крупного московского юриста, художник по тканям. С 1920 г. — в эмиграции, ученица прп. Силуана Афонского и митр. Вениамина (Федченкова), в Париже помогла устройству библиотеки духовной литературы и строительству Трехсвятительского подворья. В сентябре 1947 г. реэмигрировала, занималась восстановлением Петропавловской церкви в Кемери (Юрмала, Латвия), будучи там старостой в 1949 — октябре 1953 гг. Поступила в монастырь и приняла постриг в рясофор с именем Вениамина 1954 г., в мантию — в 1955 г.

³¹ По благословению игуменьи Варвары ею написаны воспоминания [Сергия Клименко, 2005].

Заключение

История первоначальных храмов Пюхтицкого монастыря являет собой пример многочисленных трудностей, с которыми сталкивалось формирование православного прихода в инославном окружении даже при наличии столь редкой для Остзейского края чтимой исторической православной святыни. Ситуация изменилась только при эстляндском губернаторе князе С. В. Шаховском, активном стороннике политики императора Александра III на «национальных окраинах». После короткого периода существования самостоятельного Пюхтицкого прихода (с 7 ноября 1885 г. до образования женской общины к маю 1891 г. и монастыря к ноябрю 1892 г.) быстрое формирование монастырского ансамбля произошло на новом месте, на склоне горы. Историческое место первоначальных храмов на участке, где произошло явление Пресвятой Богородицы и иконы Её Успения, в значительной степени сохранило свой первоначальный облик и стало использоваться для монастырского некрополя. Архитектура старейших деревянных храмов на Пюхтицкой горе соответствовала простейшему и традиционному клетскому типу. Кладбищенская Пюхтицкая церковь — первоначально Успенская, а с 1896 г. Николо-Арсениевская — представляет собой редкий пример прекрасно уцелевшего русского сельского деревянного храма XIX в., включая его внутреннее убранство. Окружающий ее Пюхтицкий некрополь — одно из наиболее сохранившихся и интересных монастырских кладбищ Русской Православной Церкви, включает захоронения настоятелей и сестер, духовенства монастыря и Принаровья, благотворителей, местных жителей и нуждается в дальнейшем изучении. Уникальным в пределах бывшего Советского Союза является сохранение на территории некрополя могил и исторического надгробного памятника воинам Северо-Западной армии и оказавшимся вместе с ними на территории Эстонской Республики беженцам: в коммунистическую эпоху практически все мемориалы, связанные с Белым движением, были уничтожены.

Источники и литература

Источники

1. ГАРФ — Государственный архив Российской Федерации, Москва. Ф. Р-6991. Оп. 2. Д. 413; Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 835; Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 1098.
2. РГИА — Российский государственный исторический архив, Санкт-Петербург. Ф. 812. Оп. 1. Д. 157; Ф. 1151. Оп. 11. 1891 г. Д. 48.
3. ЦГИА СПб — Центральный государственный архив Санкт-Петербурга. Ф. 19. Оп. 23. Д. 44.
4. EAA — Eesti Riigiarhiiv — Eesti Ajalooarhiiv — Государственный архив Эстонии — Эстонский исторический архив (ERA, EAA — ЭИА), Tartu. F. 1655, N. 2, S. 170, S. 176, S. 956, S. 1277, S. 1352; N. 3. S. 115, S. 638; F. 2001. N. 1. S. 22, S. 23.
5. ERA — Eesti Riigiarhiiv (ERA) — Государственный архив Эстонии, Tallinn. F. R-1961. N. 2s. S. 8.
6. LVVA — Latvijas Valsts Vēstures arhīvs — Латвийский государственный исторический архив (ЛГИА), Rīga. 4754. f., 2. apr., 179. l.
7. TLA — Tallinna Linnaarhiiv — Таллиннский городской архив. F. 1339. N. 1. S. 5.

Литература

8. Атлас (1859) — Атлас сельских деревянных церквей. СПб., 1859.
9. Барановский (1893) — *Барановский Г. В.* Юбилейный сборник сведений о деятельности бывших воспитанников института гражданских инженеров. СПб., 1893.

10. Берташ (2020а) — *Берташ А., прот.* Пюхтицкая икона Божией Матери // Православная Энциклопедия. М., 2020. Т. LIX. С. 106–107.
11. Берташ (2020б) — *Берташ А., прот.* Пюхтицкий в честь Успения Пресвятой Богородицы ставропигиальный женский монастырь // Православная Энциклопедия. М., 2020. Т. LIX. С. 107–124.
12. Берташ (2021) — *Берташ А., прот.* Успенский собор Пюхтицкого монастыря в Эстонии как памятник ретроспективного русского стиля, его строители и жертвователи // Вестник ПСТГУ. Сер. V: Вопросы истории и теории христианского искусства. 2021. Вып. 41. С. 152–162.
13. Бодэ (2005) — *Бодэ А. Б.* Деревянное зодчество Русского Севера. Архитектурная скровишница Поонежья. М., 2005.
14. Венок на могилу (1896) — Венок на могилу. Ревель, 1896.
15. Винк (2015) — *Винк Х., свящ.* К 100-летию со дня смерти Н. И. Поска // Мир Православия. 2015. Ноябрь. № 11 (212).
16. Волков (2016) — *Волков С. В.* Высшее чиновничество Российской империи. М., 2016.
17. Горностаев, Грабарь (1910) — *Горностаев Ф. Ф., Грабарь И. Э.* Деревянное зодчество Русского Севера // *Грабарь И. Э.* История русского искусства. Т. 1. М., 1910.
18. Дроздик (2019) — *Дроздик О. А.* История церкви в Сыренце (Васкарве) до 1940 года. [Таллин.] 2019.
19. Евсевий (2006) — *Мальцев Ю. П.* Краткое жизнеописание архиеп. Нарвского и Изборского Евсевия (Гроздова) и его потомков. *Килин Андрей, диакон.* Возвращение архиепископа Евсевия. *Синякова Г. А.* Архиепископ Евсевий // Мир Православия. 2006. № 5 (98).
20. Игуменья (2013) — Игуменья за святое послушание / Сост. игуменья Филарета (Калачева), В. А. Тимкина. Куремяэ, 2013.
21. Из архива (1910) — Из архива князя С. В. Шаховского. СПб., 1910. Т. III.
22. Иоаким Левицкий, Плисс (1897) — *Иоаким (Левицкий), архим., Плисс В., свящ.* Высокопреосвященный Арсений (Брянцев), архиепископ Рижский и Митавский, и десятилетнее управление его Рижской епархией. Рига, 1897.
23. Колупаев (2009) — *Колупаев В. Е.* [игумен Ростислав]. Архимандрит Митрофан (Ярославцев) // Военно-исторический архив. 2009. № 3 (111). С. 10–28.
24. Колчин Константин Александрович — Колчин Константин Александрович. URL: http://russianestonia.eu/index.php?title=Колчин_Константин_Александрович (дата обращения: 01.09.2021).
25. Константин Новгородцев (2005) — *Константин (Новгородцев), иером.* Монастырское кладбище // Мир Православия. 2005. № 1 (82).
26. Корнилий Якобс (2017) — *Корнилий (Якобс), митр.* Святой праведный Иоанн Кронштадтский, православные эстонцы и Эстония. Tallinn, 2011.
27. Кумыш (2001) — *Кумыш В., свящ.* Блаженный странник Стефан Нарвский // Санкт-Петербургские епархиальные ведомости. 2001. Вып. 25. С. 31–32.
28. Летопись (2017) — Летопись церкви Успения Пресвятыя Богородицы на Богородицкой горе, под названием Пюхтицкой..., составленная в 1887–1892 годах [свящ. Иоанном Йогансоном и свящ. Лаврентием Раудсеппом] / Сост., подгот. к публ. и комм. схиигумении Варвары (Трофимовой), В. А. Тимкиной. [Куремяэ], 2017.
29. Мальцев (2006) — *Мальцев Ю. П.* Православное духовенство в эпидемию тифа 1919–1920 гг. в Эстонии // Мир Православия. 2006. № 7 (100); 8 (101).
30. Морган (1845) — *Морган В. В.* Проекты каменных и деревянных церквей. СПб., 1845.
31. Мусаев (2018) — *Мусаев В. И.* Православие в Прибалтике в 1890–1930-е гг. СПб., 2018.
32. Мянник (2018) — *Мянник С.* Архиепископ Евсевий // Православие в Балтии. Rīga, 2018. № 7 (16). С. 131–146.
33. Нарвский архиерей (1997) — Нарвский архиерей. Материалы к биографии епископа Нарвского и Изборского Павла (Дмитровского), впоследствии — архиепископа Таллинского и Эстонского. Таллин, 1997.
34. Никитин (2008) — *Никитин Д. Н.* Евсевий (Гроздов), архиеп. // Православная Энциклопедия. М., 2008. Т. XVII. С. 267.

35. Отчет (1895) — Отчет о деятельности Иеввенского отделения Православного Прибалтийского Братства Христа Спасителя и Покрова Божией Матери за 1895 год. Ревель, 1896.
36. Плаат (2011) — *Плаат Я., Маасик А.* (фото). Православные церкви, монастыри и часовни в Эстонии. Tallinn, 2011.
37. Праздник (1897) — Праздник Успения Божией Матери (1896 г.) на св. Пюхтицкой горе, Эстляндской губ. Рига, 1897.
38. Пюхтицкая обитель (2015) — Пюхтицкая обитель и ее седьмая настоятельница схиигумения Варвара (Трофимова) / Авт.-сост. игумения Филарета (Калачёва). Куремяз, 2015.
39. Сергия Клименко (2005) — *Сергия (Клименко), мон.* «Минувшее развертывает свиток...». М., 2005.
40. Светильник (2001) — Светильник под спудом. О духовнике Пюхтицкого женского монастыря отце Петре Серёгине / Авт.-сост. мон. Серафима (Демор), мон. Иоанна (Отрошко). СПб., 2001.
41. Сказание (1892) — Сказание о Пюхтицкой чудотворной иконе Успения Божией Матери. Рига, 1892.
42. Схиигумения Варвара (2011) — Схиигумения Варвара (Трофимова) // Журнал Московской Патриархии. 2011. № 4. С. 88–93.
43. Трусман (1895) — *Трусман Г.(Ю.) Г.(Ю.)* Исацкие полуверцы в Эстляндской губернии. Ревель, 1895.
44. Трусман (1887) — [*Трусман Г.(Ю.) Г.(Ю.)*] Пюхтицкий край // Эстляндские губернские ведомости. 1887. 29 октября. № 41. С. 6–7.
45. Фомин (1912) — *Фомин П. Г., прот.* Высокопреосвященный Арсений, архиепископ Харьковский и Ахтырский. Харьков, 1912.
46. Ходаковский (2010) — *Ходаковский Е. В.* Деревянное зодчество Русского Севера. СПб., 2010.
47. Шургин (2006) — *Шургин И. Н.* Исчезающее наследие: очерки о русских деревянных храмах XV–XVIII веков. М., 2006.
48. Ярославцев (2003) — *Ярославцев М. В.* Последние дни Северо-Западной Армии // Белая Гвардия. Альманах. М., 2003. № 7. Белое движение на Северо-Западе России.
49. Bertash (2019) — *Bertash A. Sokolov Nikolaj Matveevič* // Allgemeines Künstlerlexikon (AKL). Die Bildenden Künstler aller Zeiten und Völker. Band 104. Berlin; Boston, 2019. S. 460.
50. Liiv (1928) — *Liiv O.* Kuremäe kloostri asutamise eelloost // Eesti Kirjandus. 1928. № 8.
51. Postimies (1936) — *Postimies.* 1936. 29 июня. № 171. С. 4.
52. Setomaa (2009) — *Setomaa 2.* Vanem ajalugu muinasajast kuni 1920. aastani. Tartu, 2009.

Священник Александр Мазырин

Обновленческий раскол и собор обновленцев 1923 г. глазами православного епископата, близкого Патриарху Тихону

УДК 271.2:2-856

DOI 10.47132/1814-5574_2021_4_392

Аннотация: Публикация вводит в научный оборот ранее неизвестное послание лета 1923 г. близких Патриарху Тихону православных епископов, выявленное в архивном фонде архиепископа Угличского Серафима (Самойловича). Предположительно, составителями послания могли быть архиепископ Иларион (Троицкий), епископ Гурий (Степанов) и др. Документ представляет собой развернутую критику обновленческого раскола, и особенно раскольнического собора 1923 г. Показывается самочинность обновленческого «Высшего церковного управления» (ВЦУ), неканоничность раскольнической иерархии (и неженатой, и, тем более, женатой), безблагодатность всего этого схизматического сообщества и, соответственно, недопустимость для православных какого-либо общения с ним. Дается обоснование неправославности обновленческого собора 1923 г. по способу его созыва, по его составу и по характеру его постановлений. Особенно подробно авторы послания остановились на вопросе неправомерности лишения обновленцами сана и монашества Патриарха Тихона. Завершается послание призывом остальным православным российским епископам присоединиться к голосу создателей документа, а вождям раскола — покаяться и воссоединиться с Церковью.

Ключевые слова: Русская Православная Церковь, обновленческий раскол, собор 1923 г., Патриарх Тихон (Беллавин), православный епископат, церковная полемика, каноничность, экклесиология, Восточные Патриархи, церковные архивы, архиепископ Серафим (Самойлович).

Об авторе: **Священник Александр Владимирович Мазырин**

Профессор, доктор церковной истории, кандидат исторических наук, профессор кафедры общей и русской церковной истории и канонического права Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.

E-mail: am@pstbi.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6490-9745>

Ссылка на статью: Мазырин А., свящ. Обновленческий раскол и собор обновленцев 1923 г. глазами православного епископата, близкого Патриарху Тихону // Христианское чтение. 2021. № 4. С. 392–411.

Финансирование: Публикация подготовлена в рамках проекта «Развитие взаимоотношений Русской православной церкви с другими поместными церквами в 1917–1945 гг. в свете изменений политической обстановки и особенностей экклесиологических воззрений ведущих церковных деятелей того времени» при поддержке ПСТГУ и Фонда «Живая традиция».

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 4

2021

Priest Alexander Mazyrin

**The Renovationist Schism and the Council of Renovationists
of 1923 through the Eyes of the Orthodox Episcopate
Close to Patriarch Tikhon**

UDC 271.2:2-856

DOI 10.47132/1814-5574_2021_4_392

Abstract: The publication introduces into scientific circulation a previously unknown epistle of the Orthodox bishops close to Patriarch Tikhon in the summer of 1923, which was revealed in the archive fund of Archbishop Seraphim (Samoilovich) of Uglich. Presumably, the authors of the epistle could be Archbishop Hilarion (Troitsky), Bishop Guriy (Stepanov), or others. The document is a detailed criticism of the Renovationist schism and especially of the schismatic Council of 1923. It shows the autocracy of the renovationist “Higher Church Administration” (VTsU), the non-canonicity of the schismatic hierarchy (both unmarried and, even more so, married), the lack of grace of this entire schismatic community and, accordingly, the inadmissibility for the Orthodox of any communication with it. The author substantiates the non-Orthodox character of the Council of Renovationists of 1923 by the method of its convocation, by its composition and by the nature of its resolutions. In particular, the authors of the Epistle dwelt on the question of the illegality of the deprivation of the dignity and monasticism of Patriarch Tikhon by the Renovationists. The epistle ends with an appeal to the rest of the Russian Orthodox bishops to join the voice of the creators of the document, and to the leaders of the schism to repent and reunite with the Church.

Keywords: Russian Orthodox Church, the Renovationist schism, the Council of 1923, Patriarch Tikhon (Bellavin), Orthodox episcopate, church polemics, canonicity, ecclesiology, Eastern Patriarchs, church archives, Archbishop Seraphim (Samoilovich).

About the author: **Priest Alexander Vladimirovich Mazyrin**

Professor, Doctor of Church History, Candidate of Historical Sciences, Professor of the Department of General and Russian Church History and Canon Law of the Orthodox St. Tikhon’s University for the Humanities.

E-mail: am@pstbi.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6490-9745>

Article link: Mazyrin A., priest. The Renovationist Schism and the Council of Renovationists of 1923 through the Eyes of the Orthodox Episcopate Close to Patriarch Tikhon. *Khristianskoye Chteniye*, 2021, no. 4, pp. 392–411.

Financing: The publication was prepared within the framework of the project “Development of Relations between the Russian Orthodox Church and other Local Churches in 1917–1945 in light of changes in the political situation and the peculiarities of ecclesiological views of leading church leaders of that time” with the support of the OSTU and the Living Tradition Foundation.

Обновленческий раскол 1920–1940-х гг. стал самым масштабным разделением в Русской Православной Церкви (или, как она тогда именовалась, — Православной Российской Церкви) за всю ее историю (особенно если оценивать его масштаб по количеству вовлеченной в него иерархии). Этому явлению посвящен уже целый ряд специальных исследований [Шишкин, 1970; Левитин, Шавров, 1978, 1996; Шкаровский, 1999; Кузнецов, 2002; Лобанов, 2019; и др.], не говоря про огромное количество статей. Опубликованы и прокомментированы важнейшие документы партийно-советских инстанций, раскрывающие политическую подоплеку нового церковного раскола и механизм его насаждения в центре и на местах (Архивы Кремля, 1997–1998; Следственное дело, 2000; Протоколы, 2014).

Особенно насыщенным был начальный период возникновения и распространения раскола, кульминацией которого стал первый обновленческий собор, состоявшийся весной 1923 г. Его проведение достаточно подробно и оперативно освещалось в центральной советской печати (Известия ВЦИК. 1923. 3 мая, 4 мая, 5 мая, 6 мая, 8 мая, 9 мая, 10 мая; Правда. 1923. 4 мая, 5 мая, 8 мая, 9 мая, 9 мая; Безбожник. 1923. 1 мая, 9 мая, 13 мая). В 1924 г. его протоколы были изданы отдельной брошюрой одним из лидеров обновленцев «протопресвитером» В. Д. Красницким (Поместный Собор, 1924). Публиковались они и в обновленческой прессе (Вестник Священного Синода Православных Церквей в СССР. 1928. № 6 (29). С. 1–5; № 7 (30). С. 1–8; № 8–9 (31–32). С. 13–15).

Из-за ограничений в доступе к печатному станку меньшее распространение в 1920-е гг. получили полемические произведения церковных противников обновленцев (сторонников Патриарха Тихона или, как их тогда стали именовать, «тихоновцев»), если только они не попадали за границу, где уже могли публиковаться свободно. Внутри страны эти тексты, как правило, распространялись в церковной среде в виде машинописных или рукописных копий, зачастую без указания авторства. Даже вполне лояльное по отношению к советской власти, но содержащее обличения обновленцев послание Патриарха Тихона от 15 июля 1923 г. (Акты Святейшего Тихона, 1994, 288–292), уже напечатанное в виде листовки, было изъято [Петров, 2013, 164–169].

Подробности этого показательного эпизода изложил в своем дневнике весьма осведомленный современник — петроградский протоиерей Николай Чуков (впоследствии митрополит Ленинградский и Новгородский Григорий): «Послание Патриарха от 15 июля, где он раскрывает историю насилия над ним, образования ВЦУ и дальнейших действий обновленцев, написано по представлению епископов. Патриарх его одобрил всецело и только надписал сам слова „кроме келейной молитвы“. Послание появилось без всяких сношений с гражданской властью. Оно предполагалось быть отпечатанным при „Моск[овских] Известиях“, прошло цензуру обычную при печати и политическую, редакция „Моск[овских] Известий“ хотела даже поместить в тексте. Были получены уже отпечатанные 500 экземпляров. Но неожиданно явился постоянный надсмотрщик над Патриархом из Г. П. У. Тучков, смутивший заседавших в это время в совещании епископов, и потребовал от Патриарха введения в послание политического элемента. Патриарх не согласился. Чтобы выйти из положения, совещание епископов хотело от себя выпустить послание с политическим элементом, предложенным Тучковым („настоящий режим Советский для России необходим и желателен“). Это понравилось Тучкову; тем не менее, вечером в 11 часов к Патриарху явился агент ГПУ с мандатом и отобрал все 500 экз[емпляров] послания» (Митрополит Григорий (Чуков), 2014).

Как следует из приведенного свидетельства, при Патриархе Тихоне в тот момент действовала весьма активная группа епископов, которая составила для него антиобновленческое послание от 15 июля и готова была работать и над другими важными текстами. Есть все основания предполагать, что помимо «послания с политическим элементом», необходимым для ГПУ, эта епископская группа готова была от своего имени выпустить и послание без «политического элемента», обращенное к церковной среде и призванное окончательно убедить ее в канонической несостоятельности обновленческого раскола. До последнего времени такое послание «тихоновских» епископов

(или хотя бы его проект) выявлено не было. Оно не упоминается ни в составленном еще в советское время М. Е. Губониным самом полном сборнике документов, относящихся к Патриарху Тихону и его эпохе (Акты Святейшего Тихона, 1994), ни в наиболее обстоятельной на данный момент монографии, посвященной последним годам служения святителя Тихона [Сафонов, 2013], ни в фундаментальном современном источниковедческом исследовании по данной теме [Петров, 2013]. Однако ныне следы этого документа нашлись. Начинается он со слов: «Епископы единой православной католической Российской Церкви собратиям нашим преосвященным архиереям, благоговейнейшему клиру и всему верному и боголюбивому церковному народу...»

Рукописная копия этого послания выявлена среди документов одного из самых активных архиереев Русской Православной Церкви того времени — архиепископа Угличского Серафима (Самойловича, 1881–1937). В 1923–1926 гг. ему довелось управлять Харьковской и Ярославской епархиями, а затем на рубеже 1926–1927 гг. — временно возглавлять управление всей Русской Православной Церковью в должности заместителя патриаршего местоблюстителя [История иерархии, 2019, 823]. В силу занимаемого положения архиеп. Серафим имел доступ ко многим важным церковным документам того времени, как официальным, так и неофициальным: какие-то присылались ему к сведению, к появлению других он сам был напрямую причастен. В результате к концу 1920-х у него сформировался фонд из нескольких сотен документов, в основном машинописных и рукописных, частью оригинальных, частью представляющих собою копии: постановления органов церковной власти, материалы внутрицерковной полемики, обширная переписка, личные записи архиеп. Серафима и т. д. Ввиду угрозы ареста архиеп. Серафим в конце 1920-х гг. передал этот архив на хранение своей духовной дочери Ираиде Осиповне Тиховой (1896–1967, ныне прославлена Русской Православной Церковью в лике святых как исповедница), которая в дальнейшем играла роль связной между рядом видных деятелей Русской Церкви. И. О. Тихова продолжала пополнять архив вплоть до конца 1950-х гг., при этом во избежание изъятия она тайно хранила его у одной своей деревенской знакомой. В 2002 г. архив (деревянный чемодан с документами) был обнаружен и в 2012 г. передан в Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет [Николаев, 2015]. Некоторые важные документы из этого архивного фонда сотрудниками ПСТГУ были опубликованы («Авво мой родной!», 2014; «Милость Господня...», 2015; Чины приёма, 2018).

В послании епископов детально разобрана история возникновения обновленческого раскола и особенно обстоятельства проведения собора 1923 г. Приводятся разнообразные аргументы против обновленцев и их суда над Патриархом Тихоном, главный из которых состоял в том, что последний — законный председатель Русской Церкви, избрание которого в 1917 г. было признано всем православным Востоком, а обновленцы — очевидные нарушители канонов Церкви, образовавшие в 1922 г. отдельное от нее религиозное сообщество. Послание не оставляет сомнения в том, что его готовили весьма сведущие в церковной истории и православной канонике лица.

Документ не имеет проставленной даты, тем не менее время его составления можно определить с точностью до месяца. С одной стороны, в нем содержится прямая ссылка на послание Патриарха Тихона от 15 июля 1923 г., с другой — в качестве руководящего органа обновленцев упоминается так называемый Высший церковный совет, который просуществовал до 8 августа того же года, когда был преобразован в «Священный синод». В истории обновленчества это стало важным событием, сообщение о нем вскоре прошло в центральной советской печати (Новое в церковном обновлении // Известия ЦИК СССР и ВЦИК. 1923. 12 авг.), и оно не могло остаться незамеченным составителями публикуемого документа. Можно заключить, что документ появился на свет раньше, чем произошло это преобразование.

Установить, кто именно из «тихоновских» архиереев приложил руку к написанию публикуемого послания, не представляется возможным. С высокой степенью вероятности дело не обошлось без ближайшего в тот момент помощника Патриарха Тихона — архиепископа Верейского Илариона (в миру — Владимира Троицкого),

который еще до революции приобрел известность как ведущий в Русской Церкви специалист в области православной экклезиологии за свой фундаментальный труд «Очерки из истории догмата о Церкви» (Троицкий, 1912). Также особо близким к Патриарху Тихону летом 1923 г. был один из самых ученых епископов Русской Православной Церкви того времени — Гурий (Степанов). Примечательно, что 15 июля 1923 г., в день выпуска антиобновленческого послания Патриарха Тихона, с ним вместе служили именно архиеп. Иларион и еп. Гурий (и еще три архиерея) [Сафонов, 2013, 354]. В принципе, в подготовке документа могли участвовать образованные помощники Патриарха и не в архиерейском сане, например известный патролог, бывший профессор Московской духовной академии И. В. Попов (позднее, в 1926 г., он станет одним из главных составителей послания православных епископов, заключенных на Соловках [Польский, 1949, 164–169]).

Что же касается архиеп. Серафима (Самойловича), то сам он (в тот момент еще епископ) к составлению послания заведомо непричастен, поскольку еще в июле 1922 г. был осужден на три года тюрьмы и до октября 1923 г. отбывал срок заключения в Воскресенском отделении Московского Ивановского (в бывшем Иоанно-Предтеченском монастыре) исправдома НКВД РСФСР. Среди документов архиеп. Серафима сохранился подлинник удостоверения о его освобождении по амнистии с подписью и печатью заведующего отделением исправдома, датированный 2 октября 1923 г. (ЦИА ПСТГУ. Ф. 111. Оп. 1. Д. 3. Док. 8. Л. 1). Послание епископов архиеп. Серафим получил уже в готовом виде, когда и от кого — неизвестно. Почерк, которым переписан обнаруженный экземпляр послания, архиеп. Серафиму явно не принадлежит (в фонде много его собственноручных документов, и видно, что он писал иначе).

Можно предложить объяснение тому, на первый взгляд, странному факту, что столь значимый документ не получил широкого распространения. Дело в том, что едва ли не главный использованный в нем против обновленцев аргумент — поддержка Патриарха Тихона православным Востоком — очень быстро потерял свою силу. В том же номере «Известий ВЦИК», в котором читателям было сообщено об учреждении обновленческого синода, было опубликовано и обращение этого новообразованного органа, гласившее: «Мы входим в общение с Святейшими Восточными Патриархами, представители которых уже были с официальным приветствием у председателя Священного Синода, чего не было сделано ими по отношению к б. патриарху после его освобождения. В братском единении со Святейшими Восточными Патриархами мы становимся на стражу нашего святого православия» (Среди церковников. Воззвание священного синода // Известия ЦИК СССР и ВЦИК. 1923. 12 авг.). В отношении восточных Патриархов в целом, обновленцы несколько преувеличили свои успехи, но с первенствующими из них, Константинопольскими, они действительно вскоре наладили весьма продуктивные взаимоотношения. Уже в 1924 г. дело дошло до того, что Патриарх Григорий VII стал призывать Патриарха Тихона удалиться на покой, а официальный представитель Константинопольской патриархии в Москве архим. Василий (Димопуло) в качестве почетного члена вошел в состав обновленческого синода, наряду с официальным представителем Александрийской патриархии архим. Павлом (Катаподисом) [Мазырин, Кострюков, 2017, 59–83]. Авторитет восточных Патриархов (Константинопольского прежде всего) среди русских православных людей сильно упал. Распространять программный документ, в котором подчеркивалась значимость признания со стороны Востока, «тихоновцам» стало неудобно. Аргументацию против обновленцев пришлось строить иным образом (Акты Святейшего Тихона, 1994, 418–421).

При этом упоминания об антиобновленческом послании «тихоновских» епископов лета 1923 г. редко, но все-таки встречаются в церковных документах 1920-х гг. Так, в проекте «Чиноприема обновленческой иерархии», подготовленном в 1925 г. при преемнике Патриарха Тихона патриаршем местоблюстителе митрополите Крутицком Петре (Полянском), содержались такие слова: «Как безблагодатная и недействительная обновленческая иерархия была засвидетельствована церковным авторитетом Православной

Русской Церкви — Святейшим Патриархом в своем послании от 15 июля 1923 г., причем в последующее время некоторые из главных представителей обновленческого движения епископов были подвергнуты Святейшим Патриархом каноническому запрещению посланием от 5 апреля 1924 года, а еще ранее того также каноническому запрещению были подвергнуты митрополитом [Петроградским] Вениамином некоторые из инициаторов обновленчества. Послание православных епископов, вскоре после послания Святейшего Патриарха, свидетельствуя о безблагодатности обновленчества, объявляло его церковным расколом. Все это, вместе взятое, особенно послание епископов, должно в настоящих условиях русской церковной жизни рассматривать как соборный голос Православной Русской Церкви, как церковный суд над обновленчеством, объявляющий обновленчество состоящим вне единения со Вселенскою Христовою Церковью» (Чины приёма, 2018, 142). Очевидно, что речь здесь идет о публикуемом ныне послании, значение которого оценивалось современниками весьма высоко.

Некоторые православные полемисты использовали послание епископов 1923 г. для составления собственных антиобновленческих произведений, заимствуя из него целые фрагменты или давая их в своем переложении. В частности, так в 1926 г. поступил епископ Бирский Серафим (Афанасьев) [Серафим Афанасьев, 2004].

Публикуемый документ (его рукописная копия), хранящийся в фонде архиеп. Серафима Церковно-исторического архива ПСТГУ, написан в старой орфографии на шести больших (формата 22 x 36 см) листах бумаги, с двух сторон, синими и черными чернилами с незначительными пометками. При подготовке к печати документ был приведен к современным нормам орфографии, но с полным сохранением его стилистических особенностей. В частности, это касается использования заглавных и строчных букв, хотя в самом документе единого подхода при написании отдельных слов и выражений нет. Сокращения раскрыты в квадратных скобках. Воспроизведены подчеркивания, сделанные в тексте его переписчиком.

При составлении кратких биографических справок об упоминаемых в документе обновленческих деятелях использован труд прот. Валерия Лавринова [Лавринов, 2016]. Корректность многочисленных ссылок на каноны Православной Церкви проверена по их авторитетному изданию с толкованиями еп. Никодима (Милаша) (Правила, 1911–1912), а в отдельных случаях — еще и по изданию с толкованиями Патриарха Феодора Вальсамона (Правила, 1876). При этом сам текст упоминаемых канонических постановлений в примечаниях не приводится ввиду его, с одной стороны, объемности, а с другой — доступности.

Послание близкой Патриарху Тихону (Беллавину) группы епископов к архиереям, клиру и мирянам Православной Российской Церкви об отношении к обновленческому расколу

[Не ранее середины июля и не позднее середины августа 1923 г.]

Епископы единой православной католической Российской Церкви собратиям нашим преосвященным архиереям, благоговейнейшему клиру и всему верному и боголюбивому церковному народу благодать и мир от Бога Отца нашего и Господа Иисуса Христа.

«Общество священников, связанное узами взаимного согласия и единения, говорит блаженнейший священномученик и предстоятель Карфагенской Церкви Киприан, для того и многочисленно, чтобы, в случае попытки кого-либо из нашего сонма произвести разделение, терзать и рассеивать стадо Христово, другие противодействовали им и, как попечительные и милосердые пастыри, собирали Господних овец в единое стадо». (Св. Киприан)¹.

¹ Цитируется письмо еп. Киприана Карфагенского (ок. 201–258) «К Стефану о Маркиане Арелатском, приставшем к Новациану» (254) (Творения Киприана Карфагенского, 1999, 598).

Попущением Божиим, да обнаружатся явно тайные помышления сердец, и в нашей отечественной Церкви востали епископы и священнослужители, которые произвели в ней тяжкое разделение и дерзнули поистине терзать и рассеивать стадо Христово. В сознании своего долга противодействовать им и собирать овец пажити Господней в единое стадо Христово, обращаем мы ныне слово свое ко всей Церкви Российской.

Церковь Христова, одушевленное тело Его, одна и единственна, и в ней только пребывают и действуют духовные силы и благодать Божия, истекающая от Главы ее, Господа нашего Иисуса Христа. Нераздельность ее сохраняется чрез единство преемственного священноначалия.

Отдельная епархия бывает единой церковью, если она возглавляется одним, законно поставленным и имеющим непрерывное апостольское преемство епископом. Всякий другой, пожелавший при существовании первого, овладеть архиерейскими полномочиями и собрать под своим водительством часть стада, производит раскол в епархии и рассекает ее единое тело надвое, но так как Церковь едина, то из двух образовавшихся общин, возглавляемых двумя епископами, которые не находятся в общении между собою, действительно Церковью, обладательницею благодати Божией, является только одна, и именно та, которая идет за своим законным епископом, та же, которая покинула его, признала над собою власть другого епископа, самовольно им захваченную, не церковь, а безблагодатное сообщество, и епископ, стоящий во главе ее, не есть епископ второй, потому что он вовсе и не епископ.

Из отдельных епархий слагается поместная церковь, имеющая своего независимого главу в лице первенствующего епископа, патриарха или митрополита. Она бывает единой, когда все прочие епископы области подчиняются ему в указанных церковными правилами пределах и находятся с ним в духовном общении, внешним знаком которого служит возношение имени первосвятителя в божественном тайнодействии святой Литургии. Если же в поместной Церкви, наряду с ее законным главою, возникает какая-либо другая высшая церковная власть, не получившая полномочий от первосвятителя и не состоящая в общении с ним, и к этой власти присоединяется чрез признание ее часть епископов и руководимого ими клира и народа, тогда происходит разделение поместной церкви на два объединения, из которых одно только, и именно возглавляемое законно поставленным иерархом, является единой церковью и носителем благодати Божией, а другое не есть уже церковь, но безблагодатная община.

Наконец, поместная церковь входит в состав единой вселенской Церкви в том лишь случае, если ее предстоятель занимает свое высокое положение согласно правилам церкви, имея каноническое преемство власти, и имеет общение с первосвятителями прочих поместных церквей. Если же высшая церковная власть поместной церкви не имеет законных полномочий, если она не признана предстоятелями прочих православных церквей и не принята ими в общение любви, то вся поместная церковь отторгается от единого тела Церкви Вселенской.

До весны прошедшего года все православное население России составляло единую церковь, неотделимую ветвь католической церкви. Ее предстоятель, Святейший Патриарх Тихон², был избран с соблюдением всех канонических правил поместным Собором Российской Церкви. Духовная власть его, признанная всеми правящими епископами, совокупила их в единое целое. Тотчас, по своем избрании, предстоятель наш обратился с окружным посланием к восточным патриархам и митрополитам православных церквей, сообщая им о восстановлении патриаршества в России³, и по своем

² Тихон (Беллавин Василий Иванович, 1865–1925), Патриарх Московский и всея России. Епископ Православной Российской Церкви с 1897 г., с 1905 г. — архиепископ. В июне 1917 г. на Съезде духовенства и мирян Московской епархии избран правящим архиереем, с августа 1917 г. митрополит Московский и Коломенский. В ноябре 1917 г. на Всероссийском Поместном Соборе избран Патриархом Московским и всея России. С мая 1922 г. по июнь 1923 г. находился под арестом. В 1989 г. Архиерейским Собором Русской Православной Церкви причислен к лику святых.

³ В действительности Патриарх Тихон обратился с Известительным посланием к предстоятелям других Православных Церквей не «тотчас по своем избрании», а лишь по прошествии полугода,

избрании был принят ими в общение и извещен об этом ответными посланиями, а имя его, в знак единения, стал возглашать за богослужениями весь православный восток. Но в мае прошедшего года два недостойных епископа и несколько таких же священников расторгли это единство и произвели в Российской Церкви, путем нарушения основных церковных правил, раскол, отторгший от единого тела Церкви Вселенской часть епископов, клира и мирян⁴.

Привлеченный к судебной ответственности и подвергнутый предварительному заключению, Святейший Патриарх Тихон не мог лично выполнить своих пастырских обязанностей и счел нужным передать все свои полномочия, на время своего удаления от дел, Высокопреосвященному Агафангелу, Митрополиту Ярославскому⁵. Но митрополит Агафангел, согласившийся принять на себя это поручение, не мог по независящим от него обстоятельствам приехать в Москву и приступить к выполнению своих обязанностей. Воспользовавшись тем, что стадо Христово, хотя и имеет законного предстоятеля, но в действительности не управляется ни им, ни его заместителем, епископы Антонин⁶ и Леонид⁷, священники Введенский⁸, Красницкий⁹,

в мае 1918 г. Синодом Константинопольской Православной Церкви Патриарх Тихон был признан в сентябре 1918 г. Другие предстоятели, в частности Патриарх Иерусалимский Дамиан, поздравили новоизбранного Патриарха Московского раньше («Господь явил...», 2017, 123–135).

⁴ Имеется в виду учреждение самочинного органа церковного управления (ВЦУ), представленное в советской прессе как добровольная передача власти Патриархом Тихоном. Так, в центральном печатном органе РКП(б) было дано такое сообщение: «Вчера, после долгой беседы, было достигнуто соглашение с патриархом Тихоном о том, что церковная власть, впредь до окончательного формирования церковного управления, переходит к временному высшему церковному управлению в составе: епископа Антонина, епископа Леонида, протоиерея Введенского, священников Красницкого, Калиновского и Белкова, дьякона Скобелева и представителя мирян Хлебникова» (Передача власти патриархом Тихоном // Правда. 1922. 20 мая).

⁵ Агафангел (Преображенский Александр Лаврентьевич, 1854–1928) — епископ Православной Российской Церкви с 1889 г., с 1904 г. — архиепископ, с 1913 г. — на Ярославской кафедре, с 1917 г. митрополит Ярославский и Ростовский. В мае 1922 г. получил от Патриарха Тихона поручение пребыть в Москву и временно возглавить патриаршее Высшее церковное управление, но не смог его исполнить, т. к. был задержан ГПУ в Ярославле. В июне 1922 г. был арестован, а затем отправлен в ссылку в Нарымский край (ныне Томская обл.), откуда вернулся в Ярославль только в 1926 г. В 2000 г. Архиерейским Собором Русской Православной Церкви причислен к лику святых.

⁶ Антонин (Грановский Александр Андреевич, 1865–1927) — епископ Православной Российской Церкви с 1903 г. В 1908–1913 гг. и с 1917 г. на покое. Проживал в московском Заиконоспасском монастыре. С мая 1922 г. председатель обновленческого ВЦУ, именовался в обновленчестве «архиепископом Крутицким», а затем «митрополитом Московским». В мае 1923 г. обновленческим собором избран председателем новообразованного «Высшего церковного совета». В июне 1923 г. выведен из состава руководящих обновленческих органов. Возглавлял собственную группировку «Союз церковного возрождения».

⁷ Леонид (Скобеев Евгений Дмитриевич, 1851–1932) — епископ Православной Российской Церкви с 1920 г. В 1921 г. назначен епископом Верненским, викарием Туркестанской епархии, к месту назначения не поехал, оставшись проживать в Москве. В мае 1922 г. ненадолго стал первым председателем обновленческого ВЦУ и председателем Московского епархиального управления. В июле 1923 г. назначен обновленческим «архиепископом Пензенским». В дальнейшем занимал еще ряд обновленческих кафедр, с 1924 г. на покое в Москве.

⁸ Введенский Александр Иванович (1889–1946) — священник Православной Российской Церкви с 1914 г., настоятель петроградской церкви святых Захарии и Елисаветы, с 1921 г. — протоиерей. С мая 1922 г. член обновленческого ВЦУ. С мая 1923 г. именовался у обновленцев «архиепископом Крутицким», затем «митрополитом-благовестником». В 1941 г. получил в обновленчестве титул «Первоиерарха Православных Церквей в СССР», некоторое время именовался «Патриархом».

⁹ Красницкий Владимир Дмитриевич (1881–1936) — священник Православной Российской Церкви с 1907 г., служил в петроградском Князь-Владимирском соборе. С мая 1922 г. член обновленческого ВЦУ, председатель Центрального комитета группы «Живая Церковь». С мая 1923 г. обновленческий «протопресвитер», член «Высшего церковного совета». В августе 1923 г. вышел

Калиновский¹⁰, Белков¹¹ и другие самочинно объявили себя высшей церковной властью и образовали из себя так называемое высшее церковное Управление. Действуя так, они нарушили 16-е правило Антиохийского Собора, повелевающее извергать из сана епископов, вторгающихся в чужую церковь и восхищающих престол ее без соизволения совершенного собора. Вину незаконного и самочинного захвата высшей церковной власти они отягчили обманом, объявив во всеобщее сведение, что приступили к управлению церковью по соглашению с Патриархом. Ныне обман этот разоблачен посланием от 15 июля с. г., в котором Святейший Патриарх Тихон всенародно засвидетельствовал, что они получили от него разрешение только на приведение в порядок канцелярии, но не на управление церковью.

Так как единство Церкви основывается на общении между собою епископов, за которыми следует верный им народ, то правилами соборов установлено, чтобы новый епископ не был поставляем без согласия всех епископов области и одобрения ее первосвященителя. (I всел[енского] соб[ора], прав[ила] 4 и 6; VII всел[енского] соб[ора], прав[ило] 3; Антиохий[ского] соб[ора], прав[ило] 19). Поэтому каноническим поставление епископа становится не в том только случае, когда хиротонию совершают два или три имеющих апостольское преемство епископа, но тогда, когда посвящающие епископы совершают таинство как уполномоченные предстоятеля церкви и собора епископов. Епископы Антонин и Леонид самовольно и обманом поставившие себя на место предстоятеля Российской Церкви, прежде всего озаботились созданием своей собственной иерархии, совершенно отделенной и от Патриарха, и от всего русского епископата, и для этого приступили к посвящениям без благословения главы нашей Церкви и вопреки воли прочих епископов. Об этом сами они заявили открыто в своем официальном издании, журнале «Живая Церковь», в котором писали: «Главное внимание было обращено на сохранение правильной епископской хиротонии. Высшее Церковное Управление имело только двух епископов, Антонина и Леонида, на прочих надежды не было. Они могли явно бойкотировать новое Управление. Нужно было обеспечить себе епископский родник» (№ 3, стр. 10)¹². После посвящения в епископа прот[оиерея] И. Альбинского¹³, тот же орган возвестил своим сторонникам: «Главным событием церковной жизни за последний период времени является рукоположение первого в собственном смысле своего архиерея» (там же, № 3, стр. 1)¹⁴, это посвящение не прерывало апостольского преемства, но оно исключало каноническое преемство власти, потому что было совершено без благословения Патриарха и согласия епископов Русской Церкви, из таких, противных правилам Церкви, посвящений скоро возникла целая незаконная иерархия, не состоящая в общении с иерархией законной.

из состава руководящих обновленческих органов, продолжив возглавлять остатки группы «Живая Церковь».

¹⁰ Калиновский Сергей Владимирович (1884–1930-е) — священник Православной Российской Церкви с 1912 г., настоятель московской Успенской (Гребневской) церкви. С мая 1922 г. член обновленческого ВЦУ, редактор журнала «Живая Церковь». В августе 1922 г. вышел из ВЦУ и уехал в Крым. В 1923 г. снял сан и перешел на антирелигиозную работу.

¹¹ Белков Евгений Христофорович (1882–1930) — священник Православной Российской Церкви с 1917 г., служил в петроградской церкви святых Захарии и Елисаветы. С мая 1922 г. член обновленческого ВЦУ, управляющий делами этого органа. В августе 1922 г. снят с обновленческих руководящих должностей, организовал собственный «Союз религиозно-трудовых общин», в котором именовался «епископом Петроградским» (с 1924 г. — «Ленинградским»). В 1925 г. вышел из «Союза религиозно-трудовых общин».

¹² В Высшем Церковном Управлении // Живая Церковь. 1922. 15 июня. № 3. С. 10.

¹³ Альбинский Иван Иванович (1863–1935) — священник Православной Российской Церкви с 1890 г., служил в петроградской Матфиевской церкви. В июне 1922 г. рукоположен обновленцами во «епископа Подольского, викария Московской епархии», включен в состав ВЦУ. С августа 1922 г. именовался у обновленцев «архиепископом Крутицким», затем «Нижегородским» и «Владимирским». В декабре 1923 г. уволен на покой, примкнул к остаткам «Живой Церкви» В. Д. Красницкого.

¹⁴ От редакции // Живая Церковь. 1922. 15 июня. № 3. С. 1.

Овладев верховной властью в церкви, епископ Антонин и его единомышленники от всех епископов и священников старого посвящения потребовали повиновения и признания своей власти. Часть епископов и священников склонилась на их требования, отчасти по недоразумению введенная в заблуждение их обманными заверениями о получении полномочий из рук Святейшего Патриарха, отчасти по слабости, устрашаемая угрозами, отчасти по пренебрежению к своим обязанностям быть хранителями пасомых от расхищения их лжеучителями, но большая часть архиереев по милости Божией осталась верной своему долгу. Епископы, отказавшие незаконной церковной власти в своем повиновении, были объявлены ею уволенными от занимаемых ими кафедр и потерпели более или менее тяжкие преследования¹⁵. На их место были назначены без согласия народа епископы нового неканонического посвящения из вдовых или женатых священников¹⁶. Таким образом, в Церкви Российской появилось две не сообщающиеся друг с другом иерархии. Этим единство церковное и союз любви были разрушены, но не произошло еще явного и для всех очевидного разрыва между самочинным священством и полноправным главою Российской Церкви. Этот разрыв получил вполне определившуюся форму, когда незаконная церковная власть издала постановление о прекращении поминовения Патриарха за богослужением, ибо возношение имени предстоятеля за божественным тайнодействием есть знак общения с ним¹⁷. Этим было нарушено 15-е правило Двукратного собора, которое, охраняя церковное единство, угрожает лишением сана всякому митрополиту, епископу и пресвитеру, который, в случае какого-нибудь обвинения, предъявленного патриарху, перестанет возглашать имя его за богослужением, до соборного рассмотрения этого обвинения и окончательного осуждения Патриарха законным собором.

После этого в пределах отечества нашего образовались как бы две Церкви, согласные в своей вере и обрядах, но не состоящие в духовном общении между собою: Церковь, возглавляемая законным ее предстоятелем, Святейшим Патриархом Тихоном, и чрез него, поминаемого в молитвах на востоке, соединенная со всей католической церковью, и религиозное объединение, во главе которого стоит незаконная церковная власть, именовавшая себя в то время высшим церковным управлением, с поставленной ею, тоже незаконной, иерархией. Но Церковь Божия едина и двух церквей, не находящихся в общении между собою, быть не может. Одна из них не есть, таким образом, Церковь, а есть, по выражению Св. Киприана, простое скопище¹⁸. И для всех ясно и бесспорно, какое именно из двух указанных объединений не есть церковь. Конечно то, которое возглавляется властью незаконной, овладевшей управлением церковным путем захвата и обмана, вторгшейся в чужую церковную область, порвавшей

¹⁵ На съезде «Живой церкви» в августе 1922 г. был сделан специальный доклад «епископской комиссии» о выявлении 36 архиереев — противников «Живой Церкви». «Все эти 36 архиереев уволены съездом, а до съезда высшим церковным управлением было уволено 24 архиерея. Таким образом, всего уволено за штат 60 архиереев» (Трегубов, 1922) Начальник 6-го («церковного») отделения Секретного отдела ГПУ Е. А. Тучков, отчитываясь в январе 1923 г. о проделанной работе, сообщал руководству: «в настоящее время из правящих тихоновских архиереев по всем епархиям осталось не более 10–15 человек» («Чем меньше...», 2020, 376).

¹⁶ По подсчетам протоиерея В. Лавринова, в 1922 г. обновленцами было поставлено 46 новых «архиереев», из них 13 в брачном состоянии, в 1923 г. к ним добавилось еще 86, из которых 39 были женаты [Лавринов, 2016, 17].

¹⁷ Во исполнение решения съезда «Живой церкви» обновленческое Высшее церковное управление утвердило в августе 1922 г. новую формулу поминовения за богослужениями, в которой упоминались «Вселенские православные патриархи и высшее Церковное Управление», но не упоминался Патриарх Тихон (Постановления Высшего Церковного Управления // Живая Церковь. 1922. 1–15 сент. № 8–9. С. 19).

¹⁸ Имеются в виду слова священномученика Киприана из «Книги о единстве Церкви»: «Отделяются те, которые без Божественного распоряжения, самовольно принимают начальство над безрассудными скопищами, — без законного посвящения поставляют себя вождями, — присваивают себе имя епископа тогда, как никто не дает им епископства» (Творения Киприана Карфагенского, 1999, 239).

единение с законной церковной властью, осужденной на извержение нарушенными ею церковными правилами, не находящейся в единении с прочими православными церквами.

Предлогом для такого отделения от единой Церкви, возглавляемой Святейшим Патриархом Тихоном, еп[ископ] Антонин и его сторонники ставят необходимость церковных преобразований: изменение порядка церковного управления, введение брачного епископата, разрешение второбрачия священнослужителям. Все эти преобразования не затрагивают самой веры и догматического учения церкви, не составляют ереси, не касаются существа церкви.

Такие разделения церкви, которые нарушают единство священноначалия «из-за мнений о некоторых предметах церковных и о вопросах, допускающих уврачевание», святые отцы (I прав[ило] Василия Вел[икого]) называют расколом, или по-гречески схизмой. На основании этого должно быть признано, что так называемое Высшее Церковное Управление, председателем которого состоял епископ Антонин, со всеми епископами, священниками и мирянами, примкнувшими к нему, есть схизматическое, раскольническое общество, не находящееся в единении с православной Вселенской Церковью и потому безблагодатное. Этим определяется отношение к нему членов православной Вселенской Церкви. Церковные правила запрещают участвовать с раскольниками в таинствах и молитв[ах], брать от них благословение, приглашать их для совершения треб, а тем более, подчиняться их власти и исполнять их веления. Все их распоряжения и предписания недействительны, незаконны, ничтожны, и всякий, подчиняющийся им, участвует в грехе отпадения от церковного единства и лишается благодати Божией. Поэтому тяжко погрешили те клирики и миряне, которые всецело не отвергли их.

Незаконная церковная власть, правившая церковью в отсутствие Святейшего Патриарха, созвала так называемый второй поместный собор Российской Церкви. Так как все ее распоряжения незаконны и недействительны, то и собрание это не есть православный собор, чрез который действует Дух Божий, а есть безблагодатное собрание расколуучителей и их сторонников.

По правилам Церкви (20 прав[ило] Антиох[ийского Собора]), Собор должен быть созываем первенствующим епископом области. Законным Собором Российской Церкви мог быть поэтому только такой, который был бы созван или самим Святейшим Патриархом, или его заместителем митрополитом Агафангелом, а так как приглашение на собор исходило от не принадлежащей к церкви схизматической организации, то совершенно правильно с канонической точки зрения поступили лишь те православные приходы и отдельные лица, которые вменили распоряжения так называемого высш[его] Церк[овного] Управления в ничто, и не только не приняли участия в самом соборе, но уклонились и от участия в выборах уполномоченных на собор. Не был православным этот собор и по своему составу.

Часть епископов, приехавших на этот собор, не имела канонического посвящения. Это — группа сибирских епископов, возведенная в сан с нарушением 12 правила Трулльск[ого] Собора из женатых священников. Все они (за исключением Петра Блинова¹⁹) были посвящены при участии бывш[его] еп[ископа] Киренского — Зосимы Сидоровского²⁰, сложившего с себя сан еще в 1920 г., отрекшегося от монашеских обетов

¹⁹ Блинов Петр Федорович (1893–1938) — священник Православной Российской Церкви с 1916 г., настоятель Иоанно-Лествичной церкви г. Томска. Организатор сибирской группы «Живой Церкви». С июня 1922 г. председатель «Сибирского церковного управления». В октября 1922 г. в брачном состоянии хиротонисан во обновленческого «епископа Томского и Сибирского», с ноября того же года именовался «митрополитом Сибирским». Расстрелян.

²⁰ Зосима (Сидоровский Александр Александрович, 1876 — после 1928). В 1914 г. хиротонисан во епископа Киренского, викария Иркутской епархии Православной российской церкви. В 1920 г. отрекся от монашества и вступил в брак, был лишен сана. В сентябре 1922 г. признан обновленцами епископом и назначен на Красноярскую кафедру. Впоследствии занимал еще ряд обновленческих кафедр.

и вступившего в брак, а потом Сибирским Церковным Управлением приглашенного снова занять епископскую кафедру, а потому их посвящение не может быть признано действительным. Неправильность их рукоположения была признана даже их сторонниками, устроившими им перед началом собора 2 мая, в день Преполовления, в Заиконоспасском монастыре, в явное попрание 68-го прав[ила] Св. Апостолов, какую-то, до сих пор неслыханную в Христианской Церкви, дополнительную хиротонию.

Далее учреждение, созвавшее собор, позаботилось о том, чтобы в состав его могли войти только сторонники отколовшихся от церкви партий.

Согласно § 6 Полож[ения] о созыве собора²¹ его членами не могли быть лица, «осужденные по церковному суду в период обновленческого движения». Этот § устраняет от участия в соборе всех православных епископов, так как все они были лишены своих кафедр в период обновленческого движения; между тем, всюду в епархиях православное население признавало своими законными пастырями епископов старого посвящения, твердо стоявших против возникшего раскола, и относилось с недоверием, негодованием и неуважением к епископам, присланным новою церковною властью. Таким образом, на собор не были допущены епископы православные, действительные свидетели веры своих церквей, а представителями православных епархий являлись схизматические епископы, не имевшие с верующим народом никаких религиозных и нравственных связей. С другой стороны, положение вводит на собор без всяких выборов, по назначению, целые группы лиц, которые не могли не быть сторонниками раскола. Сюда относятся: все члены так называемого высшего Церковного Управления (§ 37), областные церковные управления Сибирское и Украинское (§ 38), все уполномоченные высш[его] церковн[ого] управления при епархиальных архиереях (§ 39), центральные комитеты обновленческих групп (§ 43), 25 лиц по приглашению высшего церковного управления (§ 40), которое, сверх того, оставило за собой право по собственному усмотрению заменить лицо, «не могущее по каким-либо причинам участвовать в соборе», т. е. им же, под каким-нибудь предлогом устраняемое (§ 41), и «приглашать к участию в соборе представителей инославных христианских исповеданий, старообрядцев и представителей русских христианских общин — без права решающего голоса», значит, все же с голосом, хотя бы и совещательным.

Применение всех перечисленных параграфов, по официальному подсчету, оглашенному секретариатом собора в заседании 4 мая, дало из 476 общего числа членов собора — 189 лиц, принадлежность которых к обновленческим партиям не может подлежать никакому сомнению, а именно 63 епископа, 6 членов высш[его] церковн[ого] управления, 33 члена центрального комитета партии «Живая Церковь», 20 членов центрального комитета союза общин Древле Апостольск[ой] Церкви, 12 членов партии «Церковное Возрождение», 56 уполномоченных.

Сумма членов собора, вошедших в его состав по выборам, достигает 23%. Но и в этой группе решительное преобладание могли иметь только последователи раскола, отчасти потому, что православные приходы, отдававшие себе полный отчет в происходящем, не признавая распоряжения захватчиков церковной власти действительными, а созываемый ими собор законным, не принимали участия в самых выборах, а главным образом потому, что выборы не были свободны, как это хорошо известно всем без всяких дальнейших разъяснений. Благодаря принятым мерам, на собор по выборам могли пройти лишь 45 так называемых беспартийных. Это — православные, отступившие от строго канонических начал, запрещающих входить в какие бы то ни было отношения с расколом, и принявшие участие в соборе с целью защищать на нем предания Церкви. Таким образом, на так называемом втором поместном соборе могли быть все, даже инославные христиане и русские сектанты, но не могли быть только строго православные хранители богоустановленного порядка в Церкви.

²¹ См.: Положение о созыве поместного собора православной российской церкви 1923 года // Живая Церковь. 1923. 1 февр. № 11 (1). С. 2–4.

Не был этот собор православным и по своей деятельности. Вселенские Соборы (Римск.²² VI, I; VII, I) заповедуют Церкви строго хранить каноны соборов вселенских и поместных и правила Свв. отцов, принятые Восточную Церковью для руководства к устроению жизни и соборные в книге правил. Одна из верховодивших на соборе партий в самой своей программе требует составления «нового кодекса правил, которыми надлежит руководствоваться взамен устаревшей книги правил» (программа союза древн[их] Апостол[ьских] общин²³ § 14). Но и весь собор в целом обнаруживает полное пренебрежение к авторитету Вселенской Церкви, принимая такие постановления, как введение брачного епископата или второбрачие священнослужителей, вопреки вселенским канонам (Трулл[ьского] Собор[а] Прав[ила] 3, 6, 12. Апост[ольское правило] 17).

Собор был организован наподобие представительных собраний политического характера. Выборы на него происходили по спискам, вносимым на баллотировку партиями (§ 29)²⁴, места на соборе распределялись по числу голосов, поданных за каждый список (§ 24)²⁵. Явившись на собор, члены его тотчас же разбились на партийные группы, решившие, как каждая должна голосовать по вопросам, предлагаемым на обсуждение. Эти группы ввели у себя дисциплину, в силу которой из партии исключается всякий, кто позволяет себе голосовать против постановления, принятого большинством ее сторонников. (Случай с членом партии «Живая Церковь» Новиковым²⁶, исключенным из нее за нарушение этого требования партийной дисциплины) («Живая Церковь», № 11, стр. 21)²⁷. Таким образом, члены собора подавали свой голос не так, как им подсказывала совесть, не соответственно своему собственному разумению, а так, как решило большинство их партий. И это в деле веры, там, где человеческая душа становится лицом к лицу с Богом и Истиной, и где имеет силу только личная ответственность. Оттого в заседании собора его члены являлись не для выяснения истины в духе братской любви, а с готовым уже решением, которое нужно только было закрепить голосованием. Оттого собор, порешивши все вопросы в 6 дней, выражая нетерпение, как это можно видеть из самых его протоколов, и неистовыми

²² Смысл ссылки «Римск.» непонятен, так как ни один из Соборов, признаваемых Православной Церковью Вселенскими, в Риме не проходил. По-видимому, здесь описка и имеются ввиду правила Трулльского, трактуемого как VI Вселенский, и VII Вселенского Соборов. При этом о нерушимости ранее принятых соборных и святоотеческих правил речь идет не в 1-м, а во 2-м правиле Трулльского Собора.

²³ См.: Проект реформ Церкви на Соборе, выдвигаемый Центральным Комитетом Союза Общин Древле-Апостольской Церкви [Левитин, Шавров, 1996, 233–234].

²⁴ Буквально § 29 звучал так: «Выборы происходят по спискам, предъявляемым церковными объединениями, причем к каждому списку должна быть приложена определенная церковная программа, выдвигаемая группой» (Положение о созыве поместного собора православной российской церкви 1923 года // Живая Церковь. 1923. 1 февр. № 11 (1). С. 3).

²⁵ Здесь в тексте документа описка: правильно не «§ 24», а «§ 34».

²⁶ Новиков Александр Иванович (ок. 1880 — после 1924) — до 1922 г. чиновник в Смоленской губ., с июля 1922 г. член Центрального комитета «Живой Церкви», с сентября того же года — управляющий делами обновленческого ВЦУ, в октябре исключен из «Живой Церкви», избран членом Центрального комитета «Союза церковного возрождения», с января 1923 г. — член Центрального комитета «Союза общин древле-апостольской церкви», в мае 1923 г. избран членом обновленческого «Высшего церковного совета», с августа того же года секретарь президиума обновленческого синода. В 1924 г. выбыл из состава обновленческих руководящих органов и перешел на светскую работу.

²⁷ «Заслушав доклад прот[оиерея] Красицкого о недопустимости поведения члена ЦК группы „Живая Церковь“ А. И. Новикова и объяснения последнего, расширенное заседание Пленума ЦК группы „Живая Церковь“ единогласно постановило: „За разложение состава группы... за образование им особого объединения под флагом левого течения „Живая Церковь“, ничего общего с программой группы «Живая Церковь» не имеющего, исключить А. И. Новикова из состава группы «Живая Церковь» и ЦК, со всеми вытекающими последствиями“ (Деятельность Цент[рального] К[омитета] «Ж. Ц.» 3–5-го октября 1922 г. // Живая Церковь. 1923. 1 февр. № 11 (1). С. 21–22).

криками заставлял прерывать речи не только тех, кто выступал против предрешенных постановлений, но и тех, которые в своих докладах хотели дать им церковное обоснование. Наконец, по тем насилиям, которые чинились партиями, захватившими в свои руки церковную власть, на выборах и на самом соборе, этот последний может быть сравниваем разве только с Эфесским собором 449 г., который перешел в историю с именем «разбойнического»²⁸.

Постановление собрания, неправославного по своему созыву, составу и деятельности, не могут иметь и для членов православной церкви никакой обязательной силы, и должны быть ими всецело отвергаемы, даже и в том случае, если бы по существу не заключали в себе ничего укоризненного, так как принятие их равносильно впадению в раскол.

Из постановлений схизматического собора, по обстоятельствам настоящего времени, особое внимание обращает на себя определение о лишении Патриарха священного сана и монашества. Если бы этот собор и не был схизматическим, был православным, то его постановление, касающееся Патриарха, не могло бы быть признанным законным по следующим основаниям:

1) Суд над Патриархом не был предначинан в числе задач собора, указанных в п. п. 2–4 Положения о его созыве, и потому для многих членов собора, уполномоченных отдаленных епархий, он был полной неожиданностью, когда они приехали в Москву. Вследствие этого, они не могли получить на этот предмет никаких указаний со стороны церквей, пославших их на собор.

2) Для суда над Патриархом недостаточно собора подчиненных ему епископов. Канонические правила не дают, правда, прямого указания, каков на этот случай должен быть состав собора, однако, по духу и смыслу канонов подобного содержания, это необходимо признать. То же заключение вытекает, например, из I правила Вселенского Собора²⁹, согласно которому, в случае необходимости соборного суда над областным митрополитом, дело о нем подлежит рассмотрению не только епископов митрополии, но и окрестных митрополитов. Если для правильного суда над одним из областных митрополитов признается недостаточным собор канонически подчиненных ему епископов области, требуется участие иерархов, равных подсудимому по полномочиям церковно-правительственной власти, то ясно, что и в отношении Патриарха, как главы данной поместной Церкви, правомерным составом соборного суда будет только такой, в который войдут наряду с епископами, подчиненными ему, и восточные патриархи, или, по крайней мере, некоторые из них. Правильность этого вывода подтверждается известным случаем из нашего прошлого, когда для суда над Патриархом Никоном³⁰ оказалось недостаточно местного собора 1660 г. — и потребовалось присутствие на большом Московском соборе 1666–[16]67 гг. двух восточных патриархов. И по определению Всероссийского Собора, восстановившего патриаршество, суд над Патриархом совершается Всероссийским Собором епископов, с приглашением, по возможности, других патриархов и предстоятелей автокефальных церквей³¹.

²⁸ Второй Эфесский собор, созванный в 449 г. императором Феодосием II по инициативе Диоскора Александрийского и ознаменованный физическим насилием в отношении оппонентов последнего. Наименование «разбойничий» получил спустя два года на Халкидонском (IV Вселенском) Соборе.

²⁹ Имеется в виду 1-е правило III Вселенского (Ефесского) Собора 431 г.

³⁰ Никон (Минин Никита; 1605–1681) — с 1649 г. митрополит Новгородский, с 1652 г. Патриарх Московский и всея России, в 1658 г. из-за ухудшения отношений с царем Алексеем Михайловичем оставил Москву, не отказавшись при этом от патриаршей кафедры. В 1666 г. был осужден и лишен сана на Большом Московском Соборе с участием Патриархов Александрийского Паисия и Антиохийского Макария. Умер на пути из ссылки, посмертно восстановлен в патриаршем достоинстве.

³¹ Имеется в виду пункт 10 определения Священного Собора Православной Российской Церкви о правах и обязанностях Святейшего Патриарха Московского и всея России от 8/21 декабря 1917 г. (Собрание определений, 1994, вып. 1, 6)].

3) В самом суде над Патриархом наиболее вопиющим нарушением канонических требований является заочное осуждение без объяснения обвиняемого, по докладом трех, не заслуживающих доверия, обвинителей, без проверки их свободным обсуждением членом Собора. 74-е правило Св. Апостолов требует, чтобы всякий епископ непременно и неоднократно был приглашаем на собор для личных объяснений, и только в случае отказа явиться на суд после трех повторных приглашений, собор может разбирать его дело заочно. Правило это строго соблюдалось в древней Церкви. Этот же порядок принят и в нашей Церкви. На соборе 1917–1918 года собрание епископов приступило к заочному рассмотрению дела б[ывшего] еп[ископа] Владимира Путяты³² лишь после того, как он не явился на суд после трех последовательных приглашений. Таким образом, совершенно необходимо[е] не только с канонической, но и с общечеловеческой точки зрения, условие справедливости суда в применении к Святейшему Патриарху выполнено не было.

В качестве обвинителей Святейшего Патриарха выступили три главаря нашей церковной смуты: прот[оиереи] Введенский и Красницкий и еп[ископ] Антонин, самовольно захвативший чужую (московскую) кафедру, вопреки 16 прав[илу] Антиох[ийского] Собора. Но подобные лица никак не могут быть признаны «вероятия достойными» обвинителями, каких требует 74 правило Свв. Апостолов. Недопустимость их в данном случае с прерываемой очевидностью вытекает из 6 правила II Вселенского Собора, предписывающего при суде над епископом, обвиняемым в церковной вине, не позволять приносить обвинение на православных епископов лицам, «хотя бы и исповедующим веру нашу здраво, но отделяющимся и собирающим собрания против правильно поставленных епископов». Это правило не позволяет выступать обвинителями православных епископов раскольническим, потому что для оправдания собственного образа действий, они не могут не обвинять во всевозможных вымышленных преступлениях тех, от кого совершенно отделились.

Наконец, исследования предъявленных Патриарху обвинений на соборе вовсе не было. Суд над ним состоял в том, что против него было произнесено три обвинительных речи — Введенским, Красницким и еп[ископом] Антонином. Но их обвинения не были подтверждены ни допросом свидетелей, ни рассмотрением документов. По регламенту, утвержденному для себя самим собором на его первом деловом заседании, утром 2 мая, по всем вносимым предложениям предоставляется слово двум докладчикам — одному за и другому против (§ 5). Этого порядка держались по всем вопросам, исключая суда над Патриархом. В этом же случае ограничились лишь тремя речами против обвиняемого, после которых немедленно вопрос о его виновности был поставлен на голосование, несмотря на то, что председателю собора было подано более 100 записок с требованием слова! Осуждение Святейшего Патриарха не было результатом правильного судебного исследования его дела, а было предпринято ранее всякого суда, и лучшим доказательством этого служит анкета, предложенная всем членам собора для заполнения пред началом его занятий и служившая условием допущения их на собор. Заполняя эту анкету, каждый должен был написать, как он относится к лишению Патриарха сана. Таким образом, у членов собора, будущих судей Патриарха, потребовали определенного ответа на вопрос об его виновности ранее самого судебного исследования.

Правилами Церкви (28 Апостольск[им], 4 и 12 Антиохийск[ого] Собора) установлено, что епископ, лишенный на соборе сана, обязан подчиниться его приговору

³² Владимир (Путята Всеволод Владимирович, 1869–1936) — с 1907 г. епископ Православной Российской Церкви, с 1915 г. архиепископ Пензенский, в 1917 г. уволен от управления епархией в связи с обвинениями в аморальном поведении, запрещен в священнослужении с предписанием удалиться из Пензы, чему не подчинился. В 1918 г. после трехкратного вызова на суд Архиерейского совещания Священного Собора Православной Российской Церкви был лишен сана. В августе 1923 г. «восстановлен в сане» обновленческим синодом, впоследствии приносил покаяние Патриарху Тихону и заместителю патриаршего местоблюстителя митр. Сергию (Старгородскому), но ими в сане восстановлен не был.

и не приступать к священнослужению, пока его дело не будет пересмотрено большим собором, т. е., не собором, состоящим из большого количества епископов, а собором более широкой церковной области. Епископ, осужденный собором митрополии, может требовать пересмотра своего дела на соборе областном, в котором принимают участие епископы нескольких митрополий. Согласно этим правилам, Святейший Патриарх Тихон, в случае осуждения его православным собором Российской Церкви, мог бы обратиться с просьбой о пересмотре своего дела к собору вселенскому или, по крайней мере, к собору своей местной церкви, но с участием восточных патриархов и представителей других православных церквей. Но правила эти не применены в настоящем деле Патриарха Тихона, потому что они имеют в виду православные, а не еретические или раскольнические [соборы]. Собор при Дубе, низложивший Св. Иоанна Златоуста³³, пересмотра определений которого св. отец искал на другом соборе, состоял из епископов нечестивых, властолюбивых, мстительных, порочных, но, бесспорно, епископов католических. Собор, осудивший Патриарха Тихона, был собором схизматическим. Признавая действительность его определений, Патриарх подчинился бы заведомо для него незаконной власти и сам совершил бы грех отпадения от Вселенской Церкви, за который ныне обвиняются священнослужители и миряне, отдавшие себя под власть высшего церк[овного] Управления, составленного еп[ископом] Антонином, и собора его. Сверх того, 28 правило Свв. Апостол, на которое ссылаются, требует от епископа подчинения собору лишь в том случае, если обвиняемый был извержен на нем правильно и за явные вины. Святейший же Патриарх низложен неправедно, с нарушением основных правил церковного судопроизводства, а потому и не подлежит действию этого правила. И Вальсомон³⁴ в толковании на этот канон говорит: «Если поставленное против епископа решение подлежит сомнению, то он не будет осужден, если и служит»³⁵.

Раскрыв во всем ранее изложенном православное учение о единстве православной католической церкви и дав историческое обозрение событий, внесших разделение в нашу церковную жизнь, с их канонической оценкой, мы считаем своим пастырским долгом сделать пред всей Российской Церковью следующее торжественное заявление.

1) Единственным бесспорно законным носителем верховной власти в Православной Российской Церкви до созыва правильного поместного собора является Святейший Патриарх Тихон, избранный первым поместным Всероссийским Собором с соблюдением всех церковных правил и принятый в общение восточными патриархами и предстоятелями всех автокефальных православных церквей; подчинение его духовному руководству и общение с ним в молитве, таинствах, вере и любви есть непрерывное условие сохранения единства Русской Церкви и ее соединения с Церковью Вселенской.

2) Возникшее в мае прошедшего года, вслед за устранением Свят[ейшего] Патриарха от дел, церковное движение, возбужденное еп[ископами] Антонином и Леонидом, священниками Введенским, Красницким, Калиновским, Белковым и друг[ими], и объединившееся в целую религиозную организацию с особым высшим управлением и особой иерархией, не составляет части православной Российской Церкви, а является сообществом, от нее отколовшимся и представляющим собою раскол.

3) Высшее правительственное учреждение этого схизматического сообщества, являющееся его инициатором и организатором, захватило церковную власть самочинно без всякой канонической преемственности и полномочий, путем насилия и обмана, и потому незаконно и не имеет никаких канонических оправданий.

³³ Иоанн Златоуст (ок. 347–407) — с 397 г. архиепископ Константинопольский, вступил в конфликт с императрицей Евдоксией, а также рядом чиновников и епископов. В 403 г. осужден так называемым собором при Дубе (или под Дубом) и был отправлен в ссылку на Кавказ, где и скончался. Впоследствии был оправдан и причислен к лику святых Православной Церкви.

³⁴ Вальсомон (а не Вальсомон, как написано в документе) Феодор (ок. 1140 — после 1199) — один из ведущих византийских канонистов, с 1193 г. титулярный Патриарх Антиохийский.

³⁵ Цитата дана в сокращении, но ее смысл верен (Правила, 1876, 62).

4) Иерархия, получившая свое начало от епископов Антонина и Леонида, как возникшая без ведома и согласия первосвятителя Российской Церкви и Святейшего Патриарха Тихона, и с нарушением канонов церковных, предписывающих безбрачие епископов, незаконна, и потому должна быть отвергаема.

5) Созванный в мае текущего года, так называемый второй поместный собор Российской Церкви, не есть собор православный, но по своему созыву, составу и деятельности есть собрание схизматических, отколовшихся от церкви епископов, клириков и мирян.

6) Все виды религиозного общения с самочинной иерархией есть тяжкий грех против церковного единства и отпадение от православной церкви в раскол. Посему призываем всех верных чад православной католической церкви всемерно воздержаться от общения с ее представителями в молитве и таинствах, не приглашать их для исправления треб, не поддерживать их церкви и часовни денежными пожертвованиями, а более всего, не подчиняться никаким постановлениям схизматического собора и избранного им высш[его] церк[овного] Совета.

Исполняя в настоящем послании свой долг назидать Церковь Господню, согласно святым ее преданиям и неложной истине Слова Божия, мы обращаемся сердцем своим прежде всего к вам, возлюбленнейшие сослужители наши и общники скорбей и терпения нашего, епископы католической Церкви, мужественно восставшие против пагубного раскола. Епископство в Церкви Христовой одно и каждый епископ целостно в нем участвует. Посему, мы не позволили бы себе выступить с настоящим обращением без совещания с вами, если бы по обстоятельствам времени такое совещание было легко исполнимо и если бы мы не были уверены в том, что каждый из нас, оставаясь верным святым правилам Церкви, не может не разделять нашей мысли. И ныне мы призываем вас, где бы вы ни были, когда дойдет до вас слово наше, присоединить свой незапятнанный голос к настоящему обращению нашего смирения, дабы соединенным и единодушным суждением всего православного Российского епископства была засвидетельствована важность и истинность сказанного нами.

Со скорбью и сердечным участием обращается любовь наша и к вам, вожди и вольные и невольные пособники разделения, с которыми еще так недавно мы входили единомысленно в Дом Божий для молитвы. Призываем вас сознать свой грех, очистить себя покаянием и обратиться к единой Церкви. Да не смутит вас труд покаяния, ибо он, полагая грань между нашим прошедшим и будущим, предохраняет нас от новых искушений и новых падений. Церковь Божия состоит не из одного клира и не из одного народа Божия, но из того и другого вместе, а потому и подвиги и прегрешения церковной общины есть общее дело целого. Пастыри, не возлагайте вины на пасомых, ибо ваш долг руководить, а не быть руководимыми. Пасомые, не возлагайте вины на одних пастырей, но допросите совесть свою, всегда ли вы с должною силою убеждения и самоотвержения поддерживали их. Пастыри и пасомые, обоюдные прегрешения покройте взаимным покаянием и забвением прошедшего, чтобы во взаимной любви возрастать в меру возраста Христова. Началовожди и деятели движения, расколовшего нашу Церковь, подавите в себе, силою Духа, всех призывающего, личные чувства, если они у вас есть, и обратитесь не к нам, о нет, ибо наше недостоинство, не менее вас, отягчено узами греха, а к общей Матери нашей Церкви, ибо, по выражению святого Киприана, кому Церковь не Мать, тому и Бог не Отец³⁶. Что разделяет нас. Вы находите, что церковное управление, богослужение, дисциплина нуждаются в преобразованиях, мы не отрицаем ни нужды в улучшениях, ни права Церкви произвести их. Но эти преобразования должны быть полезны для Церкви, должны соответствовать ее духу, должны быть вводимы без пренебрежения к авторитету вселенскому, должны быть совершены осмотрительно и обдуманно, чтобы не соблазнить немощного брата, а главное, должны быть произведены не насильственно,

³⁶ Из «Книги о единстве Церкви»: «Тот не может уже иметь Отцом Бога, кто не имеет матерью Церковь» (Творения Киприана Карфагенского, 1999, 236).

не произволом партии, случайно получившей власть, а в духе любви и свободы, голосом собора, правильно созванного, беспристрастно руководимого, безобязанно сощещающегося, благосклонно внимающего каждому слову даже наименьшего из своих членов. Разве неизвестно вам, к каким длительным разделением приводят и нужные преобразования, если они вводятся насильственно. Положите же конец недостойной распре, дабы не быть нам позорищем для внешних.

Благодать Господа нашего Иисуса Христа и любовь Бога и Отца и общение Святого Духа да будет со всеми вами. Аминь.

Источники и литература

Источники

1. ЦИА ПСТГУ — Церковно-исторический архив Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Ф. 111. Оп. 4. Д. 3. Док. 3. Л. 1–6 об.; Док 8. Л. 1.
2. Безбожник. 1923. 1 мая; 9 мая; 13 мая.
3. В Высшем Церковном Управлении // Живая Церковь. 1922. 15 июня. № 3. С. 10.
4. Вестник Священного Синода Православных Церквей в СССР. 1928. № 6 (29). С. 1–5; № 7 (30). С. 1–8; № 8–9 (31–32). С. 13–15.
5. Деятельность Центр[ального] К[омите]та «Ж. Ц.» 3–5-го октября 1922 г. // Живая Церковь. 1923. 1 февр. № 11 (1). С. 21–22.
6. Известия ВЦИК. 1923. 3 мая; 4 мая; 5 мая; 6 мая; 8 мая; 9 мая; 10 мая.
7. Новое в церковном обновлении // Известия ЦИК СССР и ВЦИК. 1923. 12 авг.
8. От редакции // Живая Церковь. 1922. 15 июня. № 3. С. 1.
9. Передача власти патриархом Тихоном // Правда. 1922. 20 мая.
10. Положение о созыве поместного собора православной российской церкви 1923 года // Живая Церковь. 1923. 1 февр. № 11 (1). С. 2–4.
11. Постановления Высшего Церковного Управления // Живая Церковь. 1922. 1–15 сент. № 8–9. С. 19.
12. Правда. 1923. 4 мая; 5 мая; 8 мая; 9 мая.
13. Среди церковников. Воззвание священного синода // Известия ЦИК СССР и ВЦИК. 1923. 12 авг.
14. «Авво мой родной!» (2014) — «Авво мой родной!» Письма священномученика митрополита Кирилла (Смирнова) преподобномученику архимандриту Неофиту (Осипову) 1933–1934 гг. / Публ. прот. В. Воробьева, свящ. А. Щелкачева, свящ. А. Мазырина, О. И. Хайловой и И. С. Казакова, вступ. ст. и коммент. свящ. А. Мазырина и О. И. Хайловой // Вестник ПСТГУ. Сер. II: История. История Русской Православной Церкви. 2014. Вып. 2 (57). С. 117–142.
15. Акты Святейшего Тихона (1994) — Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти, 1917–1943 / Сост. М. Е. Губонин. М.: Изд-во ПСТБИ, 1994. 1064 с.
16. Архивы Кремля (1997–1998) — Архивы Кремля. Политбюро и Церкви: 1922–1925 гг.: в 2 кн. / Подгот. изд. Н. Н. Покровского и С. Г. Петрова. Новосибирск: Сибирский хронограф; М.: РОССПЭН, 1997–1998. 600, 648 с.
17. «Господь явил...» (2017) — «Господь явил новую великую Свою милость Православной Российской Церкви». Известительная грамота святителя Тихона, Патриарха Московского и всея России, Предстоятелям Православных Церквей / Публ., вступ. ст. и примеч. свящ. А. В. Мазырина и И. Н. Смоляковой // Вестник ПСТГУ. Сер. II: История. История Русской Православной Церкви. 2017. Вып. 75. С. 123–135.
18. «Милость Господня...» (2015) — «Милость Господня да будет с тобою!» Письма священномученика митрополита Кирилла (Смирнова) исповеднице Ираиде (Тиховой)

1934–1937 гг. / Публ. прот. В. Воробьева, свящ. А. Щелкачева, свящ. А. Мазырина, О. И. Хайловой и И. С. Казакова, вступ. ст. и коммент. прот. В. Воробьева, свящ. А. Мазырина и О. И. Хайловой // Вестник ПСТГУ. Сер. II: История. История Русской Православной Церкви. 2015. Вып. 2 (63). С. 143–156.

19. Митрополит Григорий (Чуков) — Митрополит Григорий (Чуков): веки служения Церкви Божией. Ч. 9: О необходимости ликвидации обновленческого раскола и легализации Патриаршей Церкви: документы и дневник 1923–1924 гг. / Публ., вступ. ст. и коммент. Л. К. Александровой-Чуковой. URL: <https://bogoslav.ru/article/4350772> (дата обращения: 23.08.2021).

20. Поместный Собор (1924) — Поместный Собор Российской Православной Церкви 1923 год. (Бюллетени). [М.:] Изд. протопресв. В. Д. Красницкого, [1924]. 32 с.

21. Правила (1911–1912) — Правила (KANONES) Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского: в 2 т. / Пер. с серб. СПб: Изд-во СПбДА, 1911–1912. 638, 644 с.

22. Правила (1876) — Правила святых апостол, святых соборов, вселенских и поместных, и святых отец с толкованиями. М.: Изд-во Мос. О-ва любителей дух. просвещения, 1876. 626 с.

23. Протоколы (2014) — Протоколы Комиссии по проведению отделения церкви от государства при ЦК РКП(б)–ВКП(б) (Антирелигиозной комиссии). 1922–1929 гг. / Сост. В. В. Лобанов. М.: Изд-во ПСТГУ, 2014. 381 с.

24. Серафим Афанасьев (2004) — *Серафим (Афанасьев), еп.* О церковном обновлении / Публ. Н. П. Зиминной // Церковно-исторический вестник. 2004. № 11. С. 72–94.

25. Следственное дело (2000) — Следственное дело Патриарха Тихона: Сб. док. по материалам ЦА ФСБ РФ. М.: Изд-во ПСТВИ; Памятники исторической мысли, 2000. 1048 с.

26. Собрание определений (1994) — Собрание определений и постановлений Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. Вып. 1–4. М.: Изд-во Новоспасского м-ря, 1994. 34+30+68+56 с.

27. Творения Киприана Карфагенского (1999) — Творения священномученика Киприана, епископа Карфагенского. М.: Паломник, 1999. 718 с.

28. Трегубов (1922) — *Трегубов И.* Всер[оссийский] съезд «Живой церкви» // Правда. 1922. 17 авг.

29. Троицкий (1912) — *Троицкий В.* Очерки из истории догмата о Церкви. Сергиев Посад: Тип. Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 1912. 575 с.

30. «Чем меньше...» (2020) — «Чем меньше будет мудрых духовных мужей, тем для нас будет гораздо выгоднее». Документы Секретно-оперативного управления ГПУ о работе по расколу Русской Церкви в 1922 г. / Вступ. ст., публ. и примеч. свящ. А. В. Мазырина и И. Н. Смоляковой // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2020. № 3 (31). С. 369–378.

31. Чины приема (2018) — Чины приема в Православную Церковь из обновленческого раскола. Документы Патриарха Тихона и Патриаршего Местоблюстителя митрополита Петра 1923–1925 гг. / Публ. свящ. А. В. Мазырина и диак. С. К. Николаева, вступ. ст. и примеч. свящ. А. В. Мазырина // Вестник ПСТГУ. Сер. II: История. История Русской Православной Церкви. 2018. Вып. 85. С. 133–149.

Литература

32. История иерархии (2019) — История иерархии Русской Православной Церкви: Комментированные списки иерархов по епископским кафедрам с 862 г. / Гл. ред. Ф. А. Гайда. М.: Изд-во ПСТГУ, 2019. 960 с.

33. Кузнецов (2002) — *Кузнецов А. И.* Обновленческий раскол в Русской Церкви // «Обновленческий» раскол: (Материалы для церковно-исторической и канонической характеристики) / Сост. И. В. Соловьев. М.: О-во любителей церковной истории; Крутицкое Патриаршее подворье, 2002. С. 129–605.

34. Лавринов (2016) — *Лавринов В., прот.* Обновленческий раскол в портретах его деятелей. М.: О-во любителей церковной истории, 2016. 736 с.
35. Левитин, Шавров (1996) — *Левитин А., Шавров В.* Очерки по истории русской церковной смуты: в 3 т. [Küsnacht: Inst. Glaube in der 2. Welt, 1978. 296, 338, 419 s.] М.: Крутицкое патриаршее подворье, 1996. 672 с.
36. Лобанов (2019) — *Лобанов В.В.* «Обновленческий» раскол в Русской Православной Церкви (1922–1946 гг.). СПб.: Петроглиф, 2019. 268 с.
37. *Мазырин, Кострюков (2017) — Мазырин А.В., свящ., Кострюков А.А.* Из истории взаимоотношений Русской и Константинопольской Церквей в XX веке. М.: Изд-во ПСТГУ, 2017. 376 с.
38. Николаев (2015) — *Николаев С.К.* Обзор архивного фонда священномученика архиепископа Серафима (Самойловича) и исповедницы Ираиды Тиховой // XXV Ежегодная богословская конференция ПСТГУ. М., 2015. С. 144–148.
39. Петров (2013) — *Петров С.Г.* Русская православная церковь времени патриарха Тихона (источниковедческое исследование) / Отв. ред. Н. Н. Покровский. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2013. 407 с.
40. Польский (1949) — *Польский М., протопр.* Новые мученики Российские: Первое собрание материалов. Jordanville, N. Y.: Holy Trinity monastery, 1949. 288 с.
41. Сафонов (2013) — *Сафонов Д., свящ.* Святитель Тихон, Патриарх Московский и всея России, и его время. М.: Покров, 2013. 702 с.
42. Шишкин (1970) — *Шишкин А.А.* Сущность и критическая оценка «обновленческого» раскола Русской православной церкви. Казань: Изд-во Казанского ун-та, 1970. 367 с.
43. Шкаровский (1999) — *Шкаровский М.В.* Обновленческое движение в Русской Православной Церкви XX века. СПб.: Нестор, 1999. 100 с.

А. А. Манохин

Собор 1490 г. как основа конструирования «ереси жидовствующих»

УДК 271.2-87:94(47)

DOI 10.47132/1814-5574_2021_4_412

Аннотация: Ересь «жидовская мудрствующих» постоянно привлекала внимание ученых. Однако до сих пор нет единого взгляда на сущность ереси. В данной работе на основании давно изученных текстов предпринята попытка объяснить существенные расхождения в историографии. В первую очередь рассматриваются наиболее ранние тексты, имеющие отношение к ереси, — Послания Геннадия (Гонзова), архиепископа Новгородского, а также Соборный приговор 1490 г. и Поучение митрополита Московского и всея Руси Зосимы. Содержательный анализ вкупе с коллацией текстов Посланий еп. Прохору Сарскому и бывшему архиеп. Иоасафу (Оболенскому) позволяют сделать вывод о существовании «протограммы», общего источника этих посланий. Как содержательно, так и кодикологически эти Послания архиеп. Геннадия не пересекаются с Посланием еп. Нифонту Суздальскому. Послание архиеп. Геннадия Новгородского митр. Зосиме усиливает содержательные противоречия. Появляются два указания на разные источники ереси: анонимный еврей из свиты Михаила Олельковича и Фёдор Курицын, вернувшийся из Венгрии. При этом сам Фёдор обвиняется вовсе не в «жидовском мудровании», но в «печаловании» за еретиков перед великим князем. Ключевое же свидетельство архиеп. Геннадия о ереси находится в последнем Послании — Собору епископов. В нем архиеп. Геннадий просит совокупно осудить всех указанных им еретиков и защищающих их лиц. Эту просьбу Собор 1490 г. выполняет. Таким образом, происходит смешение не менее пяти различных групп — «жидовская мудрствующие», кощунствующие, «сослужбники», «печальники» и «стригольник» Захар.

Ключевые слова: архиепископ Новгородский и Псковский Геннадий (Гонзов), «ересь жидовствующих», Собор 1490 года, митрополит Московский и всея Руси Зосима, конструирование ереси, иудаизанство, иконоборчество, «укрепленная грамота», летоисчисления, коллация текстов.

Об авторе: **Александр Александрович Манохин**

Кандидат исторических наук, научный сотрудник Центра научного проектирования Управления по научной работе РГГУ.

E-mail: mnoh@inbox.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6407-4514>

Ссылка на статью: Манохин А. А. Собор 1490 года как основа конструирования «ереси жидовствующих» // Христианское чтение. 2021. № 4. С. 412–430.

Финансирование: Работа выполнена при финансовой поддержке Российского научного фонда (проект № 20-18-00218).

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 4

2021

Alexandr A. Manokhin

The Council of 1490 as the Basis of the Construction of the “Heresy of the Judaizers”

UDC 271.2-87:94(47)

DOI 10.47132/1814-5574_2021_4_412

Abstract: The heresy of the “Judaizers” constantly attracted the attention of scholars. However, there is still no single view of the essence of the heresy. In this work, on the basis of texts studied for a long time, an attempt is made to explain the significant discrepancies in historiography. First of all, the earliest texts related to heresy are considered – the Epistles of Gennady (Gonzov), Archbishop of Novgorod, as well as the Council judgment of 1490 and the Teaching of Metropolitan Zosima of Moscow and All Russia. Substantial analysis, coupled with a collation of the texts of the Epistles of Bishop Prokhor of Sarai and the former Archbishop Joasaph (Obolensky), allows us to conclude that there is a “proto-literature”, a common source of these Epistles. Both substantively and codicologically, these Epistles of Archbishop Gennady do not overlap with the Epistle of Bishop Niphont of Suzdal. The Epistle of Archbishop Gennady of Novgorod to Metropolitan Zosima reinforces substantive contradictions. There are two indications of different sources of heresy: an anonymous Jew from the retinue of Mikhail Olelkovich and Fyodor Kuritsyn, who returned from Hungary. At the same time, Fyodor himself is accused not of “Jewish wisdom” at all, but of “grieving” for heretics before the Grand Duke. The key testimony of Archbishop Gennady about heresy is in the last Epistle – to the Council of Bishops. In it Archbishop Gennady asks to jointly condemn all the heretics indicated by him and the persons protecting them. The Council of 1490 fulfills this request. Thus, there is a mixture of at least five different groups – “Judaizers”, blasphemers, “co-servants”, “pechalniki” and the “strigolnik” Zakhar.

Keywords: Gennady (Gonzov) Archbishop of Novgorod and Pskov, “the Heresy of the Judaizers”, the Council of 1490, Zosima Metropolitan of Moscow and all Russia, construction of heresy, judaizers, iconoclasm, oath of fealty, chronology, text collation.

About the author: **Alexandr Alexandrovich Manokhin**

PhD, Research Assistant of the Center for Scientific project planning at the Department of Academic Affairs of the Russian State University for Humanities.

E-mail: mnoh@inbox.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6407-4514>

Article link: Manokhin A. A. The Council of 1490 as the Basis of the Construction of the “Heresy of the Judaizers”. *Khristianskoye Chteniye*, 2021, no. 4, pp. 412–430.

Financing: The article was prepared with the support of a grant from the Russian Science Foundation (project no. 20-18-00218).

В предшествующих исследованиях по «ереси жидовствующих» были проанализированы и опубликованы источники, касающиеся ереси и реакции на нее представителей руководства Церкви [Казакова, Лурье, 1955]; (Источники, 1955, 256–527). Последней по времени является книга А. И. Алексева, где проделан подробный разбор огромного массива литературы [Алексеев А. И., 2012, 215–251]. Исследователь предлагает прямое прочтение показаний архиеп. Геннадия и особенно «Просветителя» прп. Иосифа Волоцкого: на Руси, по мнению А. И. Алексева, имело место распространение иудаизма (прозелитизм). На данный момент эта концепция развивается Моше Таубе [Таубе, 2016].

Критика этой концепции ведется по трем направлениям.

Первое направление — критика «концепции прозелитизма» и поддержка интерпретации «ереси иудейская мудрствующих» как формы «иудаизантизма», сопровождавшегося контактами с иудейскими общинами украинско-белорусских земель во 2-й пол. XV в. Наиболее емко эта идея изложена М. В. Дмитриевым [Дмитриев, 2016]. Он отметил, что возможность иудейского прозелитизма еще не заменяет собой конкретные его примеры, а приводит примеры из XIX в. некорректно [Дмитриев, 2016, 113]. Соответственно, М. В. Дмитриевым был предложен термин, разработанный на западном материале, — «иудаизантизм». «Иудаизанты» склонялись в пользу большего вероучительного авторитета Ветхого Завета, интерес к иудаизму здесь вторичен. А главное, такой взгляд не противоречит характеристике движения как гуманистического [Дмитриев, 2016, 114].

Однако эта концепция исходит из мысли А. И. Соболевского о том, что все переводные с еврейского книги во 2-й пол. XV в. автоматически становились репертуаром чтения еретиков («литература жидовствующих») [Соболевский, 1903, 396–428]. «Иудаизантами» могло быть духовенство Киевской митрополии. Для связи с Новгородом или Москвой недостаточно данных, и особенно — кодикологических.

К этому направлению принадлежит В. В. Мильков [Мильков, 2016]. А. Е. Мусин также находится в этой концепции. Он подчеркивает недостоверность сведений прп. Иосифа Волоцкого об уклонении еретиков в настоящий иудаизм, в том числе и на основании позднего вступления (не ранее 1502 г.) прп. Иосифа Волоцкого в борьбу с ересью, показанную А. И. Алексеевым [Мусин, 2013, 104–113].

Между тем следование в русле данной концепции приводит к весьма неожиданным результатам. А. И. Грищенко занимается исследованием Правленого Пятикнижия [Грищенко, 2018а; Грищенко, 2018б]. Один из точно датированных списков (12 сентября 1493 г.) находится в собрании Иосифо-Волоколамского монастыря — НИОР РГБ. Ф. 113. № 8 [Грищенко, 2018а, 19–21]. Далее, Правленое Пятикнижие — один из источников Геннадиевской библии и «Просветителя» прп. Иосифа Волоцкого [Грищенко, 2018а, 15, 48–49]. Получается, что «литературой жидовствующих» пользовались... обличители ереси! Это привело к уклону исследователя из этого направления к «скептикам», с указанием на А. А. Казакова [Грищенко, 2020, 69. Примеч. 2]. Уместно напомнить, что несомненно относящийся к «литературе жидовствующих» «Шестокрыл», по словам самого архиеп. Геннадия (Гонзова), вовсе не является еретической книгой, а является пособием по астрономии (Источники, 1955, 311).

Второе направление — отрицание роли «иудейского фактора» в происхождении действительно существовавшей ереси. Фактически это развитие концепции Я. С. Лурье о еретическом движении как движении в первую очередь гуманистическом. Кроме того, авторы придерживаются идеи о новгородско-московском противостоянии как корне обвинений в ереси. В этом плане имеется последняя переработка монографии А. Ю. Григоренко [Григоренко, 2017].

В русле этого направления идут несколько статей А. А. Казакова [Казаков, 2017; Казаков, 2018; Казаков, 2019].

Третье направление, самое молодое, — отрицание существования ереси как таковой. В защиту этой концепции имеются работы В. Я. Петрухина [Петрухин, Белова, 2008; Петрухин, 2015] и крупная статья М. В. Печникова в двух частях [Печников, 2018; Печников, 2020]. На работу В. Я. Петрухина А. И. Алексеев дал ответ [Алексеев А. И., 2017].

Наибольшего успеха в приближении к раскрытию сущности новгородского явления, квалифицированного архиеп. Геннадием (Гонзовым) как ересь, достиг М. В. Печников. Это стало возможным в первую очередь благодаря отказу от привлечения более поздней «Книги на еретиков» и отдельных посланий прп. Иосифа Волоцкого — как написанных позже Собора 1490 г., осудившего еретиков [Печников, 2018, 183–184]. Упор в статье сделан на новгородско-московском противостоянии и собственно ходе следствия — посему на периферии внимания остался вопрос о достоверности еретических обвинений. Исследователь успешно продемонстрировал богатый спектр искажений, допущенных прп. Иосифом Волоцким [Печников, 2020, 203–217].

Направлению, полностью отрицающему достоверность еретических обвинений, однако, не удастся объяснить сам факт написания тенденциозной «Книги на новгородских еретиков», а главное, принятия этой книги в среде, в том числе, противников прп. Иосифа Волоцкого. Кроме того, исследователям прекрасно известны судебные процессы, где обвинения в ереси были вторичны политическим и культурным обвинениям. Речь о делах прп. Максима Грека и Вассиана Патрикеева. Однако эти процессы не породили активную дискуссию, напротив, они стали ее завершением.

Суммируя всю указанную литературу, необходимо констатировать следующее:

- 1) Остается нерешенным вопрос о том, что же такое «ересь жидовская мудрствующих». Все исследователи, так или иначе, предполагали относительное единство данного явления — реального или вымышленного. Это характерно даже для столь сильно расходящихся в мнениях ученых, как Я. С. Лурье и А. И. Алексеев (Источники, 1955, 382); [Алексеев А. И., 2012, 223]. Оба автора указывают на единство обвинений архиеп. Геннадия и Собора 1490 г.;
- 2) Всем исследователям, за исключением М. В. Печникова, не свойствен хронологический подход к перечислению обвинений. В результате более новые свидетельства о ереси (внешнее занесение, субототворение) удревняются, а более древние (жидовское мудрование) омолаживаются;
- 3) Недостаточное внимание уделено Соборному приговору 1490 г. даже Я. Р. Холетт, которая верно отмечала важность именно соборного осуждения ереси;
- 4) Исследователям катастрофически не хватает источниковедческого базиса: датировки списков произведений, выстраивания стеммы редакций и групп, — их в первую очередь интересует содержание. А между тем произведения (не только «Просветитель», но и «Лаодикийское послание») могли существенно менять свое содержание в более поздних списках под пером последователей прп. Иосифа Волоцкого/Фёдора Курицына, обрстая «конвоем». В этом плане из массива литературы резко выделяются работы Я. С. Лурье и А. И. Алексеева (а также А. И. Плигузова по «Книге на еретиков»). Здесь же работы А. И. Грищенко по Правленому Пятикнижию — но они показывают, что «литературой жидовствующих» пользуются не «жидовствующие», а их обличители.

Это заставляет вновь обратиться к известным источникам по ереси. При этом за основу берутся четыре принципа критики сведений источников:

- 1) **Хронологический.** Более достоверны свидетельства о ереси более ранние [Григоренко, 1999, 34], в то время как свидетельства поздние могут воспроизводить прежние ошибки и сознательно исказить факты;
- 2) **Полномочный.** Более достоверны свидетельства о ереси, принадлежащие Геннадию (Гонзову) как архиепископу Новгородскому, имевшему все полномочия для розыска еретиков — и максимально точного определения их воззрений. Менее достоверны сведения прп. Иосифа Волоцкого, который иерархом не был и соответствующими полномочиями не обладал. Далее, исходя из этого принципа, центральным источником по ереси необходимо считать Соборный приговор 1490 г.: именно церковный Собор является наиболее полномочным органом по решению антиеретических вопросов;
- 3) **Принцип стабильности.** Более достоверны свидетельства о ереси, сохраняющие свое наполнение вне зависимости от первых двух принципов

(неизменные во времени и происходящие от архиеп. Геннадия, Собора и прп. Иосифа Волоцкого). Менее достоверны те свидетельства, что изменяют свое содержание или отсутствуют на каком-то этапе у какого-то из авторов;

- 4) **Принцип не-книжности.** Этот принцип тесно связан с предыдущим. Более достоверны свидетельства, которые опираются на практические вещи, творимые еретиками, и менее достоверны те, что выведены «по аналогии» с применением тех или иных антиеретических текстов (как древних, так и новых).

Эти принципы позволят выявить **эволюцию взглядов обвинителей** на содержание ереси и решить, таким образом, вопрос о достоверности сведений источников.

Послание Прохору, епископу Сарскому

Первым посланием, в котором упоминаются еретики, является Послание Геннадия (Гонзова), архиепископа Новгородского, епископу Прохору Сарскому (Источники, 1955, 309–312; РФА, 1987, 254–258). В самом послании нет точной даты, но исследователи уверенно датируют его 1487 г. Содержанию Посланий архиеп. Геннадия (Гонзова) была посвящена специальная статья Я. Р. Хоуллетт [Хоуллетт, 1993]. Тем не менее, необходимо кратко остановиться на основных моментах обвинений архиеп. Геннадия. Что мы узнаём о ереси из Послания еп. Прохору?

- 1) Архиеп. Геннадий Новгородский просит помощи у еп. Прохора Сарского в борьбе с еретиками, которые возносят хулу на Иисуса Христа и обесчестили образ Богородицы;
- 2) Эти еретики указаны как «жидовская мудрствующие»;
- 3) Еретики скрывают свои идеи и клянутся, что православны. На этом основании архиеп. Геннадий обвиняет их в мессалианстве. (О канонических источниках цитат архиеп. Геннадия имеется специальная статья [Цветков, 2003]);
- 4) Далее приведено доказательство: покаяние попа Наума с некими «тетрадами», где имеется запись измененных псалмов;
- 5) Архиеп. Геннадий специально отмечает, что без этого покаяния трудно узнать о ереси — из-за клятв еретиков в православии: «*И толко бы поп Наум не положил покаания, да и в христианство опять не захотел, ино как бы мощно уведати по их клятве, как они отметаються своих велений?*» (Источники, 1955, 310);
- 6) Еретики прельщают людей «жидовским десятословием» (десять ветхозаветных заповедей), полагая это благочестием;
- 7) Эта ересь широко распространена, так как еретики ставили других еретиков в клирики;
- 8) Еретики завлекают только неукрепленных в вере путем легкого прощения грехов;
- 9) Вторая половина текста посвящена разбору иудейского трактата «Шестокрыл» и вопросу о разных летоисчислениях. Архиеп. Геннадий отрицает верность подобных расчетов точной даты конца света.

В Послании еп. Прохору Сарскому большое место уделено «Шестокрылу», несомненно, иудейскому трактату. Если архиеп. Геннадий изначально был настроен на еретичество новгородцев самих по себе [Печников, 2018, 239–240], зачем было привлекать — и тем более подробно опровергать — столь редкую книгу? Кроме того, идея о конце света в 7000 г. от Сотворения мира (1 сентября 1492 г.) была распространена отнюдь не только в Новгороде.

Однако в этом же послании есть моменты, которые противоречат и обратной идее «иудейского прозелитизма». Еретики, во-первых, скрывают свою ересь, во-вторых, легко отпускают грехи.

В следующем по времени Послании, к еп. Нифонту Суздальскому, января 1488 г. (Источники, 1955, 312–313), архиеп. Геннадий (Гонзов) просит адресата прочесть Послание еп. Прохору Сарскому, отправленное и митр. Геронтию. Копия Послания еп.

Нифонту отправлена и еп. Филофею Пермскому. Здесь архиеп. Геннадий выдвигает против еретиков совсем другие обвинения:

- 1) Еретики привязывают кресты к лапам ворон;
- 2) Отрезали руку и ногу у иконы Спаса на Ильине улице, назвали это «Обрезанием»;
- 3) Поп и дьякон с р. Оять дали христианину нательный крест с непотребными изображениями, отчего тот умер.

Конечно, для вырезания непотребств никакого «мудрования», тем паче «жидовского», не требуется. Возникает вопрос: какое отношение эти кощунники имеют к попу Науму и лицам, исправлявшим Псалтырь «по-жидовски»? Почему кощунства не были описаны в более раннем послании? Если борьба с ересью так важна, то почему текст про попа Наума не продублирован? Кощунства явно говорят о невысоком образовании еретиков, в то время как показание попа Наума, наоборот, демонстрирует книжность «жидовствующих». Не кроется ли за этим **разница** между этими еретиками, несмотря на то что архиеп. Геннадий определяет только «жидовская мудрствующих»? Назовем лиц, занимающихся подобными суевериями, «кощунствующими».

Епископы Нифонт Суздальский и Филофей Пермский обращаются к высшему начальству — мы имеем ответы Ивана III и митр. Геронтия от февраля 1488 г. В качестве обвинений здесь фигурируют хулы на Христа и Богородицу (общие), возвеличивание «жидовской веры», а между ними — конкретное обвинение в поругании икон. Однако, как указывалось и ранее в литературе, наказанию подверглись не все еретики [Алексеев А. И., 2012, 259]. Не был наказан именно тот человек (Гридя Борисоглебский), на которого были показания только попа Наума.

Общий источник Посланий еп. Прохору и архиеп. Иоасафу

На следующем по времени тексте, Послании Иоасафу (Оболенскому), бывшему архиепископу Ростовскому и Ярославскому, необходимо остановиться особо. Дело в том, что в этом послании много совпадений с Посланием еп. Прохору Сарскому. Текст приводится по изданию в «Антифеодалных еретических движениях...» (Источники, 1955, 309–312).

Послание еп. Прохору Сарскому	Послание архиеп. Иоасафу (Оболенскому)
С. 309–310 (текст перед совпадением): Споборствуяй по Христе Бозе и Пречистые его Матере честнаго Ея образа в помощь христомименитому православному христианину на еже хулоу возносящихся на Господа нашего Иисуса Христа и обезчестивших образ Пречистыя Владычица наша Богородица...	С. 316 (текст перед совпадением): ...послали мене на архиепископию Великаго Новгорода и Пьскова, не по моему достоинству, еже не ослушати ми ся было своего господина и отца Геронтия митрополита всея Руси. И обретох здесь...
...новгородских еретиков жидовскаа мудрствующих. Покрыты же суть онех еретик клятвеною укоризною, маркианския глаголю и месалианския. Сии бо, егда въпрашаеми, о своих велений отметници бывають, и безстудно и усрьдно кленутся, и проклинають вся тако мудрствующаа или мудрствовавших и ротятся без страха, яко таковаа повеления ненавидящим	
С. 310: Сии главы о маркианех в Правилех у себя изнайдешь	С. 316: Сии главы в Правилех у себе изнайдешь
Да что есми послал грамоту , да и подлинник к митрополиту, что Наум поп сказывал, да и тетради, по чему они молились по-жидовски, и тамо ты узришь всё, что ся как чинило, и как ли превращены псалмы на их обычай	С. 316 (продолжение предыдущей фразы): а то ми накрепко высказал их товарищ поп Наум. Да и псалмы ко мне принес, по чему они себе правили по-жидовски. И те яз псалмы послал к митрополиту же с подлинником

<p><i>С. 310 (текст перед совпадением, продолжение предыдущего текста):</i> И толко бы поп Наум не положил покаания, да и в христианство опять не захотел, ино бы как мощно уведати по их клятве, как они отметаються своих веле-ний?</p>	<p><i>С. 316 (текст перед совпадением):</i> И попы их завтракав и пив до обеда, обедню служат.</p>
<p><i>С. 310:</i> Да что недостойно служить божественую литургию, а то явлено в 12 главе тех же ересей. А что они кленутся без страха, а то в 19 главе тех же ересей месалианских явлено</p>	<p><i>С. 316:</i> А что они кленутся без страха, а то в 19 главе тех же ересей месалианских явлено. А что недостойно служить божественую литургию, а то явлено в 12 главе тех же ересей. <i>(Перестановка предложений.)</i></p>
<p><i>С. 310:</i> Да что есть ересей месалианских, то все они мудрствуют, толко то жидовским десясословием людей прельщают, яко благочестующе мнятся.</p>	<p><i>(Предложение отсутствует.)</i></p>
<p><i>С. 310 и 316–317:</i> Да та прелесь здесе распрострелася, не токмо в градах, но и по селом. А все то от попов, которые еретики ставили в попы. Да егда будут где православных, и они таковых же себе являют. Аще ли видят кого от простых, и они готова себе имеют на лов (с. 317: «на лов имеют»). Да того ради и в попы (с. 317: добавлено «ся») ставят, чтобы кого как мощно в свою ересь привлещи (с. 317: «привести»), занеже уже дети духовныя имут держати. И кто будет верою огражен и в православии христианства крепок, и они того таяться, а ему таковы ся и являют. Аще ли кто слаб и леностен, и удобь к греховному игу преклоняем, сего они, яко слаба, отступника вере покажут и принимают его в свою ересь. А что он съгрешил, или блуд, или прелюбодейство, или иные грехи сътворил, то удобь прощают, церковным каноном не последующе. Аще ли пак кто от православных во обличение всхоцет стати на них про их ереси, они отгметници бывають своих ересей, да и проклинають всех тако творящих, да и ротятся без страха, а сами то творят, да и греха себе в той клятве не ставят.</p>	
<p><i>С. 310:</i> Ино как же их можно дойти, аще не Христос Бог свободит от тое ереси молитвами Пречистыя Его Матере, и грозю и обыском великого князя да и подвигом господина отца нашего Геронтия митрополита всея Руси, да и вашего боголюбья потщанием</p>	<p><i>С. 317:</i> Ино как же их можно было дойти, аще бы князь великий не приказал своим бояром со мною, своим богомолцем, того обыскати.</p>
<p>Общая цитата из Книги Еноха приводилась А. И. Алексеевым [Алексеев А. И., 2012, 262].</p>	
<p><i>С. 310:</i> А что числе поставлены в Шестокрыле 276 девятнадесятиц</p>	<p><i>С. 318:</i> Да и Шестокрыл есми учил того для, и обретох в нем ересь: числа поставлены — от Адама 200 и 70 и 6 девятнадесятиц. Ныне идеть шестаа девятнадесятица по чему жидова лета чтут</p>
<p><i>С. 311 и 318:</i> Ино то учинили на прелесь христианскую — хотят рещи: лета христианскаго летописца съкратишась, а наша пребывають. А то хотят ту прелесь явити как изойдет наша пасхалиа, занеже и аз испытно его (с. 318: «Шестокрыл») прошел, да и написано у меня. Ино те числе, что поставлены, 276 девятнадесятиц лет будет 5228. И потому ино у них ещё пришествия Христова несть, ино то они ждуть антихриста. Ино то прелесь великая!</p>	
<p><i>С. 311 и 318:</i> А яз нашел в писании, что который царь по котором был и колко которой царь жил, тако же которой патриарх по котором был в Иерусалиме, или папа в Риме которой по котором был, да и колко кто лет жил, а пишет их епископы, а не патриархы. Ино написано сице: мирских лет 5000 и шестсот и 21, а от божественнаго воплощения лет 121, римский епископ 9 Угиин лет 4, а Ерусалиму епископ 14 Иосиф лет 2, таче Иерусалиму же епископ 15 Июда, то были крещены от иудей при том Июде Андреяном, конечное и последнее пленение градное и жидовское бысть. Да посем первый епископ Марко лет 8 был от язык необрезающихся. Ино там писано 5000 лет и 6 сот и 21 в неже лето и пленение их бысть посленее. И оттоле</p>	

до сех мест 400 лет да 1000 в гнѣе Божи пребывають. Да ещѣ к тому безстыдствуют, разврацающе наше православие, яко же о них писано: ни сами входяще ни хотящих вните оставляюще. Да что которые лета украли у нас (с. 318 — «у нас украли») еретици жидовскими числы, и в те лета которые цари и папы и патриархи писаны по именом, и то тех где вмещати?	
С. 311 (<i>цитата иная</i>): А Богословцу Григорию изъясняющу, да и в Зерцале мужу мудру повинуюся, на того же Григория свидетельство приводящу: егда наполнится горный мир, тогда ожидай скончания [Алексеев А. И., 2012, 263]	С. 318–319: Ино надобе о том подвиг велик держати. <...> И паки покаяюся, рече, Григорию Богослову глаголющу: егда горный мир наплънится, тогда ожидай скончания
С. 311 (<i>эта цитата перед предыдущей</i>) и с. 319: А что Шестокрыл они собе изучив да тем прельщают христианство, мня яко же с небеси знамение сводят, ино не по их съставления бысть! Шестокрыл бо взят от астрономии яко капля от моря [Алексеев А. И., 2012, 263]. А то звездозаконное дано бысть Сифу третьему сыну Адамову. Да потом Енох праведный исписал дни и часы и лета, и потом Ной последнему роду предаде. Авраам в Египет шед (с. 319: «вшед») египтяна учил землемера да и рочзет земный. Да потом и жидова от них тому навькли.	
С. 311: А во всяком языке то есть, а христианстии учителя тому были велми горазди...	С. 319: Егда же Филадельф Птолемей, по Александре Макидонстем, над Египтом царствова, сей посла ко Азарии, иже тогда в жидовстей стране пръвосвященнику...

Из первого же приводимого примера, где совпадение начинается с середины предложения, ясно видно, что эти послания находятся в тесной текстологической связи. Огромный совпадающий кусок про механизм распространения ересей окончательно убеждает в том, что послания имели общий источник. В Послании архиеп. Иоасафу цитата из книги Еноха немного длиннее, а цитата из св. Григория Богослова обрамлена иными, хоть и похожими словами. Это означает, что Послание еп. Прохору не было непосредственным источником Послания архиеп. Иоасафу. Кроме того, тексты перемешаны: в Послании еп. Прохору цитата из Еноха помещена почти в самом конце (Источники, 1955, 310–311), в то время как в Послании архиеп. Иоасафу она разделяет сведения про «Шестокрыл» (Источники, 1955, 318).

Отсюда следует важный вывод — архиеп. Геннадий Новгородский имел нечто вроде «протограммы», из которой скомпилировал два конкретных послания разным иерархам. Этот вывод тем более важен, что в рукописной традиции антиеретические Послания архиеп. Геннадия вовсе не составляют единого блока. Послание архиеп. Иоасафу известно лишь в одном списке — НИОР РГБ. Ф. 304/1 (основное собрание Свято-Троицкой Сергиевой Лавры) № 730 (Источники, 1955, 315). В этой рукописи нет Посланий епп. Прохору Сарскому и Нифонту Суздальскому (Источники, 1955, 309, 312). При этом Послание еп. Нифонту также сохранилось лишь в одной рукописи, в которой нет двух других Посланий — еп. Прохору Сарскому и архиеп. Иоасафу (Оболенскому).

Последнее разночтение из указанных в таблице весьма важно для дальнейшей истории — это свидетельство о знакомстве архиеп. Геннадия (Гонзова) со сведениями о разных переводах Ветхого Завета. В начале изложены очень точные сведения о переводе Септуагинты — «перевода 70 толковников», который, согласно Посланию архиеп. Геннадия архиеп. Иоасафу, был сделан при Птолемее II Филадельфе в 301 г. до Р. Х. на о. Фарос близ Александрии. После же распятия Христа были еще три перевода (Акилы, Симмаха и Феодотиона), выполненные еретиками, обратившимися в иудаизм. К этим-то переводам и отнес архиеп. Геннадий (Гонзов) тексты, данные ему попом Наумом. Владыка Геннадий пользовался Толковой Псалтырью с толкованиями, собранными Никитой, митрополитом Ираклийским [Алексеев А. А., 1988, 188].

Современные исследования показали справедливость выводов архиеп. Геннадия (Гонзова) — «жидовствующие» действительно обладали текстами Ветхого Завета

иного перевода, чем Септуагинта. В науке эти тексты получили название «Правленого Пятикнижия» [Грищенко, 2018а, 140–143].

Кроме того, в Послании архиеп. Иоасафу упоминаются книги, которые есть у еретиков [Казакова, Лурье, 1955, 137–145]; (Источники, 1955, 320); [Печников, 2020, 154–160]. Названия эти даны отнюдь не в случайном порядке. Первые наименования явно антиеретические. Далее в Послании архиеп. Иоасафу указаны библейские ветхозаветные книги. Потом упоминается «Менандр» — фрагмент античного наследия. Эта книга, как и следующая за ней «Премудрость Иисуса сына Сирахова», — назидательная.

Затем следует «Логика» [Казакова, Лурье, 1955, 144]. Перечень книг вполне православен. Это прямо подтверждается контекстом перечня: архиеп. Геннадий (Гонзов) спрашивает у адресата (архиеп. Иоасафа), есть ли эти книги в монастырях — Кирилло-Белозерском, Ферапонтовом и Спасо-Каменном. Таким образом, это должны быть книги, распространенные в монастырской культуре. Нет здесь и «Шестокрыла», определяемого новгородским архиепископом как источник еретического еврейского летоисчисления — книги, которая у еретиков, несомненно, должна быть. За «Логикой» следует св. Дионисий Ареопагит — это книга «Ареопагитики», одно из масштабных богословских сочинений. Перед ним под «Логикой» должно подразумеваться собрание сочинений прп. Иоанна Дамаскина — другое известное фундаментальное богословское произведение, на что ранее указывалось исследователями [Григоренко, 1990, 326–327; Алексеев А. И., 2012, 481–482; Казаков, 2018, 80. Примеч. 12].

«Книжная» тема в Послании архиеп. Иоасафу еще более развита, чем в Послании еп. Прохору. Нашлось опровержение и на исправление Псалтыри. Однако обращает на себя внимание полное отсутствие обвинений из Послания еп. Нифонту. Обвинения в кощунствах и книжные обвинения **не пересекаются** в текстах архиеп. Геннадия. При этом владыка Геннадий вполне мог это сделать: тексты Посланий еп. Прохору (1487) и архиеп. Иоасафу (февраль 1489) не просто повторяются — у них общий источник, а Послание еп. Нифонту (январь 1488) написано между ними. Подобная расстановка служит подтверждением сделанного ранее предположения: перед нами **два** разных, не пересекающихся течения. «Жидовская мудрствующие» — лица книжные (получившие не менее книжное опровержение своих взглядов), и «кощунствующие» — лица, напротив, необразованные.

Летоисчисления

Главное конкретное обвинение со стороны архиеп. Геннадия (Гонзова) в «жидовскому мудровании» из Посланий еп. Прохору Сарскому и архиеп. Иоасафу (Оболенскому) — использование еврейского летоисчисления. Что касается вопроса о летоисчислениях, то архиеп. Геннадий (Гонзов) обратился за помощью к ученому греку — Дмитрию «Старому» Траханиоту (Плигузов, Тихонюк, 1988). Тот в ответ написал, что все эти хронологические выкладки о времени конца света есть ложь («ино то лжа есть») (Плигузов, Тихонюк, 1988, 74). Православный не ведает дня и часа, когда конец наступит. Этот текст не вошел в корпус источников по «ереси жидовствующим», опубликованных в «Антифеодалных еретических движениях». Действительно, в Послании Дмитрия Траханиота ничего не сказано про еретиков — нет ни самого термина, ни определения «жидовскаа мудрствующие», ни каких бы то ни было имен. Дело в том, что Послание Дмитрия Траханиота может быть написано **раньше** антиеретической кампании — в 1486 г., на что обратила внимание Я. Р. Хоуллетт [Хоуллетт, 1993, 69. Примеч. 99]. Отметим этот важный момент — послание сохранилось в текстах списков, где есть именно антиеретические сочинения.

В тесной связи с этим посланием идет маленький отрывок, опубликованный в «Антифеодалных еретических движениях», занимающий лишь часть печатной страницы (Источники, 1955, 388–391). Там он был атрибутирован архиеп. Геннадию (Гонзову), так как имеет пересечения с Посланиями еп. Прохору и архиеп. Иоасафу. А. И. Алексеев подверг сомнению этот вывод, приводя параллельные чтения,

как из Посланий архиеп. Геннадия, так и из Послания Дмитрия Траханиота [Алексеев А. И., 2012, 263, 265–266]. Соответственно, он атрибутировал отрывок Дмитрию Траханиоту.

Однако приведенные исследователем сопоставления не позволяют сделать столь однозначный вывод. Во-первых, между написанием «Отрывка» (позже 1 сентября 1492) и Посланием архиеп. Геннадия архиеп. Иоасафу (февраль 1489) прошло не менее трех лет. За это время произошло два важнейших события: еретики были осуждены на Соборе 1490 г., а 7001 год (с 1 сентября 1492) наступил без Второго пришествия. Таким образом, вероятно **эволюция** взглядов архиеп. Геннадия на календарный вопрос. Во-вторых, Послание Дмитрия Траханиота, как указано выше, могло быть написано ранее всех посланий архиеп. Геннадия — но он все еще сомневался в календарных расчетах. В-третьих, Дмитрий Траханиот, как указано выше, безразличен к вопросу о еретиках, в то время как в отрывке имеется совпадающая цитата с Посланием архиеп. Иоасафу, где упоминается о смерти еретика протопопа Алексея. В-четвертых, совпадение цитаты из книги Еноха — в отрывке она самая короткая, короче, чем в Послании архиеп. Иоасафу, свидетельствует о вполне вероятном знакомстве автора отрывка с этим текстом. Тем не менее это не отменяет явной идейной связи с Посланием Дмитрия Траханиота, отмеченной А. И. Алексеевым (хотя текстуальных пересечений нет — и это пятый аргумент против атрибуции отрывка ученому греку). Отсюда можно предполагать, что наиболее вероятным автором отрывка является все же владыка Геннадий (Гонзов). Менее вероятным является предположение, высказанное А. И. Алексеевым, что автором «Отрывка» мог быть адресат Послания архиеп. Иоасафу — сам бывший архиеп. Иоасаф (Оболенский) [Алексеев А. И., 2012, 264].

Послание архиеп. Геннадия митрополиту Зосиме

Наконец, необходимо привлечь Послания архиеп. Геннадия Новгородского митр. Зосиме и Собору епископов (октябрь 1490) (Источники, 1955, 373–379, 379–382).

Именно здесь впервые всплывает имя Михаила Оленьковича (в издании — «Оленкович»), литовского князя. Это имя появилось в следующих предложениях:

А как есми исповедался пред Богом и пред избранными аггелы, так в том исповедании стою и теперво неподвижно. Ниже к Литвы посылаю грамоты, ни из Литвы ко мне посылают грамот, ни накы литовские ставленники служат в моей архиепископыи. А что которые литовские оканье дела прозябли в Руской земли, в Великом Новеграде, в вотчине государя великого князя, коли был в Новеграде князь Михайло Оленкович, а с ним был жидовин еретик, да от того жидовина распростерлась ересь в Ноугородцкой земли, а держали ее тайно, да потом почали урекатися въпиани (Источники, 1955, 374).

Как видно из этого абзаца, владыка Геннадий (Гонзов) перекладывает вину в возникновении ереси на внешнее — литовское — влияние. Делает он это после того, как от него потребовалось исповедание веры с целью проверки связи с Киевской митрополией — «литовские ставленники» должны быть именно оттуда. Более того, архиеп. Геннадий Новгородский здесь дает **иной** первоисточник своего знания о ереси — пьяный наговор безымянных еретиков, а не покаяние попа Наума, как в Послании еп. Прохору Сарскому. Отсюда встает вопрос, о каких именно еретиках здесь говорит архиеп. Геннадий (Гонзов). О тех, кого выдал поп Наум из Послания еп. Прохору («жидовская мудрствующи») или о тех, о ком Послание архиеп. Геннадия еп. Нифонту Суздальскому, — о страдавших суевериями? Дальнейший текст Послания митр. Зосиме указывает на вторую категорию — так как именно с ними в Послании еп. Нифонту Геннадий призывал бороться, на них была реакция от митр. Геронтия и Ивана III и они наказывались присланными великим князем боярами Яковом и Юрием Захарьевичами, по Посланию архиеп. Иоасафу и другим источникам [Печников, 2018, 218–220].

Это подтверждает высказанное выше предположение. Еретики распадаются мнимум на **две** плохо связанные друг с другом группы:

«Жидовствующие»	«Кошунствующие»
Исправляли Псалтырь (вероятно, и другие книги) по-еврейски, использовали «Шестокрыл»	Ломали иконы, давали обереги, привязывали кресты к воронам
Книжное образование	Суеверность
Источник сведений — покаяние попа Наума	Источник сведений — пьяные наговоры безымянных лиц

Борьбу архиеп. Геннадий (Гонзов) повел именно со второй категорией еретиков. Однако сам владыка Геннадий сознательно **смешал** обе категории, указав первоначально анонимного еврея из свиты Михаила Олельковича. Подобный прием понятен: откуда в Новгородской земле «кошунствующие»? Конечно, это «литовские окаянные дела», а не нерадивость самого архиеп. Геннадия или его предшественников, новгородских архиепископов. А суеверность была весьма широко распространена — как мы убедились на материале Послания Дмитрия Траханиота, и сам владыка Геннадий не был уверен до конца, как реагировать на расчеты о конце света. Если бы архиеп. Геннадий точно знал, что точная дата конца света — ложь, он не стал бы «испытно проходить» «Шестокрыл».

В Послании митр. Зосиме вскрылось и еще одно событие: некоторые еретики переехали в Москву и не получили там должного наказания. *«И которые еретики здесь были покаались, да и действия свои писали сами на себя своими руками, и ты, послышав то, что на Москве живут еретики во слабе, да и в церковь и в олтарь ходили невозбранно»* (Источники, 1955, 375). В связи с ними впервые возникает конкретная мера наказания, с указанием на «божественные правила»: *«Аще кто смутит церковь во время божественны литургия, главной казни повинен ест»* (Источники, 1955, 375). Смертная казнь, как видно, предполагается за кошунства во время литургии. Более того, Новгородский архиепископ приводит правила из Кормчей книги, указывая, что извержению из сана подлежат все лица, служившие с еретиками. Как верно отмечает А. И. Алексеев, эта аргументация и помогла архиеп. Геннадию обосновать идею о соборном осуждении еретиков [Алексеев А. И., 2012, 268–269]. Еще раз необходимо отметить, что речь идет именно о кошунствах — про исправление книг «по-жидовски» и какие-то тетрадки ничего в тексте не сказано. Единственная косвенно связующая ниточка — фраза *«Ино те еретице все то действовали, да не токмо то, но и хулу на Самого Христа говорили; а протранно о них, господин отец наш, в подлинники узришь»* (Источники, 1955, 376). Лиц, служивших с еретиками, можно выделить в **третью** категорию — «сослужбников». Эти лица безусловно православны, но, согласно правилам Кормчей, тоже должны быть наказаны.

Именно в связи с цитатами правил по Кормчей книге появляется новое определение — «жидовский обычай». Оно взято непосредственно из 12-го правила ап. Павла, процитированного Геннадием несколькими строками выше, что выдает его книжный характер. Примечательно, что дальше следует славословие в адрес митр. Зосимы, уже отстранившего обвиняемых в ереси лиц от службы (Источники, 1955, 376).

В следующем абзаце фигурирует «жидовская вера» и имена уже умерших еретиков. Однако важнейшие слова архиеп. Геннадия (Гонзова) следуют за ними:

«Да которые в подлинниках писаны, тех бы всех проклятию предати, да и тех, къ кому они приходили в соглашение, или кто по них поруку держал, или кто у них печальник, и кто ни будет последовал их прелести...» (Источники, 1955, 376).

Здесь виден призыв к **совместному** осуждению всех еретиков подряд.

После призывов к наказанию еретиков архиеп. Геннадий (Гонзов) пишет еще об одном важном персонаже — Фёдоре Курицыне. Его имя возникает в таких строках:

Того ради есми тебе, своему господину отцу воспомянул, еже сам не веси: что бы им была от нашего молчания полза? Ино им того нет: грешник однако в безаконии своем умрет, а кровь его от руки нашеа взыщется. А писано им сице: «Аще кто избрет отца

потаковника, оба вечную муку наследуют»; толко же мы въспомянем, а однаво грешник обратится от пути своего злаго и примется за благуя жизнь (понеже «Бог хочет всех человек спасти и в разум истинный прийти»), ино пастырем сугуба мзда <...> А то се, господине, сстала та беда с тех мест, как Курицын из Угорские земли приехал, до отселе еретици съезжали на Москву <...> да он-то у них и печалник, а о государственной чести попечения не имеет (Источники, 1955, 377).

Здесь указана другая мотивация для осуждения еретиков: не осудивший их «отец» (духовный), «потаковник», также попадет в ад. Именно таким «потаковником» и защитником еретиков выступает Фёдор Курицын. Как видно, архиеп. Геннадий (Гонзов) вводит **четвёртую** категорию еретиков, близкую «сослужбникам» — «потакающих». Их главой он называет Курицына, первоисточник ереси — известная архиеп. Геннадию поездка Курицына в Венгрию. Между «кошунствующими» и Фёдором Курицыным связь — лишь как между обижаемыми и защитником. Из этого текста **вовсе не следует**, что Фёдор Курицын разделял хотя бы одно еретическое заблуждение — «жидовствующих» из Послания еп. Прохору нет по-прежнему, о том, что Курицын сам плясал в церкви, не сказано. Отсюда следует, что «кошунствующие» могли и не сообщать Курицыну о своих нетрадиционных взглядах, а он, являясь высоким придворным лицом, был их обычным «патроном», что было и остается нормальной практикой. С другой стороны, даже если великокняжеский дьяк Фёдор Курицын и знал о кошунствах, то все равно мог оказывать покровительство еретикам — но из соображений милосердия или недооценки их вредности, а не из-за разделения их взглядов.

После фразы о Фёдоре Курицыне Послание архиеп. Геннадия митр. Зосиме резко сворачивает в сторону: «А ныне беда сстала земскаа да нечесть государскаа великаа: церкви старые извечные выношены из города вон, да и монастыре старые извечные переставлены» (Источники, 1955, 377). Речь идет, конечно, о реконструкции Кремля, затеянной Иваном III, и о сносе им придворного Спасского монастыря вокруг церкви Спаса на Бору. Именно здесь вновь проявляется «еврейский след»: некто новокрещенный еврей Даниил из Киева сообщил архиеп. Геннадию, что евреи над ним насмеялись: «Събака, деи, ты ся куды нарядил? Князь, деи великий на Москве церкви из града все выметал вон». Насмеялись публично — перед сыном боярским Вяткой (Источники, 1955, 377).

Необходимо обратить внимание, что о еретиках речь здесь **не идет вообще**, хотя некоторые обстоятельства позволяют увидеть намеки на Фёдора Курицына [Печников, 2020, 175]. Архиеп. Геннадий (Гонзов) пишет весьма длинный и нелепый абзац в адрес Ивана III по совершенно другому поводу — из-за переноса кладбищ и церквей из Кремля. Данное деяние постыдно в глазах иноверцев-евреев. Как же смыть этот позор?

«А толко государь наш, сын твой князь великий, того не обыщет, а тех не казнит: ино как ему с своей земли та соромота свести? Ано фрязове по своей вере какову крепость держат! Сказывал ми посол цесарев про шанского короля, как он свою очистил землю! И аз с тех речей и список к тебе послал» (Источники, 1955, 378).

Здесь и имеется отсылка на «Рассказ об инквизиции». Содержание самого рассказа коротко и ясно разложено А. И. Алексеевым [Алексеев А. И., 2012, 269–270]. Несомненно, что этот рассказ потребовался Новгородскому архиепископу в качестве примера практической организации борьбы с еретиками. Их можно карать, в том числе, и путем сожжения. Конечно, именно борьбу с еретиками надо понимать под фразой «того не обыщет, а тех не казнит». Но вопрос в том, о какой из трех категорий еретиков идет речь? Скорее всего, о «кошунствующих», о которых подробно писалось в этом Послании раньше. Попадали ли под эти меры «жидовствующие» Послания еп. Прохору и «потакающий» Фёдор Курицын? Прямых указаний на это **нет**. Кроме того, о сожжении за ересь прямо в тексте **не сказано**. Это наказание остается лишь одним из возможных. Отметим также, что эта речь косвенно свидетельствует об отнесении Ивана III в разряд «потакающих».

Наконец, в предпоследнем абзаце появляется еще один персонаж, которому дана ясная характеристика: «Да жалуюсь тебе, своему отцу, на Захара на черньца на **стригольника** (выделено мной. — А. М.)» (Источники, 1955, 378–379). Перед нами **пятая** категория, в которой пока один персонаж. Это категория стригольников, старого новгородско-псковского движения. Его суть кратко сформулирована М. В. Печниковым [Печников, 2014]. Сей Захар обвиняет самого архиеп. Геннадия в ереси. Однако в тексте Послания митр. Зосиме нет прямого обратного обвинения Захара. Напротив, архиеп. Геннадий просит у митр. Зосимы защиты от него — занимая оборонительную позицию.

Необходимо отметить также полное отсутствие, помимо «псалмов, правленных по-жидовски», вопроса о летоисчислении вообще и упоминания «Шестокрыла» в частности [Печников, 2020, 179]. Как показано выше, вопрос о летоисчислении породил не один текст — но в сообщении новому митрополиту о еретиках он даже не поднят. Вдобавок архиеп. Геннадий (Гонзов), как видно из его посланий, сам вполне обращался к «Шестокрылу», проверяя выкладки еретиков, — то есть обращение к явно ересьяческой книге со стороны иерарха, безусловно считавшего себя православным, было допустимо.

Таким образом, именно «кошунствующие» чаще всего упоминаются в Посланиях архиеп. Геннадия, именно на них удастся созвать Собор. В первую очередь, их отклонения от веры достаточно очевидны — это и позволяет определять их как «еретиков» [Хоулетт, 1993, 70]. В статье Я. Р. Хоулетт весьма ценна и классификация обвинений по текстам, связанным с архиеп. Геннадием (Гонзовым) [Хоулетт, 1993, 71–74]. Она служит достаточно наглядным доказательством отсутствия пересечений между разными группами обвиняемых в ереси. Весьма примечательно то, что в решениях Собора 1490 г. и Послании митр. Зосимы еретики не именуются «жидовствующими». Это позволяет выдвигать положение, что собственно «ересь жидовствующих», использовавших «Шестокрыл» и псалмы, правленные по-жидовски, на Соборе 1490 г. **не осуждалась вовсе**.

С другой стороны, вскрытие кошунственных практик, видимо, связано с прибытием москвича владыки Геннадия из Чудова монастыря в новоприсоединенный Новгород [Казаков, 2017]. Попытка внедрения в павшем оплоте республиканизма московских великокняжеских порядков и привела к выявлению «кошунствующих». Соответственно, политическая подоплека и предопределила поиск архиеп. Геннадием (Гонзовым) внешнего, литовского и конкретно «жидовского», источника неправославных практик. К этому необходимо присовокупить и стремление к возведению всякой новой ереси к существовавшим книжным образцам [Хоулетт, 1993, 65; Казаков, 2018, 74].

Послание архиеп. Геннадия Собору епископов

Текст начинается с одной из мыслей предыдущего Послания — митр. Зосиме — о том, что архиеп. Геннадий не даст согласия на избрание епископа Коломенского, пока не уладят дела с еретиками. Второй абзац Послания Собору епископов посвящен еретикам — но отнюдь не «жидовствующим» и не «кошунствующим», а стригольнику Захару. Здесь на нем архиеп. Геннадий остановился подробно. Очень важный момент отмечен здесь в сноске публикации: в списке, по которому осуществлено издание, — ОР РНБ. Q.XVII.15, вставлен и вычеркнут отрывок соборного приговора 1503 г. (Источники, 1955, 380. Примеч. 2). Захар не причащался три года, поскольку полагал, будто весь клир поставлен за деньги. Это и послужило основанием для архиеп. Геннадия Новгородского отнести Захара к стригольникам. В конце этого абзаца стоит прямой упрек великому князю («а чему тот стригольник великому князю» (Источники, 1955, 381)), подтверждающий указанные выше соображения из Послания митр. Зосиме: архиеп. Геннадий относил великого князя Ивана III к категории «потаковников» (Источники, 1955, 379).

Следующий короткий абзац посвящен «кошунствующему» подьячему Алексею, а за ним — обвинениям в адрес Фёдора Курицына. На него в ходе дознания донес

Самсонко. Необходимо отметить, что здесь архиеп. Геннадий упоминает о силе, примененной при допросе (Источники, 1955, 380). Благодаря показанию Самсонки очерчивается круг вхожих к Фёдору Курицыну лиц, а сам дяк назван «начальником всем тем злодеям». Однако даже из этого текста напрямую нельзя вывести, в чем именно люди, приходившие к Фёдору Курицыну, «поучались на православных». Кроме того, насильно выведенные сведения могут быть ложными [Печников, 2020, 162].

Следующее предложение, выделенное в издании абзацем, — ключевое для понимания феномена ереси. Этот текст нам ранее встречался (Источники, 1955, 376, 381). **Полужирным** выделены общие слова:

Послание архиеп. Геннадия митр. Зосиме, с. 376:	Послание архиеп. Геннадия Собору, с. 381:
Тобе, господину отцу моему, да с тобою наши братья , архиепископы и епископы, собор учинив, да тех проклятью предати, которые исчезли изъ жития сего: Алексей протопоп, да Истома, ла Ивашко Черной, что ззбежал з Зубовым, да и в жидовскую веру стали. Да которые в подлинникех писаны, тех бы всех проклятию предати,	А не собя для то яз вам, своей братии , пишу, — въспоминаю того для: православнаа бы вера изъяснилась, а митрополит бы с вами, с моею братиею, тех всех еретиков проклял,
да и тех, к кому они приходили в соглашение, или кто по них поруку дръжал, или кто о них печалник, и кто ни буди последовал их прельсти	
да и ко мне бы еси, к своему сыну, о том наказал, веля то учинити: и яз бых, твой сын, такоже тех еретиков и их единомыслеников съборне проклятию предал .	— тех бы всех отець наш митрополит, да и вы, наша братья, проклятью предали

Что видно из этого предложения? Во-первых, это второй случай (после Посланий еп. Прохору и архиеп. Иоасафу), когда тексты двух объемных предложений из двух разных посланий совпадают в середине. И совпадают они в ключевом для понимания «ереси» пассаже: архиеп. Геннадий требует **осудить всех разом** — и разнообразных еретиков, и тех, кто соприкасался с ними, и тех, кто их защищал. А различается текст в том, **кто** должен осуждать всех разом. В Послании митр. Зосиме владыка Геннадий Новгородский готов взять эту работу на себя. Но в таком случае непонятно, как это «яз бых съборне предал». «Бых предал» — плюсквамперфект, описывающий событие, бывшее ранее другого прошедшего события. Следовательно, архиеп. Геннадий (Гонзов) уже давно соборно (!) проклял всех вместе. Конечно, речь может идти о Соборе 1488 г., результатом которого были грамоты от Ивана III и митр. Геронтия. Но в любом случае непонятно, как возможно «яз съборне», то есть «я соборно».

Во-вторых, целью своей эпистолярной деятельности архиеп. Геннадий (Гонзов) называет изъяснение православной веры. В дальнейшем это будет огромным направлением его трудов. Более того, по замечанию Я. Р. Хоулетт, «Так как гетеродоксия определяется отношением к ортодоксии, то ясно, что четкое представление о ереси зависит от четких представлений о догме» [Хоулетт, 1993, 70]. Из-за неразработанности собственно православной догматики на Руси (да и отсутствия реальной необходимости ее разработки и защиты) под общую крышу «жидовского обычая» и было записано не менее пяти разных категорий лиц. Вторая половина процитированного выше предложения выдвигает и иную причину смешения разных категорий лиц в одно [Печников, 2020, 165]. В этом абзаце снова отдельно упомянут Захар и снова коротко повторены основания для осуждения «сослужбников» и «потакающих»: 10-е, 11-е, 45-е, 70-е Апостольские правила и 12-е правило ап. Павла.

Следующий абзац уподобляет «кощунствующим» иконоборцам и требует максимально жестокого наказания для них. Более того, они еще хуже прежних иконоборцев.

Необходимо отметить все то же полное отсутствие «Шестокрыла» и собственно «жидовствующих». Более того, понятие «жидовская мудрствующих» вообще нет в этом послании. Осуждаются именно «кощунствующие» за иконоборчество.

Единственный намек на реальную связь «кощунствующих» с «жидовствующими» — это писец Иван Чёрный. Однако в переписанных им рукописях нет ничего специфически еврейского (см.: [Турилов, 2009]).

Собор 1490 года

Материалы антиеретического Собора и сопутствующего ему Поучения давно опубликованы, а их содержание разобрано в последний раз подробно А. И. Алексеевым [Алексеев А. И., 2012, 271–274]. Обвинений всего 14, первые семь из них — иконоборческого плана, остальные семь — иудейского. На компилятивность обвинений указывает использование фразы «а инии от вас». То есть в Соборном приговоре прямо прописано, что каких-то воззрений придерживается только **часть** обвиняемых. Общей платформой указан «жидовский обычай», как в двух последних посланиях архиеп. Геннадия. Таким образом, Собор удовлетворяет просьбу архиеп. Геннадия осудить всех вместе: *«А вси есте чли суботу паче въскресения Христова. А инии от вас въскресенью Христову и его святому възнесенью не веруют. Ино все то чинили есте по обычаю жидовскому...»* (Источники, 1955, 383).

Именно этот текст и лежит в основе всех остальных представлений (как прп. Иосифа Волоцкого, так и ученых-историков) о единой «ереси жидовствующих». Только здесь впервые проявляются такие обвинения, как отрицание основных догматов христианства, подчеркнутое соблюдение субботы. Однако это **не те** обвинения, что выдвигались архиеп. Геннадием Новгородским в Посланиях еп. Прохору Сарскому и архиеп. Иоасафу (Оболенскому) с маркировкой «жидовские мудрования». Упоминание «отметных книг» есть только в дальнейшем Поучении митр. Зосимы [Алексеев А. И., 2012, 273]. Еще более примечательно, что в качестве «начальника ересям» здесь указан чернец Захар (Источники, 1955, 385). Именно его на Соборе и допрашивали, выведывая суть ереси. Как мы видели выше, он указан архиеп. Геннадием как стригольник, однако здесь он фигурирует как глава «кощунствующих», отрицавших поклонение иконам. Обвинения здесь излагаются отнюдь не «точно по доносам их обличителя — Геннадия» (Источники, 1955, 382); [Печников, 2020, 188].

Примечательно, что обвинения и в Приговоре, и в Поучении даны максимально абстрактно: еретики похулили все подряд. Однако четверо святых названы поименно: это Пётр, Алексей, Леонтий и Сергий, русские чудотворцы (Источники, 1955, 384). Что такого сделали еретикам именно эти четыре персонажа? Ответ кроется в формуляре «укрепленной грамоты» [Пономарёва, 2016, 72]. Именно эта четверка именно в таком порядке упоминается в это время в том разделе формуляра, который призван карать за клятвопреступление. А о том, что еретики — клятвопреступники, сказано еще в самом первом Послании, к еп. Прохору Сарскому. Таким образом, при составлении Поучения могла быть использована «укрепленная грамота».

Конструирование единой ереси

Впервые это выражение мною встречено в работе А. А. Казакова [Казаков, 2019]. А. И. Алексеев видел лишь два варианта интерпретации сведений источников: либо признать их достоверность (и отсюда его вывод об иудейском прозелитизме), либо не признавать их достоверность, и использовать интерпретации [Алексеев А. И., 2012, 273–274]. Мне же представляется перспективным использовать третий путь — критически отделять достоверное в сведениях от недостоверного. Как видно, «жидовское мудрование» действительно имело место, по Посланиям архиеп. Геннадия. Это книжный аспект: «тетрадки» псалмов и еврейское летоисчисление из «Шестокрыла».

На Соборе без указания названий осуждены только «отметные книги». И это **единственное пересечение** «жидовского обычая» из материалов Собора 1490 г. и «жидовского мудрования» Посланий архиеп. Геннадия. Вопрос о «жидовских» летоисчислениях или псалмах на Соборе даже не поставлен.

Упоминания хулений на Христа и Богородицу встречаются в ответных Посланиях Ивана III и митр. Геронтия (Источники, 1955, 313–314), однако они находятся **не** в контексте «жидовствующих», но в контексте «кощунствующих». Соответственно, это можно понимать как иконоборчество. А в материалах Собора все эти хулы расписаны подробно, вплоть до хулений на конкретных чудотворцев.

Архиеп. Геннадий (Гонзов) принципиально подчеркивал, что еретики не раскрывают своей ереси. В Соборном приговоре указано то же, но в Поучении Захар прилюдно на Соборе излагает свои неправославные воззрения.

Владыка Геннадий четко прописал принадлежность Захара к стригольничеству. Его упоминание идет отдельно от остальных персонажей, и прямо в ереси Захар не обвиняется. Опровержению мнения, что Захар был из Псковской земли, посвящена новейшая статья М. В. Печникова. В ней же указано на невозможность связи стригольников и «жидовствующих»: это совершенно далекие друг от друга доктрины. Материалы Собора указывают на Захара как ересиарха [Печников, 2019; Печников, 2020, 171–173].

Архиеп. Геннадий указывает на несколько источников ереси — анонимного еврея из свиты Михаила Олельковича, а также поездку Феодора Курицына в Венгрию. Собор всю вину перекладывает на Захара, о Фёдоре Курицыне не сказано вовсе.

Суммируем все возникшие вопросы.

- 1) Почему в Послании архиеп. Иоасафу, несомненно написанном после Послания еп. Нифонту, не упомянуты «кощунствующие»? У архиеп. Геннадия, безусловно, была возможность дословно копировать тексты своих посланий.
- 2) Почему упоминания о «жидовская мудрствующих» и «кощунствующих» вообще находятся в разных посланиях и не пересекаются?
- 3) Когда было написано Послание Дмитрия Траханиота? Если в 1486 г., то почему в Посланиях еп. Прохору Сарскому и архиеп. Иоасафу (Оболенскому) архиеп. Геннадий (Гонзов) колеблется в календарном вопросе? Если в 1489 г., после Послания архиеп. Иоасафу, то почему в Послании Дмитрия Траханиота не стоит вопрос о ереси?
- 4) Почему сведения о внешнем занесении ереси появились только в Послании митр. Зосиме — ведь владыка Геннадий проводил розыск ранее и должен был знать об этом?
- 5) Почему «жидовин еретик» анонимен, если архиеп. Геннадий проводит розыск еретиков и знает имя крещённого киевского еврея Даниила, гораздо менее важного для истории ереси персонажа?
- 6) Кто же был ересиархом — анонимный еврей из свиты Михаила Олельковича или Фёдор Курицын?
- 7) Знал ли Фёдор Курицын о ереси защищаемых им лиц, и если знал, разделял ли их взгляды?
- 8) Почему темы «Шестокрыла» и «тетрадки» с псалмами вообще исчезают из поля зрения в 1490 г. — и отсутствуют в Соборном приговоре?
- 9) Если вся эта кампания — борьба с Новгородом, то почему архиеп. Геннадий пишет длинный неслетный текст в адрес Ивана III за вынос кремлевских кладбищ и пытается склонить его к борьбе с еретиками выгодами от инквизиционного процесса?
- 10) При чем тут Захар, охарактеризованный как «стригольник»?

Таким образом, налицо **прямые противоречия** между показаниями Посланий архиеп. Геннадия и материалами Собора. Они могут быть объяснены тем, что на Соборе выявляемые по Посланиям архиеп. Геннадия категории обвиняемых

лиц были **перемешаны** — для соборного и совместного осуждения. Отсюда вытекает одна новая мысль. Единой ереси «жидовствующих» не существовало **вообще**.

Проверить достоверность большего числа деяний, отнесенных в материалах Собора к «жидовству», не представляется возможным без «подлинника». Свои обвинения Собор возводит к нему.

Тем более должны были усиливаться сомнения в достоверности соборных обвинений с учетом показаний обвиняемых, коротко указанных в Соборном приговоре. Сами обвиняемые обвиняли самого архиеп. Геннадия в грабеже: *«И вы паки, приехав на Москву, здесе били челом государю великому князю на Генадия архиепископа о том, что, рекши, он вас имал и ковал и мучил изо имениа, да грабил животы ваши»* (Источники, 1955, 383).

Таким образом, следует отказаться от определения «ересь жидовствующих». Оно сужает содержательные рамки этого явления. Можно вернуться к определению, данному Я. С. Лурье, — новгородско-московская ересь, по месту активного преследования. Архиеп. Геннадий (Гонзов), стремясь уличить новгородцев в отступлении от веры в рамках масштабной московской антиновгородской кампании, обнаружил явление, регулярно проявляющееся в дальнейшем. Е. Б. Смилянская на материале уже XVIII в. говорит о точно таких же поруганиях икон, что и архиеп. Геннадий. Точно так же кощунствовавшие (в том числе представители клира) осознавали себя православными — они представляли православие таким «по *непросвещению* (курсив автора. — А. М.) крестьянского состояния» [Смилянская, 2003, 212].

Касательно содержания ереси, которое так трудно уловить [Печников, 2018, 239]. «Ересь жидовская мудрствующих» представляет собой совокупность **не менее пяти** направлений неправославных воззрений:

- 1) «иудаизанство»-«жидовское мудрование»: иудейское летоисчисление по «Шестокрылу», искажение Псалтыри, некое «жидовское десятословие»;
- 2) «кощунства»-«иконоборчество»: полное отсутствие почтения к освященным предметам;
- 3) «сослужебники»: лица, служившие вместе с еретиками и причащавшиеся у них;
- 4) «печальники»: лица, защищавшие еретиков от наказаний по разным причинам;
- 5) «стригольник» Захар.

Исходя из указанных в начале статьи принципов, наиболее достоверными необходимо счесть обвинения **в кощунствах**. «Еврейский» же компонент ереси меняет свое содержание уже в Посланиях архиеп. Геннадия. По его просьбе на Соборе 1490 г. из этих пяти групп был сконструирован «жидовский обычай» [Печников, 2020, 187, 220], который стал платформой для позднейших антиеретических произведений прип. Иосифа, и в особенности — «Просветителя».

Источники и литература

Источники

1. Источники (1955) — Приложение. Источники по истории еретических движений XIV — нач. XVI в. // Казакова Н. А., Лурье Я. С. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV — начала XVI в. М.; Л., 1955.

2. Плигузов, Тихонюк (1988) — Плигузов А. И., Тихонюк И. А. Послание Дмитрия Траханиота новгородскому архиепископу Геннадию Гонзову о седмичности счисления лет // Естественные представления Древней Руси. М., 1988. С. 51–75.

3. РФА (1987) — Русский феодальный архив XIV — первой трети XVI века. Т. 2 / Текст подг. А. И. Плигузовым, Г. В. Семенченко, Л. Ф. Кузьминой под ред. В. И. Буганова. М., 1987.

Литература

4. Алексеев А. А. (1988) — *Алексеев А. А.* К истории русской переводческой школы XII века // ТОДРЛ. Л., 1988. Т. XLI. С. 154–196.
5. Алексеев А. И. (2017) — *Алексеев А. И.* О «странной» клятве великого князя Ивана III и о «странной» манере вести полемику. Ответ В. Я. Петрухину // Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. Вып. 7. М., 2017. С. 167–178.
6. Алексеев А. И. (2012) — *Алексеев А. И.* Религиозные движения на Руси последней трети XIV — начала XVI в.: стригольники и жидовствующие. М., 2012.
7. Григоренко (1999) — *Григоренко А. Ю.* Духовные искания на Руси в конце XV века. СПб., 1999.
8. Григоренко (1990) — *Григоренко А. Ю.* «Лаодикийское послание» и его литературное окружение // ТОДРЛ. Л., 1990. Т. XLIII. С. 326 — 327.
9. Григоренко (2017) — *Григоренко А. Ю.* Религиозная мысль Московской Руси: ио-сифляне, нестяжатели, еретики. СПб., 2017.
10. Грищенко (2020) — *Грищенко А. И.* Археография и текстология Правленого славяно-русского пятикнижия XV века: новые данные // Славяноведение. 2020. № 4. С. 68–87.
11. Грищенко (2018а) — *Грищенко А. И.* Правленое славяно-русское Пятикнижие XV века: предварительные итоги лингвотекстологического изучения. М., 2018.
12. Грищенко (2018б) — *Грищенко А. И.* Языковые и литературные контакты восточных славян и евреев в средние века. Итоги и перспективы изучения // Studi Slavistici. 2018. Vol. XV. № 1. С. 29–60.
13. Дмитриев (2016) — *Дмитриев М. В.* От антииудаизма к иудаизантизму в православной культуре востока Европы в конце XV–XVI вв. // Polystoria. Цари, святые, мифотворцы в средневековой истории. М.: Изд. дом ВШЭ, 2016. С. 107–135.
14. Казаков (2018) — *Казаков А. А.* Иосиф Волоцкий и Геннадий Новгородский: к вопросу о преемстве идей в контексте сочинений против «жидовствующих» // Slověne = Словѣне. 2018. № 1. С. 71–92.
15. Казаков (2019) — *Казаков А. А.* Конструируя ересь: два обличительных свидетельства об архимандритах-«жидовствующих» // Novogardia. 2019. №. 2. С. 160–176.
16. Казаков (2017) — *Казаков А. А.* Об истоках жидовской ереси в Новгороде конца XV века (некоторые свидетельства архиепископа Геннадия Новгородского) // Историческая психология и социология истории. 2017. № 1. С. 81–94.
17. Казакова, Лурье (1955) — *Казакова Н. А., Лурье Я. С.* Антифеодальные еретические движения на Руси XIV — начала XVI века. М.; Л., 1955.
18. Мильков (2016) — *Мильков В. В.* Переводные философские сочинения в русской книжности конца XV — середины XVI веков: еврейские и арабские влияния. Историко-философский ежегодник. 2016. № 1. С. 269 — 295.
19. Мусин (2013) — *Мусин А. Е.* Загадки дома Святой Софии. СПб., 2013.
20. Петрухин, Белова (2008) — *Петрухин В. Я., Белова О. В.* «Еврейский миф» в славянской культуре. Иерусалим; М., 2008. С. 169–189.
21. Петрухин (2015) — *Петрухин В. Я.* Иван III — ересиарх? К спорам о «ереси жидовствующих» // Круги времён. М., 2015. С. 158–170.
22. Печников (2019) — *Печников М. В.* Был ли Псков одним из еретических центров в конце XV века? // Вестник Университета Дмитрия Пожарского. 2019. № 2 (14). С. 118–128.
23. Печников (2018) — *Печников М. В.* Иван III и новгородский розыск 1487–1490 гг. Ч. 1 // Средневековая Русь. Вып. 13. М., 2018. С. 181–240.
24. Печников (2020) — *Печников М. В.* Иван III и новгородский розыск 1487–1490 гг. Ч. 2 // Средневековая Русь. Вып. 14. М., 2020. С. 153–221.
25. Печников (2014) — *Печников М. В.* Церковь и стригольники в Пскове в конце XIV — первой трети XVI века // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2014. № 1 (55). С. 107–122.
26. Пономарёва (2016) — *Пonomарёва И. Г.* О происхождении московских «укрепленных грамот» // Археографический ежегодник за 2012 год. М., 2016. С. 64–75.

27. Смилянская (2003) — *Смилянская Е. Б.* Волшебники. Богохульники. Еретики. Народная религиозность и «духовные преступления» в России XVIII века. М., 2003.
28. Соболевский (1903) — *Соболевский А. И.* Переводная литература Московской Руси XIV — XVII веков. СПб., 1903.
29. Турилов (2009) — *Турилов А. А.* Иван Чёрный // Православная энциклопедия. М., 2009. Т. XX. С. 638–639.
30. Хоулетт (1993) — *Хоулетт Я. Р.* Свидетельство архиепископа Новгородского Геннадия о «новгородских еретиков «жидовская мудрствующих» // ТОДРЛ. СПб., 1993. Т. XLVI. С. 53–73.
31. Цветков (2003) — *Цветков М. А.* Послание Геннадия Новгородского епископу Прохору Сарскому в контексте с правилами новгородских Кормчих конца XV — начала XVI вв. // Новгородский исторический сборник. 2003. № 9 (19). С. 179–196.
32. Taube (2016) — *Taube Moshe.* The Logika of the Judaizers. A Fifteenth-Century Ruthenian Translation from Hebrew. Jerusalem, 2016.

И. В. Воронцова

Кооперативное Товарищество духовных писателей «Соборный разум» (1918) и его газетно-журнальная печать

УДК 271.2:2-856+94(47)

DOI 10.47132/1814-5574_2021_4_431

Аннотация: В 2022 г. исполнится 100 лет обновленческому расколу в Русской Православной Церкви. Имело ли отношение к нему Кооперативное Товарищество духовных писателей «Соборный разум», где трудились будущие деятели обновленческого раскола? Этот вопрос до сих пор не изучен. Деятельность Товарищества не описана, и печатная продукция не анализировалась. В условиях революционного времени, когда почти не выходила духовная литература, Товарищество занялось изданием книг и журналов религиозно-просветительского характера, пропагандируя синтез религиозного и социального. Статья излагает результаты исследования деятельности этого издательского коллектива, суммирует тематику изданий, анализирует их идейную направленность, приводит сведения о его организаторах и писателях, сыгравших первые роли в обновленческом расколе 1920-х гг. Автор приходит к выводу, что «Соборный разум» в лице его учредителей шел к неканоничной церковной реформе в России.

Ключевые слова: Товарищество «Соборный разум», священник Евгений Белков, протоиерей Иоанн Егоров, журнал «Божья нива», газета «Луч света».

Об авторе: **Ирина Владимировна Воронцова**

Кандидат богословия, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник, Православный Свято-Тихоновский Гуманитарный университет.

E-mail: irinavoronc@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0272-6513>

Ссылка на статью: Воронцова И. В. Кооперативное Товарищество духовных писателей «Соборный разум» (1918) и его газетно-журнальная печать // Христианское чтение. 2021. № 4. С. 431–448.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 4

2021

Irina V. Vorontsova

The Cooperative Association of Spiritual Writers
“Soborny Razum” (1918)
and Its Newspaper and Magazine Press

UDC 271.2:2-856+94(47)

DOI 10.47132/1814-5574_2021_4_431

Abstract: 2022 marks the 100th anniversary of the Renovationist schism in the Russian Orthodox Church. What was its relationship with the Cooperative Association of Spiritual Writers “Soborny Razum,” where the future leaders of the Renovationist schism worked? This issue has not yet been studied. The activities of the Cooperative Association are not described and the printed matter has not been analyzed. In the conditions of a revolutionary time, when there was almost no spiritual literature, the Cooperative Association began publishing books and magazines of a religious and educational nature, promoting the synthesis of the religious and the social. The article presents the results of a study of the activities of this publishing collective, summarizes the topics of publications, analyzes their ideological orientation, provides information about its organizers and writers who played the first roles in the Renovationist schism of the 1920s. The author comes to the conclusion that the “Soborny Razum”, represented by its founders, was moving towards a non-canonical church reform in Russia.

Keywords: Association “Soborny Razum”, Evgeny Belkov, Ioann Yegorov, journal “Bozhiya Niva”, newspaper “Luch Sveta”.

About the author: **Irina Vladimirovna Vorontsova**

Candidate of Theology, Candidate of History, Senior Research fellow, Saint Tikhon’s Orthodox University of Humanities.

E-mail: irinavoronc@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0272-6513>

Article link: Vorontsova I. V. The Cooperative Association of Spiritual Writers “Soborny Razum” (1918) and Its Newspaper and Magazine Press. *Khristianskoye Chteniye*, 2021, no. 4, pp. 431–448.

Кооперативное Товарищество духовных писателей «Соборный разум» остается белым пятном в истории послереволюционного обновленчества. Товарищество начало свое существование через полгода после организации свящ. А. И. Введенским «Всероссийского союза православного демократического духовенства и мирян» и передачи Издательскому совету Поместным Собором Православной Российской Церкви «Всероссийского церковно-общественного вестника». Редактор журнала будущий обновленческий профессор Б. В. Титлинов охотно печатал в нем членов «Всероссийского союза православного демократического духовенства и мирян», настроенных на радикальную церковную реформу. «Союз» поддерживал обер-прокурор В. Н. Львов, и у лидеров «союза» была надежда на передачу им синодальной типографии и большие издательские планы. После Октябрьской революции 1917 г. «союз» оказался без обер-прокурорской поддержки, и было положено начало издательству на паях.

В историографии обновленчества редко встречаются сообщения о деятельности Кооперативного Товарищества духовных писателей «Соборный разум». В ранней историографии это связано с тем, что книги обновленческих лидеров писались в разгар противостояния «Живой Церкви» св. Патриарху Тихону (Беллавину) (Введенский, 1922; Титлинов, 1926). Главным для таких книг была идея о «несоответствии» традиционной «тихоновской Церкви» запросам нового времени, а задачей — доказать ее «политическое» сопротивление большевикам. Также стремились заявить об исторической преемственности обновленчества от церковно-реформаторского и религиозно-философского движений начала XX в. И свящ. А. Введенский не упомянул Товарищество, как и историк обновленчества Б. В. Титлинов. Последний включил в историю обновленчества церковное реформаторство, напомнил о реформизме религиозной интеллигенции — и не сказал ни слова о роли Товарищества в популяризации обновленчества в 1918 г. Несмотря на то, что сегодня имеется достаточно научных исследований и публикаций документов по истории обновленчества [Поспеловский 1993; Балакшина, 2019; Головушкин, 2009] и «обновленческого» раскола [Лобанов, 2019; Регельсон, 1977; Шишкин, 1970; Шкаровский, 1999], Товарищество «Соборный разум» в них или не упоминается совсем, или речь о нем идет вскользь, в порядке цитирования обновленческого журнала «Соборный разум» за 1922–1923 гг. [Левитин, Шавров, 1996]. Товарищество в эти годы уже не существовало, а журнал «Соборный разум» в 1922 г. стал аналогом печатного органа обновленческого ВЦУ «Живая Церковь».

Характер деятельности Товарищества духовных писателей «Соборный разум» позже не исследовался. Периодические издания Товарищества не вызвали интереса религиоведов, историков Церкви¹, культурологов. Можно предположить, что церковная тематика изданий Товарищества, ориентированных на народное чтение, заставляла воспринимать его как ординарное сообщество духовных писателей. Возможно, причиной отсутствия исследований является то, что информации о Товариществе крайне мало. Ее нельзя почерпнуть в базовых источниках по обновленчеству в России [Марцинковский, 2016; Обновленческий раскол, 2002; Степанов, 1922; Троицкий, 1927].

Достаточный для нарратива объем содержится в журнально-газетной печати Товарищества: журналах «Соборный разум», «Вестник труда», «Божья нива», газете «Луч света». Здесь печатались устав, отчеты и сообщения о деятельности Товарищества, указаны его цели и задачи и методы их продвижения; статьи содержат информацию об идеологии предлагавшихся реформ. Эти источники и были привлечены нами к исследованию.

Инициатива создания Товарищества «Соборный разум» принадлежала свящ. Евгению Христофоровичу Белкову (1882–1930)². Он окончил Ярославскую духовную

¹ В 2020 г. издания «Товарищества» были включены в обзорную статью А. Н. Кашеварова [Кашеваров, 2020].

² В 1922 г. «протоиерей», управляющий делами обновленческого ВЦУ и редактор (в июне) журнала «Живая Церковь», в августе из-за конфликта с В. Д. Красницким выведен из ВЦУ. В сентябре 1922 г. — член президиума «Союза церковного возрождения» еп. Антонина (Грановского).

семинарию (1903), в 1909–1911 гг. учился на юридическом, а в 1915–1916 гг. на историко-филологическом факультетах С.-Петербургского университета. Как реформатор Е. Х. Белков сформировался под влиянием отца, кандидата богословия прот. Х. А. Белкова, который издал ряд книг по вопросам педагогики и образования в церковно-приходских школах конца XIX в. и в 1904 г. вошел в кружок законоучителей³, занимавшихся разработкой новых методов преподавания Закона Божьего, а затем, вместе с другими его участниками, — в петербургский «Союз ревнителей церковного обновления» (в 1906 г. «Братство ревнителей церковного обновления»). За критические статьи в адрес монашества и епископата Х. А. Белкова в 1907 г. запретили в священнослужении. Студент Е. Х. Белков получал духовное образование и помогал отцу в издании церковно-общественного журнала «Звонарь»; он публиковал материалы по обновлению Русской Церкви (обсуждали вопрос о второбрачии для вдовых священников, перспективы контроля «коллегальности епископов... коллегиальностью иереев и мирян» (Звонарь, 1906, 6, 316)). В 1906 г. Е. Х. Белков познакомился с В. В. Розановым (РГАЛИ. Ф. 459. Оп. 1. Ед. хр. 306. Л. 3), в 1908 г. стал издавать церковно-общественный журнал «Луч света» с приложением «Библиотека церковного реформатора». После его закрытия печатался в либеральных «Биржевых ведомостях» и газете «Речь»; под псевдонимом «Е. Заонежский» — в «С.-Петербургских ведомостях» (РГАЛИ. Ф. 459. Оп. 1. Ед. хр. 306. Л. 3 об). Под псевдонимом «Х. Толшемский» Е. Х. Белков публиковался в журнале «Отдых христианина»; выпустил две книги о жизни духовенства⁴. С 1909 г. работал в журнале «Русский паломник», откуда ушел вместе с другими сторонниками церковной реформы в «Соборный разум». Накануне Февральской революции 1917 г. Е. Х. Белков принял священный сан. Встав во главе Товарищества, он применил свой редакторский и издательский опыт, ему (и И. Ф. Егорову) принадлежало наибольшее количество статей. Евгений Белков служил третьим священником церкви во имя святых Захарии и Елисаветы (Петроград), но в журналах Товарищества подписывался как «Е. Белков» или «Х. Толшемский», не указывая сана.

Вторым организатором Товарищества был реформатор и законоучитель, член группы «32-х» петербургских священников прот. Иоанн Федорович Егоров (1872–1920). В 1894 г. он окончил Рижскую семинарию, в 1897 г. СПбДА. Кандидат богословия И. Ф. Егоров в 1898–1900 гг. бывал на частных собраниях религиозной интеллигенции на квартирах В. В. Розанова и Д. С. и З. Н. Мережковских, там обсуждался широкий спектр религиозных вопросов, обновление Русской Церкви, развитие догматов и др. В 1901 г. прот. И. Ф. Егоров предпринял попытку сблизиться с «неохристианами». Будучи законоучителем Юрьевской учительской семинарии, он не имел возможности часто посещать инициированные интеллигенцией Петербургские религиозно-философские собрания (1901–1903)⁵. В 1903 г. он был назначен законоучителем в Императорское Воспитательное общество благородных девиц и переехал в С.-Петербург. В 1904 г. вошел в кружок законоучителей, объединенных реформатором К. М. Аггеевым. Общим принципом их кружка было научение христианской вере как мирозерцанию, имеющему непосредственную связь с обыденной жизнью. В качестве пособий задействовались широкий круг философских, религиозных, естественнонаучных работ, художественной литературы, при этом догматическое основание христианского учения уходило на второй и третий план. Методом прот. И. Егорова (в отличие от методов пособия Агеева 1907 г.; прот. И. Егоров издал свое пособие в 1918 г.) стал упор на самостоятельную работу учащихся с первоисточниками, без использования школьных учебников; воспитание в учениках навыка соединять веру с практикой и воспринимать трудовую деятельность как уподобление Христу.

³ К. М. Аггеев, священники И. Ф. Егоров, П. М. Кремлевский, Х. А. Белков, С. А. Соллертинский. Их поддерживал киевский законоучитель Е. З. Капралов.

⁴ «К свету невечернему», «В мире рясы».

⁵ С открытием в 1907 г. Петербургского религиозно-философского общества прот. И. Егоров стал бывать в нем.

Третьим в «трио» организаторов был прот. Михаил Степанович Попов (1865 — не ранее 1935)⁶. Законоучитель, проповедник в рабочих коллективах, магистр богословия (1913) М. С. Попов был знаком с социальной работой, писал религиозно-назидательные листки для народного чтения и, как все законоучители (а он преподавал в гимназиях, семинариях, был профессором учительского института в пос. Лесном) из группы К. М. Аггеева, составлял свое пособие по катехизису. Сохранилась его небольшая книжка из серии «Материалы для рефератов по Закону Божию в средней и высшей школе» (Попов, 1915). В ней, основываясь на газетном материале, он привел эпизод 1877 г. из истории терапии голоданием: 42-дневное воздержание от пищи американца Генри С. Таннера. Случай, по воле газетных репортеров превратившийся в публичное шоу, был представлен прот. М. Поповым как пример того, что 40-дневный пост Христа в пустыне — не вымысел евангелистов. Он написал, что Г. Таннер доказал пользу поста в духовном и физическом плане. В 1917 г. прот. М. Попов служил при церкви Сретения Господня при Фельдъегерском корпусе.

Создание Товарищества поддержали (будущий «митрополит» обновленческой Церкви) священники А. И. Введенский⁷, А. И. Боярский⁸ и В. М. Никольский⁹, писатель и переводчик В. И. Лебедев (псевд. «Вл. Творцов»)¹⁰, миряне В. А. Беляев¹¹, Ф. Н. Белявский¹², В. П. Соколов¹³, А. Фадеев и А. Лукинский¹⁴. 2 сентября 1917 г. на квартире прот. М. Попова состоялось собрание учредителей. Свящ. Евгений Белков зачитал устав Товарищества, текст одобрили и выбрали временное правление во главе с Белковым.

⁶ В 1923 г. обновленческий «архиепископ Рязанский и Зарайский».

⁷ Свящ. Александр Иванович Введенский (1889–1946) окончил историко-филологический факультет Петербургского университета (1912), в 1914 г. — полковой священник, в 1917-м — секретарь «Союза демократического православного духовенства и мирян», с 1919 г. настоятель церкви свв. Захарии и Елисаветы, в 1921-м — протоиерей, в 1923 г., будучи женат, хиротонисан во обновленческого «архиепископа Крутицкого».

⁸ Свящ. Александр Иванович Боярский (Сегенюк) (1885–1937) — выпускник СПбДА (1910), кандидат богословия, преподавал в Холмской духовной семинарии, в 1911 г. — священник, в 1914 г. помощник смотрителя Варшавского духовного училища, в 1915-м — Виленского духовного училища, законоучитель училища лекарских помощниц и фельдшерниц, в 1916 г. настоятель Троицкой церкви при Ижорском заводе г. Колпино, в 1917 г. организатор «Всероссийского союза демократического православного духовенства и мирян», в 1921 г. — протоиерей, член обновленческого ВЦУ, в 1933 г. «епископ» Ивановский и Кинешемский, в 1935 г. обновленческий «митрополит» Иваново-Вознесенский.

⁹ Сведения не найдены.

¹⁰ Владимир Иванович Лебедев — поэт, переводчик.

¹¹ Виктор Адрианович Беляев (1883–1953) окончил СПбДА (1908), кандидат богословия, доцент кафедры логики и метафизики: в 1914 г. защитил диссертацию «Лейбниц и Спиноза», но Синод утвердил его в ученой степени магистра богословия только в 1917 г.; в 1919 г. профессор кафедры философии Петроградского университета. Автор книг: «Ответ христианину теисту» (1914), «Национализм и христианство» (1915); «К вопросу о соединении Церквей» (1915).

¹² Фотий Николаевич Белявский (1873–?) — церковный писатель. Окончил СПбДА, служил по Министерству финансов, в 1905 г. — член-реvisor Учебного комитета. Сотрудничал в газетах «Россия», «Слово», «Страна», «Речь». Издал исследование «О реформе духовной школы», в 1910 г. — «Очерки по истории культуры». В 1919 г. написал книгу «Исторический очерк развития Государственного контроля в России» (последний параграф был посвящен Народному комиссариату государственного контроля).

¹³ Василий Петрович Соколов (1883 — не ранее 1931), псевд. Creden, — сотрудник журналов «Церковно-общественная жизнь» (1905–1906), «Церковь и жизнь» (1916–1917). Окончил КДА (1907), кандидатское сочинение писал на тему «Учение св. апостола Павла о нравственной природе человека». В 1909 и 1911 гг. баллотировался советом КДА на кафедру Нового Завета и патрологии, но не был утвержден Синодом. Преподаватель русского языка и истории иностранной литературы во 2-м Киевском женском духовном училище. В 1913 г. преподаватель словесности в женской гимназии М. С. Михельсона (Петроград); действительный член ПРФО по списку на 1913–1914 гг. С 1914 г. издатель «Проповеднического слова», приложения к «Церковно-общественному вестнику».

¹⁴ Сведения не найдены.

Оно постановило напечатать устав отдельной брошюрой, которая вышла в марте 1918 г. В первых строках «Устава» было сказано, что цель Товарищества — «содействовать моральному и материальному благосостоянию своих членов» путем издания и продажи печатной продукции, «преследующей задачи церковно-религиозного просвещения», «устройства типографий... торговых помещений... публичных лекций религиозно-просветительских курсов, библиотек» (Соборный разум, 1918, 1). Учредителями записали «группу духовных писателей». Свою деятельность Товарищество должно было начать сразу после того, как в нем наберется 25 членов. Их набрали к концу 1917 г.

В Товарищество могли вступать «все лица, работающие на духовно-литературном поприще... помещавшие свои произведения» в светской или церковной печати, а также церковно-общественные организации и учреждения религиозно-просветительского характера. Сумма вступительного взноса была 3 руб., и пай равнялся 50 руб. Пай был именованным и не мог быть передан другому лицу, на собраниях пайщик имел один голос, безотносительно к количеству приобретенных паев. При вступлении выдавали расчетную книжку, куда вносились взносы, причитающаяся прибыль и суммы, полученные пайщиком из кассы Товарищества. При выбывании по этой книжке производился расчет (учитывались принесенные пайщиком доход и убытки). Товарищество планировало приобретать имущество и недвижимость и даже «наследовать по завещаниям». О том, что лица, организовавшие издательство, стремились к единомыслию, говорила запись в уставе, предусматривавшая, что в «Соборном разуме» могут оказаться пайщики, которых придется исключать. Исключение проводилось голосованием, после постановления общего собрания и после того как оно выслушало объяснения лица, которого хотели удалить из кооператива. Помимо случаев, когда понадобилось бы «объясняться», были учтены исключения по элементарным причинам, например за несвоевременное внесение взносов, и такие члены могли быть приняты обратно. Не планировали возвращать тех, кто нанес издательству какой-либо ущерб. Выбывавшие добровольно могли спустя год получить свой паевой взнос. Обратный капитал составляли взносы и займы Товарищества, запасный капитал (50 000 руб.) образовывался из отчислений от прибыли, из процентов на запасной капитал и от случайных денежных поступлений, предназначался для пополнения «убытков» и расходовался по постановлению общего собрания.

Делами Товарищества заведовали общее собрание, совет и правление. Общие собрания делились на «обыкновенные» и «чрезвычайные». Обыкновенные планировали собирать ежегодно для утверждения отчетов, смет и расходов, членов совета и правления, выбора ревизионной комиссии. Чрезвычайные должны были собираться по созыву правления для решения неотложных вопросов. Общее собрание решало вопросы кредитов, займа, приобретения имущества, выборов должностных лиц, образования комиссий, изменений и дополнений в уставе, распределения прибыли, ликвидации Товарищества. Совет из 10 человек должен был избираться на один год закрытой баллотировкой, пять человек избирались кандидатами в члены совета.

Главным делом совета было издание книг, ведение отчетно-расчетных дел, вопросы приобретения имущества, займов, приглашения специалистов. Правление избиралось в количестве шести человек и занималось займами и векселями, искало заказы, заключало договора, вело юридическую работу по защите интересов Товарищества. Члены правления, как и члены совета «Соборного разума», по решению общего собрания могли быть смещены до окончания срока их службы. Если число членов Товарищества снижалось и не набиралось 25 пайщиков, правление было обязано созвать общее собрание и принять решение о закрытии кооператива. Товарищество было готово соблюдать юридические законы и платить пошлины и платежи согласно всем действовавшим «постановлениям» правительства, а равно и будущим, т. е. группа «Соборного разума» была уверена, что пришла всерьез и надолго. Настрой был «боевой», правление собиралось еженедельно, вырабатывая программу и собирая

сторонников и пайщиков. Вначале «не было денежных средств, были только идея и даровой, бескорыстный труд, — все остальное приходилось завоевывать... изобретать настойчивостью, упорной работой, силою убеждения», писали издатели (Соборный разум, 1918, 3–5, 21).

Организаторы Товарищества признавались, что охвачены желанием высказаться свободно и открыто по поводу форм «церковного обновления», так как раньше их стесняли духовная цензура, церковные схемы, заставлявшие «писать по елейноклерикальному трафарету», а для светской печати они были чужими из-за «отрицания общепризнанных методов классовой борьбы» (Соборный разум, 1918, 3–5, 21). Революция открыла новые горизонты, но положение духовного писателя не улучшилось, война и смена правительств увеличивали разруху во всех областях жизни, и понадобилась «профессиональная спайка».

Первое общее собрание 29 декабря 1917 г. выбрало руководящий совет и состав постоянного правления. После этого появилась возможность «развиваться более планомерно». Официальной конторой стала квартира в доме № 55 по Лиговской улице (Товарищество имело филиал в Москве на Остоженке, в Обыденском переулке). На очередном собрании совет выбрал ревизионную комиссию и редакционный комитет. В комитет вошли: председатель совета и правления свящ. Е. Белков, протоиереи И. Егоров и М. Попов и священники А. Боярский и А. Введенский (секретарь редакционного комитета), беллетристы В. А. Беляев, Ф. Н. Белявский, В. П. Соколов (кандидат в члены совета). В 1917 г. все они, за исключением свящ. Е. Белкова, печатались во «Всероссийском церковно-общественном вестнике». Под наблюдением редакционного комитета выходила вся печатная продукция Товарищества, журналы «Вестник труда», «Соборный разум», «Божья нива», газета «Луч света». В состав совета были введены известные писатели: противосектантский миссионер (будущий священномученик) М. П. Чельцов, православный публицист и церковный журналист Е. Н. Погожев и духовный писатель Б. И. Гладков¹⁵, известным многочисленными толкованиями на Ветхий и Новый Завет.

Товарищество планировало платить гонорары за издаваемые книги. Это объясняет присутствие в 1918 г. в списках Совета фамилий писателей, далеких от реформаторско-обновленческих планов. Так, Б. И. Гладков был автором многочисленных толкований на Евангелие, учебные руководства Гладкова были рекомендованы для средних учебных заведений и гимназий. Имя этого православного писателя, видимо, рассматривалось как хорошая рекомендация для тех, кто сомневался, доверять ли литературе Товарищества. К тому же часть книг он издавал за свой счет. Возможно, Гладков согласился внести некоторую стартовую сумму денег, чтобы у Товарищества был начальный капитал. Ни Б. И. Гладков, ни состоявший в начале века в группе «32-х» свящ. М. П. Чельцов ни разу не публиковались в «Соборном разуме», а Е. Н. Погожев (1870–1931)¹⁶ печатался только в «Божьей ниве» и «Луче света».

Правление обещало платить всем авторам одинаково, за «норму» был взят «высший уровень дореволюционного литературного гонорара: для популярных статей — 100 руб. за печатный лист»¹⁷, за научные статьи — 125 руб., за ученые переводы 75 руб., за простые — 25 руб. Предполагалось научное редактирование с составлением библиографического списка авторских работ и снабжение их комментариями (50 руб.), за простое редактирование планировали гонорар в 25 руб.; дорого стоила беллетристика — 125 руб., за стихи начисляли 50 коп. за строку.

На собрание в декабре кандидатами в члены нового совета стали Е. Н. Погожев и В. П. Соколов. Ф. Н. Белявского выбрали руководителем «культурно-просветительского» отдела, появились заведовавшие хозяйственной частью и конторой А. А. Бремер

¹⁵ Борис Ильич Гладков (1847–1921) — юрист, духовный писатель, в 1911 г. председатель учрежденного им «Всероссийского трудового союза христиан-трезвенников».

¹⁶ Расстрелян 31 февраля 1931 г. В 1981 г. причислен к лику святых мучеников Архиерейским Собором Русской Православной Церкви за границей.

¹⁷ Лист считался в 35 000 печатных знаков.

и книжным складом — прот. К. М. Околович¹⁸. Товарищество настроилось на большую работу одной и дружной семьей, оно уверяло читателей, что «верит в могущество своей идеи», и предлагало вместе идти к «новому светлому будущему». Было положено начало «духовно-литературной библиотеке», намечен ряд изданий, которые можно было до их выпуска приобрести по подписке. На весну 1918 г. правление наметило мероприятия просветительского, благотворительного и коммерческого характера, разработало программу «просветительных курсов религиозно-общественного значения», запланировало ряд публичных лекций в наиболее посещаемых аудиториях Петрограда и пригородов, установило контакт с религиозно-общественными организациями и приходами.

Вначале выпускали четыре периодических издания — журналы «Соборный разум», «Вестник труда», «Божья Нива» и газету «Луч света». Но «еженедельный народный орган» «Вестник труда» не приобрел подписчиков (состоялся один выпуск): видимо, для четырехполосного и довольно мрачного по содержанию журнала он был дорог. «Наш девиз — писала редакция, — вместе с народом идти к разрешению социального вопроса» (Вестник труда, 1918, 1); материалы перемежались литературными набросками («Обрывки сердца верующего» священн. А. И. Введенского), эссе (А. В. Барченко¹⁹), духовными рассказами и стихами о величии труда и тяжелой доле трудового народа. Пытаясь поддержать религиозное сознание рабочих и их доверие священству, авторы старались показать, что у читателя «Вестника труда» есть писатели, сочувствующие его тяжелой жизни, звали его к строительству нового будущего во имя Христа. В номере были напечатаны статья священн. А. Введенского о «социальном движении» как стремлении к Божьей правде (Вестник труда, 1918, 5–6), заметка священн. А. Боярского о капиталистической эксплуатации и христианской экономике («владеть капиталом должны сами трудящиеся, поэтому Церковь не может иначе, как с глубоким и деятельным сочувствием, отнестись к идее кооперации...») (Вестник труда, 1918, 6)). Заявили о необходимости дать крестьянам обязательное начальное образование. «В неграмотной, необразованной стране не может быть правильной общественно-политической жизни», писал автор и призывал немедленно сделать грамотность «общегражданской повинностью» (Вестник труда, 1918, 6–7). Закрывался номер «Извещениями Т[оварищес]тва», где размещалась реклама иллюстрированного журнала «Божья Нива», а в рубрике «Лекции, устраиваемые Т[оварищес]твом „Соборный разум“» сообщили о лекции 19 мая 1918 г. теософа А. В. Барченко «Христианство и тайное учение мистиков».

Журнал «Соборный разум» называли «органом христианского жизнестроительства в свободе». Вышло семь номеров, первый в апреле, последний — в августе 1918 г. Он распространялся между членами Товарищества и по подписке, потому не имел постоянного тиража. Здесь была представлена новая идеология папства, о появлении которой сообщил в 1917 г. священн. А. Введенский (Введенский, 1917, 2), христианство было заявлено как религия общественного спасения, или «общественная религия». Редактором журнала был священн. Е. Белков. Было заявлено несколько отделов (церковно-богословский, религиозно-социальный, церковно-общественный, общественно-литературный, церковно-исторический, законоучительский и иностранный; обзор духовной жизни, критики и библиографии). Регулярно заполнялись «законоучительский», «религиозная жизнь на Западе» и «критика» и «библиография».

«Законоучительский отдел» занимал центральное место в журнале, вел его законоучитель с 19-летним стажем прот. И. Ф. Егоров. Статьи этого отдела, независимо

¹⁸ Протоиерей Константин Маркович Околович (1872–1933) — духовный писатель, член IV Государственной думы и комиссий по народному образованию, по вероисповедальным и рабочему вопросам. В 1910 г. — автор многочисленных брошюр о различиях католицизма и православия. В 1917–1918 гг. служил в церкви Благовещения Пресвятой Богородицы при департаменте общих дел МВД.

¹⁹ Александр Васильевич Барченко (1918–1938) — врач-невропатолог, литератор, оккультист, последователь философа и теософа П. Д. Успенского. Публиковался в журналах «Мир приключений», «Жизнь для всех», «Исторический журнал», «Русский паломник».

от того, кому они принадлежали (свящ. Е. Белкову, Вл. Творцову или прот. И. Егорову), представляли собой конспективное изложение книг прот. И. Егорова. По прот. Иоанну, «истинно-православное понимание христианства... в богочеловеческом принятии двух миров с признанием одинаковой реальности того и другого мира» (Соборный разум, 1918, 3–5, 23). Он считал, что IV Вселенский Собор, дав Вселенской Церкви орос о соединении двух природ в личности Иисуса Христа, определил и основу сочетания плотского и духовного в обыденной жизни: «По православному... как во Христе Божество с человечеством, так в жизни христианина духовный мир с земным должны сочетаться неслиянно, неизменно, неразлучно, нераздельно» (Соборный разум, 1918, 3–5, 23). Когда Церковь воспримет Халкидонский догмат как руководство к действию, писал он, «тогда преобладают все противоречия, которые... трагизмом отражались в жизни человечества: дух и плоть, идеал и действительность, личность и общество, закон и свобода не будут своим разладом мучить человека, но сочетавшись... облегчат жизнь» (Соборный разум, 1918, 3–5, 23).

«Выявление» православия предполагалось вести путем «широкой и основательной защиты христианского мировоззрения». «Для этого, — писал свящ. Е. Белков, — неизбежно придется многое в наших ходячих богословских воззрениях углубить и проверить. Много накопилось на... церковных стенах копоти веков, которую нужно стереть решительной, но осторожной рукой» (Соборный разум, 1918, 3–5, 23). Вл. Творцов излагал, чем, по мнению «Соборного разума», православие отличается от византизма (согласно прот. И. Егорову, византизм — это третий вид христианства, а четвертый не выявлен²⁰), католицизма и протестантизма, а именно — «правильным» пониманием догмата о единстве двух природ во Христе. Халкидонский догмат автор назвал «формулой православия» (Соборный разум, 1918, 1–2, 14). Вл. Творцов вслед за прот. И. Егоровым писал, что понимание догмата протестантизмом и католичеством искажено: первый воспринимает и толкует его по-ариански, «монофизитство выразилось в католичестве»; несторианство же проявилось в любимом церковными традиционалистами византизме²¹.

Еще одной темой «законоучительского отдела» была православная педагогика, прот. И. Егоров объявил о своем «научном» методе формирования у детей христианского мировоззрения. Он выпустил несколько книг, посвященных школьным и лекционным методикам. Основа соединения верующего с Христом, по прот. И. Егорову, — это труд и молитва: труд не просто завещан человеку Богом, он есть средство спасения и уподобления Богу. В своих книгах он писал, что Христос спас человека, совершив Свой труд в миру, и призывал следовать трудовому пути Христа. Прот. И. Егоров предложил «основу» для культивирования у учащихся православной веры: «Православно-христианская онтология богочеловеческого принятия двух миров и должна быть положена краеугольным камнем в основу нового учебного плана Закона Божьего» (Соборный разум, 1918, 3–5, 23). Эта «основа», по замыслу законоучителя, должна дать понимание единства плотского и духовного по принципу «богочеловеческого сочетания». Ни в журнале «Век» (1907) Братства церковного обновления, где он состоял, ни в приложении к журналу («Церковное обновление») мы не найдем ярко выраженной реформаторской позиции прот. И. Егорова. В «Соборном разуме» она была представлена в основах «новой пастырской идеологии» (Соборный разум, 1918, 1–2, 21–23; Соборный разум, 1918, 3–5, 15–16; Егоров, 1918, 105).

Место на страницах журнала «Соборный разум» обещали предоставлять всем, кто хотя бы раз опубликовал материал на религиозную тему и статью которого одобрил редакционный комитет. Заранее отказали «богоискателям», которые «смотрят на Церковь как на искомую еще величину», и «цезарепапистам», которые «позорили...

²⁰ «Православие нельзя считать исторически выявившимся типом христианства. А то, что по религиозному невежеству и выдается у нас за православие, — это не православие, а чистой воды византизм. Православие — Церковь будущего, неведомая, не понимаемая» (Егоров, 1918, 96–97).

²¹ «Вместо органического сочетания неба с землею византизм дал только соприкосновение через внешнее посредство» (Егоров, 1918, 105).

церковную жизнь... в прошлом» (Соборный разум, 1918, 1–2, 5), т. е. традиционалистам-консерваторам. Однако на «богоискателей» Д. С. Мережковского, В. В. Розанова, С. Н. Булгакова и Н. А. Бердяева в журнале ссылались часто, если не сказать постоянно. Не сомневаясь, как «богоискатели», в исторической Церкви, обновленцы заявляли о необходимости в новых условиях «выявить» догмат о Церкви. «Мы тоскуем в поисках общественной правды... Только Церковь откроет подлинную правду слияния наших „мирских чаяний“ — индивидуализма и социализма», «для этого она должна выявить догмат о Церкви», — писал В. П. Соколов (Соборный разум, 1918, 1–2, 6). То, что сказано в Символе веры, по его мнению, «слишком общо... мы жаждем нового откровения в вечном богатстве Церкви» (Соборный разум, 1918, 1–2, 6). Церковь ослабела в своем влиянии на жизнь, и необходимо христианское дерзновение, которое поможет развитию заложенной в Церкви полноты истины, вызовет рост церковного сознания, писал он. В. П. Соколов считал, что призыв «назад, к апостольскому веку» обнаруживает «полное непонимание существа Церкви, полное отсутствие церковного сознания» (Соборный разум, 1918, 1–2, 5). Современности нужно выявление Церкви в новых формах, сама «история Церкви показывает рост ее сознания и обогащение догматами» (Соборный разум, 1918, 1–2, 6), но возрождение Церкви путем «восстановления канонического строя» — столь же безнадежная попытка, как оживление дерева возрождением его весеннего вида в середине лета. Прогрессисты и консерваторы, препирающиеся из-за значения канонов и по вопросу о том, каким путем восстанавливать «канонический строй», — не сыны свободы, а рабы и «реставраторы обветшавшего знания», стилизаторы, а не строители «нового тела» Церкви (Соборный разум, 1918, 1–2, 5). Вл. Творцов высказался и о том, что Церковь должна направить усилия на то, чтобы «принять действенное... участие в великом деле выявления православия» (Соборный разум, 1918, 1–2, 13–15). Журнал также печатал статьи о выборном начале в Церкви, об изменениях в обрядовой стороне богослужений, об административно-правовой реформе Церкви (Соборный разум, 1918, 3–5, 12, 13, 3–4).

А. И. Введенский считается «самым значительным обновленческим теоретиком» (Левитин, Шавров, 1999, 19), но по журналу «Соборный разум» за 1918 г. этого сказать нельзя: за полгода он опубликовал здесь две статьи, и обе они далеки от религиозно-философских размышлений. Первая — о гражданском браке, получившем после 1917 г. широкое распространение. Она состояла из исторических справок о том, как складывалась жизнь христиан в первые века, и ссылок на мнение Европы о новых брачных формах. Для самого Введенского была важна «свободная органичность». «Надо всегда учитывать живую подлинную жизнь, — написал он. — В том, что наша церковность находилась вне жизни... заключается наибольшее зло... Если сейчас вводятся гражданские браки... это не должно смущать верующую совесть» (Соборный разум, 1918, 1–2, 9). Также он опубликовал анкету «О вере в Бога», аналогичную той, которую он послал в 1910 г. в несколько периодических изданий. В новой анкете ему были важны ответы на вопрос о том, что «подлежит реформированию, или даже удалению в жизни церкви» (Соборный разум, 1918, 6–7, 12). Свящ. А. Боярский и А. Введенский представляли в Товариществе взгляды «Союза демократического православного духовенства и мирян». На страницах «Соборного разума» доминировали свящ. Е. Белков и прот. И. Егоров; свящ. А. Введенский в 1918 г. не проявил себя как теоретик «богочеловеческого сочетания» миров. Будучи знаком (по книгам Мережковского, Розанова, Бердяева и Булгакова) с «неохристианством», он в 1917–1918 гг. остановился на их трактовке «плоти» как «культуры», которую требуется воцерковить. Это предложение «неохристиане» высказали Русской Церкви в 1901 г. В их вербальной системе «культура» вскоре стала синонимом «плоти мира»²².

Товарищество планировало выпустить 50 номеров журнала «Божья нива» и 50 приложений к нему газеты «Луч света». «Божью ниву» издатели называли «идейным

²² «Неохристиане» предложили, чтобы Церковь признала «плоть мира» святой по причине «богочеловеческого сочетания» духа и плоти при воплощении Бога Слова.

продолжением „Русского паломника“» и сообщили, что редакция последнего вступила в Товарищество «Соборный разум» в полном составе. «Божья нива» отличалась от идейно нейтрального «Русского паломника». От обновленческого журнала 1918 г. веяло лукавством и неискренностью: он заполнялся духовными стихами и литературными заметками, но среди них обязательно размещалась одна статья (или две), настойчиво предлагавшая тот или иной обновленческий тезис. Издатели писали, что народ в большинстве своем не знает «истинного духа религии», не понимает, «что такое христианство в православном понимании» (Божья нива, 1918, 1–2, 4). Первый номер, вышедший 8 апреля 1918 г., посвятили памяти св. прав. Иоанна Кронштадтского, образ которого с теплом сохранялся в памяти народа все десять лет после его кончины. Обращение к памяти «всероссийского батюшки» должно было показать, что обновленцы близки ему по духу. Здесь же, на двух полосах, в статье с подзаголовком «О наших задачах и взглядах», редакционный комитет писал: «Мы хотим прийти на помощь русскому народу, который загорелся жаждой истинного знания... помочь ему строить свою свободную жизнь на христианских началах, к которым так близка народная душа. Ведь высокие идеалы — свобода, равенство и братство — остро переживаются сейчас народною совестью»... Но, писали обновленцы, народ бессилен воплотить эти идеалы в жизнь из-за того, что христианская религия «усвоена большинством не как начало жизни, но как средство личного, собственного только благоустройства и в этой, и в будущей жизни», как религия «узко-личного же спасения души» (Божья нива, 1918, 1–2, 4). Читателя собирались учить христианской религии в «истинно-православном понимании» как «общественной религии» (за доказательствами обратились к английскому баптисту Ч. Сперджену). Журнал «Божья нива» обещал помогать в познании Бога по «первоисточникам христианского знания» — Библии, Евангелию и творениям святых отцов, по богослужебным книгам, но опубликовал только статьи законоучителя прот. И. Егорова, который предложил изучение христианства по первоисточникам, без использования традиционных учебников по катехизису. Прот. И. Егоров строил доказательный ряд на сочинениях и примерах «добывших большой религиозный опыт» «великих подвижников правды, истины, добра и красоты» — ученых, общественных деятелей, писателей, художников, композиторов. В этот список «божьих людей» обновленцы 1918 г. включили и св. Иоанна Кронштадтского. Редакция «Божьей нивы» настойчиво использовала знакомые крестьянам образы, стремясь представить коллектив журнала такими же тружениками и «пахарями», взявшим на себя тяжелый труд «удобрения», «взрыхления» и «посева» новых семян на неподготовленной каменной и заросшей тернием «целине». Редакционный комитет признавался, что действует уверенно, потому что знает: «дайте народу духовную пищу, и он все оставит и пойдет к вам» (Божья нива, 1918, 1–2, 5). Духовная пища, которую предложил журнал, это литературные этюды Е. Поселянина и прот. М. И. Менстрова²³, стихи (и рассказы) Вл. Творцова, А. А. Коринфского²⁴ и Л. Н. Афанасьева²⁵ и беллетристика прот. И. Егорова и свящ. Е. Белкова. Печатный материал перемежался черно-белыми иллюстрациями — картинами М. В. Нестерова, изображениями св. прав. Иоанна Кронштадтского и его кабинета. «Божья нива» предназначалась для семейного чтения и имела специальный отдел для маленьких детей «Детский сад Божьей нивы».

²³ Вероятно, Михаил Иванович Менстров (1864 — не ранее 1915), учился на филологическом факультете Императорского Казанского университета. В 1915 г. — протоиерей, настоятель домово-гимназической церкви св. мученика Петра в Оренбургской епархии; автор проповедей для народа, сборников поучений «Божья правда» и «Свет разума», книги «Уроки по истории христианской Церкви» и др.

²⁴ Аполлон Аполлонович Коринфский (1868–1937) — поэт, этнограф. В 1895–1904 гг. помощник редактора «Правительственного вестника», где опубликовал свои историко-этнографические очерки. Выпустил семь поэтических сборников, стихи посвящены деревенской жизни, истории Руси.

²⁵ Леонид Николаевич Афанасьев (1865–1920) — поэт, окончил училище при евангелическо-лютеранской церкви Святой Анны в Петербурге, издал четыре сборника стихов.

Во втором выпуске (№ 3–5) появились указания на то, как надо изучать первоисточники. Статья «Православно-христианское просвещение по первоисточникам религиозного знания» была названа «письменным курсом» и «руководственным установлением» (Божья нива, 1918, 3–5, 30), для полного же и общего руководства рекомендовалась книга прот. И. Егорова «Православие и жизнь в нем». Книга должна была вот-вот выйти из печати, и желавшим выписать ее предлагали поторопиться. Прот. И. Егоров назвал рекомендуемый им способ познания Бога «святоотческим» и «Серафимовским», так как считал, что он соответствовал тому, как приобретал знание прп. Серафим Саровский (чтение Евангелия, затем Библии, затем богослужебных книг; после этого прот. Иоанн рекомендовал приступить к творениям святых отцов Церкви). Главным было не чтение, а *самостоятельное* изучение первоисточников. Такое чтение без применения руководственных пособий несло риски недопонимания и даже искаженного восприятия текста, особенно это касалось книг Библии; субъективное мнение малопросвещенных крестьян зачастую вводило их в секты. Но прот. И. Егоров настаивал, что это и есть метод «православного изучения», а принятый доселе — это «протестантский способ» (Божья нива, 1918, 3–5, 31). Прот. И. Егоров считал, что существует два способа богопознания: древнехристианский (святоотеческий) и европейский (научный). Яркий представитель первого — Иоанн Златоуст, растолковывавший Библию по стихам. По отцу Иоанну, это не «прямое», но глубокое изучение источника, пригодное для тех, кто знает текст. Для не знающего же Библию — это то же самое, что предлагать решать математические задачи тому, кто не знает таблицы умножения. С «европейским» способом изучения предлагалось ознакомиться по книге английского протестанта и экумениста Дж. Х. Ольдгама «Учение Иисуса Христа» (1912). В ней протестантский миссионер кратко передал евангельское учение и снабдил его разбором стихов Евангелия и указателем параллельных мест у евангелистов, книга также содержала практические рекомендации. Прот. И. Егоров написал, что ни тот, ни другой способ народу «не по плечу». И настаивал на том, что «не знающему текста Слова Божия» нужен «способ непосредственного, без всяких посторонних толкований, вникания в текст первоисточника» (Божья нива, 1918, 3–5, 48). Начинать следовало не с Евангелия, а с Ветхого Завета.

Понятно, что незнание Нового Завета не могло дать христианину адекватного восприятия книг Ветхого Завета, а без обращения к пособиям и вовсе могло сформировать искаженное, а не искомое «христианское мирозерцание».

Свящ. А. Введенский напечатал здесь воспоминания о своем присутствии на Божественной литургии, совершавшейся св. Иоанном Кронштадтским. Статья проводила мысль о новом и творческом литургическом действии. Введенский писал, что по сложившейся православной традиции обычай совершения литургии приносит радость одному священнику: «весь пафос литургии... достается священнику» (евхаристический канон, тайные молитвы), который за иконостасной перегородкой «может наслаждаться „неизреченным веселием“», а на долю прихожан приходится «чинная формалистика». Изображая тоскующую по красоте душу христианина, свящ. А. Введенский писал: «Безжизненна наша служба. Нет в ней дыхания подлинной религии. Нет порыва и творчества...» (Божья нива, 1918, 3–5, 36). Приводя в пример молитвенный восторг св. Иоанна Кронштадтского, он считал, что пастырю необходимо достигать «высшей формы молитвенного воспарения» — религиозного экстаза. «Сейчас у нас намечаются всяческие церковные реформы. Намечается и богослужебная реформа. Несомненно, что центральный ее пункт — литургия».

На последней странице «Божьей нивы» размещались сообщения и реклама книг Товарищества. Редакция обращалась к читателям: «Никогда еще нужда в духовных журналах и брошюрах... не сказывалась так сильно, как теперь... Духовные журналы закрылись, популярных книг и брошюр, стоящих на уровне научного знания, нет... В связи с современностью, трудно указать даже десяток брошюр и книг, написанных простым, ясным, не затрудняющим читателя языком» (Божья нива, 1918, 1–2, 24). Товарищество, писала редакция, взяло на себя нелегкий труд, и «надо, чтобы

на местах... были *соработники* (курсив оригинала. — И. В.), которым мы могли бы высылать для распространения свои издания... поспособствовать устройству лекций... дело наше — великое, дело Христово... Помогите нам морально и материально: всемерно старайтесь о распространении нашей идеи и привлечении... подписчиков» (Божья нива, 1918, 1–2, 24). В рубрике «Объявления» сообщали, что печатается новая книга прот. И. Егорова «Православие и жизнь в нем», предназначенная для законоучителей, преподавателей богословско-пастырских школ и курсов, для родителей и воспитателей. В первой части книги прот. И. Егоров излагал свой «научный метод» работы с первоисточниками, во второй — указания, как изучать первоисточники христианства, в третьей — «исходный и руководящий принцип» сочетания мира небесного и земного, духовного и секулярного по принципу сочетания Божеского и человеческого в Богочеловеке Христе.

Товарищество рассчитывало охватить разный круг читателей, и еженедельная церковно-общественная газета «Луч света» печатала материалы для воцерковленного читателя. Здесь были опубликованы сообщения о событиях вокруг захвата большевиками имущества Александро-Невской лавры в Петрограде, больше ни в одном из изданий Товарищества об этом не написали. Четырехполосная газета «Луч света», как и все периодические издания Товарищества, выходила сдвоенными номерами. Выпустили семь номеров, тираж не указывался, она распространялась среди пайщиков и по подписке. За полгода здесь ни разу не появились статьи за подписью свящ. Белкова, Егорова, Беляева, Соколова. Газета заполнялась материалами А. Палицкого и А. Лукинского, Ф. Н. Белявский и прот. М. Попов писали о церковной жизни. Передовицей в первом выпуске была статья Белявского «Священник и приход». Автор напоминал, что по-прежнему актуален вопрос о возрождении прихода, и отмечал, что наступило самое удобное время. Но «главное в деле обновления приходской жизни, — писал он, — личность священника и его деятельность», «живое» пастырское отношение к прихожанам: посвящение их на дому для бесед, обучение при храме детей дошкольного возраста. Прот. М. Попов напечатал большую статью по книгам историков XII–XV вв. о константинопольских патриархах (Луч света, 1918, 1–2, 1–4). Она знакомила читателя с нравственными и духовными качествами византийских патриархов. Автор провел мысль о том, что главное на этом церковном посту — любовь к пастве и милосердие к согрешающим, духовный опыт и «способность к общественной жизни». Прот. Михаил Попов подчеркнул, что у византийских патриархов на первом месте были «религиозные и нравственные требования, они игнорировали интересы государства, родины и жизненные потребности общества», отметил, что принятие монашества считалось отречением от архиерейства²⁶, а пышность богослужений и сама идея патриаршества была привезена на Русь извне, из Византии (Луч света, 1918, 1–2, 4).

В рубрике «Обзор церковной жизни» А. Палицкий писал о восстановлении патриаршества как акте, востребованном в «скорбные, полные развала и распада государственной жизни... дни» (Луч света, 1918, 1–2, 4), отмечал враждебный настрой власти по отношению к Церкви и намекал на то, что она оставлена государством без поддержки. Он критично отнесся к распространившимся в провинциальных церковных приходах изгнаниям священников недовольной паствой. Видимо, Палицким же написана статья об интронизации Патриарха Тихона (Беллавина), в которой была приведена речь первосвятителя к Священному Собору (Луч света, 1918, 1–2, 5). А. Палицкий комментировал работу Поместного Собора (1917–1918) доброжелательней, нежели Ф. Н. Белявский в журнале «Соборный разум». А. Лукинский написал о том, что неспешный ритм работы Собора вполне оправдан: «церковная жизнь народна» и требует не «резких делений и коренных переворотов, но постепенного исправления ее недостатков»; «коренной переворот» — это «множество мелких и случайных заплат» (Луч света, 1918, 3–5, 11). Каждая мелочь церковных обрядов выросла в народный быт, «ее трудно вырвать». Люди, любящие Церковь и дорожащие ею,

²⁶ Попов напомнил о дискуссиях 1905–1908 гг.: должен ли епископ обязательно быть монахом.

видят, как много накопилось за века «смутной исторической жизни» «копоти» на ее стенах; Собор снял «бюрократические цепи» и установил патриаршую форму правления, провел в Церкви «общественное начало, самостоятельность и независимость церковного суда. Теперь необходима работа священников по организации приходо-в на местах». «Луч света» избегал обновленческих статей, стремясь быть действительно церковной газетой: из «Петроградских церковно-епархиальных ведомостей» перепечатали некролог «Памяти митрополита Владимира». В «Хронике церковно-общественной жизни» отметили принятые меры борьбы с церковным большевизмом и решение Собора о наказаниях для священников, в противостоянии епархиальному архиерею обращавшихся за поддержкой к гражданской власти, информировали читателя о том, что для утешения верующих в храмах в Великий пост совершаются пассии; о том, что в связи с отделением Церкви от государства содержание храмов при школах, приютах и общественных учреждениях переводится на счет родителей детей и верующих; что Синод по-прежнему считает, что дела о расторжении брака относятся к ведению Церкви; о выступлении старообрядцев против изъятия у них церковного имущества, о разрешении митр. Вениамином (Казанским) священникам носить светскую одежду вне храма.

Второй выпуск «Луча света» (№ 3–5) открывался статьями А. Лукинского («Потребность времени») и А. И. Боярского «Русь просыпается». А. Лукинский писал, что в условиях гонений на Церковь народ проявил «глубокую религиозность»: «против пулеметов, против разнuzданных вооруженных солдат церковные люди выступали только окруженные своими святынями: чтимыми иконами, хоругвями, только с крестом Христовым в руках или на груди...» (Луч света, 1918, 3–5, 9). Настало благоприятное время для бесед с верующими, «не нужно копаться в проповедях знаменитых проповедников... Нужно не мудрствуя лукаво говорить правду о том, что видишь кругом», нести ему «живое слово», показывая «знание местной жизни». Автор напоминал о лояльности к властям — «дело церкви одухотворить и возвысить всякую форму правления, а не агитировать за изменение политических форм» (Луч света, 1918, 3–5, 9). Свящ. А. Боярский видел пробуждение религиозности в организации «обществ взаимопомощи», защиты церковного имущества, решимости страдать и умереть за Церковь, «как митрополит Владимир, протоиерей Петр Скипетров, священник Иоанн Кочуров». Храмы наполнились молящимися, писал он, и рассказал о воодушевлении прихожан разрешенными митрополитом Петроградским Вениамином общей исповедью и всенощными молениями (с 10 вечера до утра, с малым повечерием, полунощницей, утреней и литургией) в первую седмицу Великого поста, и рекомендовал всем священнослужителям и впредь пользоваться «этим... средством религиозного пробуждения и церковного объединения» (Луч света, 1918, 3–5, 10). В приходе свящ. А. Боярского такое богослужение собирались провести в ночь с Великой среды на Чистый четверг. Кто-то из бывших сотрудников «Русского паломника» напечатал статью о первой настоятельнице Иоанновского монастыря в Петербурге схиигуменнии Ангелине (А. С. Сергеева; 1867–1927).

Отдел «Почтовый ящик» служил не только общению с корреспондентами, но и был рекламой просветительской деятельности Товарищества. В ответах на письма редакция аргументировала, почему книги нужно покупать со склада «Соборного разума» (они дешевле, писал «Луч света», и если книги на складе нет, ее все равно разыщут по запросу, и лучше поддерживать организацию духовных писателей, «которые выступили на служение Церкви, родине и духовенству без всяких корыстных целей» (Луч света, 1918, 3–5, 11). Во 2-м выпуске напечатали ответы на 14 писем: четыре из них были от священнослужителей, выписывавших газету и интересовавшихся скидками на книги, одно от приходского церковного совета, остальные принадлежали мирянам, пожелавшим распространять газету и учредить отделение Товарищества в своей местности. «Спасибо за сочувствие и поддержку, — писала редакция одному из корреспондентов. — Высылаем вам 30 экз. этого номера, для продажи в вашем городе. Цена № — 1 рубль. Когда продадите, вышлите нам 22 рубля, а 8 руб. удержите,

как комиссионную скидку, и 50 коп. за марку... Брошюры вышлем на днях на таких же условиях» (Луч света, 1918, 3–5, 11). У изданий «Луч света» и «Божья нива» были читатели, не имевшие материальной возможности их приобретения, и редакция обещала высылать журнал бесплатно при условии предоставления получателем других 10 человек, согласных подписаться на журнал. Среди читателей были священники, предлагавшие помощь в распространении изданий, и приходские советы. Так, одному из них объясняли, что Товарищество открыто для вступления в него разных организаций; внося паевой взнос, организация быстро возвратит эти деньги, так как будет получать 25% скидку на книги и дивиденды. И журналы, и газета Товарищества имели платные приложения, но годовые подписчики, оплатившие одно из них, остальные получали бесплатно.

Третий выпуск газеты (№ 6–7) был беднее предыдущих, две его полосы заняла реклама новых книг Товарищества. В начале шла статья А. Лукинского «Россия в проказе», автор поддержал слова Патриарха Тихона, сказанные им в проповеди на литургии в Николо-Воробинской церкви (Москва) о страдальце-России, которая погибает от междоусобной брани, и перешел на политику: обвинил «старорежимную» власть в том, что она удерживала Русскую Церковь от сближения с народом и «обездоленным духовенством». А. Лукинский писал о «тонком расчете» властей на недовольство прихода батюшкой, который берет деньги за требы, часть вины лежит и на духовенстве, стремившемся служить церковные службы и требы, но не стремившемся говорить народу «правду», — таков «тот ложный путь, которым мы шли» (Луч света, 1918, 6–7, 14). Отдел хроники сообщил о планах дальнейшей работы Поместного Собора и выходе первых пяти томов его «Деяний», состав церковной делегации, которая должна была принять участие в работе комиссии, образованной советом народных комиссаров, по отделению Церкви от государства. Несколько сообщений касались преследования архиереев — перечислены имена находившихся под стражей пяти архиереев: бывшего Тобольского Варнавы, Орловского Михаила (Гневущева), Красноярского Евсевия, Тобольского Гермогена, архиепископа Пермского Андроника (Никольского). Написали и о самосвятстве на Украине, и о вызове Патриархом в Москву архиепископа Алексия, бывшего епископа Владимирского. Характер отобранных редакцией для газетной хроники сообщений показывает: несмотря на то, что редакционный совет Товарищества состоял из обновленцев, в издательстве были публицисты, наблюдавшие за трагедией преследований новой властью представителей учащей Церкви, т. е. епископата, и по-своему переживавшие за судьбу Церкви в новой социальной формации. И, видимо, не случайно в 1922 г., когда был возобновлен один из журналов «Соборного разума» (под контролем I секретного отдела ГПУ), в нем уже не печатались А. Лукинский и А. Палицкий.

Первый вечер духовной поэзии состоялся в апреле, на третий день Пасхи. Выступали известные неискушенному читателю поэты Л. Н. Афанасьев и А. А. Коринфский, писатели В. А. Мазуркевич и Вл. Творцов (В. И. Лебедев), артист П. В. Самойлов читал оду «Бог» Г. Р. Державина и «Грешницу» Л. Н. Толстого. Вступительную речь о религии и поэзии произнес священник А. Введенский. В мае 1918 г. анонсировали три лекции: 12 мая — В. П. Соколова «Христианство и Церковь», 19 мая — В. И. Лебедева «Религиозные начала права»²⁷, 22 мая — свящ. А. Боярского «Республика приходских Советов». Главной целью публичных лекций и творческих встреч был поиск единомышленников, или, как писал журнал, «выявление творческой религиозной мысли современности» (Соборный разум, 1918, 3–5, 21). На будущее запланировали вечера духовной драмы, музыки и живописи. Для пайщиков вход на мероприятия был бесплатным, сочувствующих призывали распространять билеты, но дохода эта часть деятельности не приносила. Подписка на периодические издания «Соборного разума» не росла, книги предпочитали получать по той или иной скидке. Пайщикам предписывали усилить рекламу Товарищества: «Пишите знакомым... посещайте

²⁷ Издана Товариществом в 1918 г. в серии «Библиотека и современность».

с целью пропаганды различные религиозно и церковно-общественные собрания, съезды, заседания...» (Соборный разум, 1918, 6–7, 14).

Повесткой заседания правления 10 июня 1918 г. было расширение количества пайщиков через создание отделений в провинции. Задача была признана чрезвычайно важной, зависящей от инициативных лиц, готовых продвигать в обществе идеи Товарищества и его издания. Для того чтобы стать учредителем филиала, следовало внести пай и выкупить часть изданий. Заведующему выдавали удостоверение, и он должен был заниматься «самой широкой пропагандой», принимать членские и паевые взносы на подведомственной ему территории, проводить кампании по подписке на журналы и книги, заниматься продажей книг, для чего выписывать их со склада Товарищества. А также организовывать курсы, лекции, беседы, духовные вечера, библиотеки и диспуты — по указаниям правления, арендовать помещения для таких мероприятий, нанимать помощников, расклеивать афиши. Все это предлагалось осуществлять на средства отделения и доход, полученный им от продаж и мероприятий. Зарплата начислялась из тех же источников. Стартовой суммой было то количество денег, которое заведующий выручит за книги, высланные ему «в кредит». При этом он должен был ежемесячно отчитываться перед правлением и присылать выручку за удержанием не более 100 рублей «переходящих сумм». Себе правление отводило роль интеллектуального центра, куда стекались и денежные потоки, и было уверено, что книги Товарищества будут настолько востребованы, что доход от них (и просветительских мероприятий) позволит существовать и отделениям. Но экономические условия в стране быстро ухудшались, правление постоянно напоминало о дороговизне типографских услуг. Судя по письмам откликнувшихся, прибыль была невелика, заведующие просили зарплату, но им в ответ лишь предлагали увеличить количество посылаемой продукции.

Чтобы удержаться на плаву, Товарищество обратилось к читателям и предложило им *всем* стать пайщиками и купить наибольшее возможное для каждого количество паев. Так, редакция «Божьей нивы» писала: «Каждый подписчик, для которого дорого будущее родной Церкви и родины, должен вступить в члены нашего Т[оварищес]тва... Все шлите, кто сколько может; не ограничивайтесь одним паем, берите два, три, десять...». Для этого были дополнены условия вступления: теперь членами могли быть лица и учреждения, подписавшиеся хотя бы на один из издаваемых журналов, им давались все преимущества, положенные по уставу. Деньги, высланные на журналы, засчитывались как пай или часть пая. Сложно сказать, что надеялись получить от этого издатели, ведь всем пайщикам журналы высылались бесплатно, и новый шаг перекрывал канал старых денежных поступлений от тех, кто не являлся членом Товарищества. Рассчитывали на поступление средств в объеме, достаточном для того, чтобы дотянуть до конца года. Осенью 1918 г. Товариществу «Соборный разум» стало не на что существовать. В сентябре его периодические издания не вышли. Можно предположить, что в 1919 г. на встрече с председателем Петроградского совета Г. Е. Зиновьевым свящ. А. Введенский, предлагая соглашение между советским правительством и реформированной Православной Церковью [Левитин, Шавров, 1996, II, 51], упомянул и об издательской поддержке «Соборного разума».

Обзор деятельности Товарищества «Соборный разум» показал, что это был кооперативный союз разных духовных писателей, не всегда христиан, и не обязательно православных. Коллектив планировал продажу книг его организаторов и их статей в журналах, для чего прикладывал значительные усилия: имел филиал в Москве, создавал отделения Товарищества в провинциях, вырабатывал различные льготы по вступлению в Товарищество и приобретению книг и периодики, стремился к широкому распространению своего влияния путем религиозно-просветительской деятельности. Смысл деятельности состоял в пропаганде церковного обновления на демократическом и религиозном началах.

Редакционный комитет и совет, состоявший из убежденных обновленцев, хотел завоевать доверие православного сообщества. Политику двух периодических изданий

определяли свящ. Е. Х. Белков, А. И. Введенский и А. И. Боярский, прот. И. Ф. Егоров, их поддерживали Ф. Н. Белявский, Вл. Творцов и В. П. Соколов. Остальные постоянные сотрудники — профессор В. А. Беляев, А. Лукинский, А. Палицкий (и литераторы) — не определяются как идейные обновленцы: одни выполняли журналистскую работу, другие публиковались в журналах Товарищества так же, как ранее в любых дореволюционных изданиях, принимавших их сочинения.

Роль флагамена выполнял журнал «Соборный разум», в котором «соборным» сознанием редакционного комитета настойчиво продвигалась в пастырскую среду концепция «новой пастырской идеологии». «Божья нива» и «Луч света» исподволь готовили почву для ее восприятия. С «обновленческим расколом» Товарищество имеет преемственную связь в лице его главных деятелей — свящ. А. И. Введенского, Е. Х. Белкова и прот. М. С. Попова. И несмотря на то, что обновленцы в 1918 г. не планировали раскола в Церкви, темы их статей в периодических изданиях «Соборный разум» и «Божья нива» говорят о том, что процесс шел — и проявился, как только обновленцы получили поддержку советского государства.

Источники и литература

Источники

1. Вестник труда (1918) — Вестник труда. 1918. № 1.
2. Введенский (1917) — *Введенский А.* Изменение идеологии пастырства // Всероссийский церковно-общественный вестник. 1917. № 82. 1 авг. С. 2.
3. Введенский (1922) — *Введенский А. И.* Церковь и революция. Пг., 1922.
4. Божья Нива (1918) — Божья Нива. 1918. №№ 1–7.
5. Егоров (1918) — *Егоров И., прот.* Православие и жизнь в нем. Пг., 1918.
6. Звонарь (1906) — Звонарь. 1906. № 6.
7. Попов (1915) — *Попов М. С.* Как постился доктор Таннер 40 дней? Истинное событие. Пг., 1915.
8. Луч света (1918) — Луч света. 1918. №№ 1–7.
9. РГАЛИ — Российский Государственный архив литературы и искусства. Ф. 419. Оп. 1. Ед. хр. 354. (Письма Е. Х. Белкова В. В. Розанову).
10. Соборный разум (1918) — Соборный разум. 1918. №№ 1–7.
11. Титлинов (1926) — *Титлинов Б. В.* Смысл обновленческого движения в истории. Самара, 1926.

Литература

12. Балакшина (2019) — *Балакшина Ю.* От революции церковной к революции социальной: деятели движения ревнителей церковного обновления в 1917 г. // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2019. № 1–2. С. 207–225.
13. Головушкин (2009) — *Головушкин Д. А.* Феномен обновленчества в русском православии первой половины XX в. СПб., 2009.
14. Кашеваров (2020) — *Кашеваров А. Н.* Становление периодической печати обновленческого раскола // Христианское чтение. 2020. № 1. С. 174–181.
15. Левитин, Шавров (1996) — *Левитин А., Шавров В.* Очерки по истории русской церковной смуты // Сер.: Материалы по истории Церкви. Кн. 9. М., 1996. Т. I–II.
16. Марцинковский (2016) — *Марцинковский В. Ф.* Записки верующего. Из истории религиозного движения в Советской России 1917–1923 г. М., 2016.
17. Обновленческий раскол (2002) — Обновленческий раскол / Сост. И. В. Соловьев // Сер.: Материалы по истории Церкви. Кн. 27. М., 2002.

18. Поспеловский (1993) — *Поспеловский Д. В.* Обновленчество. Переосмысление течения в свете архивных документов // Вестник РХД. 1993. № 168. С. 197–227.
19. Регельсон (1977) — *Регельсон Л. Л.* Трагедия Русской Церкви. 1917–1945. Париж, 1977.
20. Степанов (1922) — *Степанов И.* О «живой церкви». М., 1922.
21. Троицкий (1927) — *Троицкий С.* Что такое живая церковь. Варшава, 1927.
22. Шишкин (1970) — *Шишкин А. А.* Сущность и критическая оценка обновленческого раскола в Русской православной Церкви. Казань, 1970.
23. Шкаровский (1999) — *Шкаровский В. М.* Обновленческое движение в Русской Православной Церкви XX века. СПб., 1999.

С. А. Французов

Переписка митрополита Амидского Макария с архимандритом Порфирием (Успенским)

УДК 271.2-9+271.21(569.1)

DOI 10.47132/1814-5574_2021_4_449

Аннотация: В статье впервые опубликованы, переведены и прокомментированы два письма Макария (между 1805 и 1810 – 1870), митрополита Амидского Антиохийской Православной Церкви, архимандриту Порфирию (Успенскому), сохранившиеся в его фонде в Санкт-Петербургском филиале Архива РАН. Первое из них, составленное в Константинополе 5 августа 1852 г., написано целиком на арабском языке. Речь в нем идет о сложных взаимоотношениях перешедшего из унияства в православие архиерея-араба с греческими церковными иерархами, которые затягивали выполнение его просьб, касавшихся бедственного положения его митрополии. Второе письмо было отправлено 5 октября 1863 г. во время пребывания митр. Макария в России из Новоспасского монастыря в Москве с вступлением на русском и основной частью на арабском. В нем опровергается утверждение архим. Порфирия о том, что в церкви свв. Космы и Дамиана в Амиде не сохранилось их мощей. По всей видимости, митр. Макарий Амидской так и не нашел взаимопонимания с православным клиром, что подтолкнуло его незадолго до смерти к возвращению в унияство.

Ключевые слова: архимандрит Порфирий (Успенский), архив архим. Порфирия, переписка архим. Порфирия, митрополит Амидский Макарий, унияство на Ближнем Востоке, Антиохийская Православная Церковь, Константинопольский патриархат, пребывания митр. Макария Амидского в России, Амиды (Диярбакыр), церковь свв. Космы и Дамиана в Амиде.

Об авторе: **Сергей Алексеевич Французов**

Доктор исторических наук, доцент, заведующий отделом Ближнего и Среднего Востока Института восточных рукописей РАН, профессор департамента востоковедения и африканистики НИУ Высшая школа экономики – Санкт-Петербург, профессор кафедры семитологии и гебраистики Восточного факультета СПбГУ.

E-mail: serge.frantsouzoff@yahoo.fr

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3945-8898>

Ссылка на статью: Французов С. А. Переписка митрополита Амидского Макария с Порфирием Успенским // Христианское чтение. 2021. № 4. С. 449–465.

Финансирование: Статья подготовлена в рамках проекта РФФИ № 19-09-41004 «Россия и Антиохийский патриархат в XVIII – начале XX вв.».

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 4

2021

Serge A. Frantsouzoff

**The Correspondence of Metropolitan Macarius of Amida
with Archimandrite Porphyrius (Uspensky)**

UDC 271.2-9+271.21(569.1)

DOI 10.47132/1814-5574_2021_4_449

Abstract: In this article, two letters from Macarius (between 1805 and 1810–1870), Metropolitan of Amida of the Antiochian Orthodox Church, to Archimandrite Porphyrius (Uspensky), preserved in his collection in the St. Petersburg branch of the RAS Archive, are published, translated and commented. The first of these, drawn up at Constantinople on August 5, 1852, is written entirely in Arabic. It deals with the complicated relationship between the Arab bishop who converted from Unia to Orthodoxy with the Greek church hierarchs, who delayed the fulfillment of his requests concerning the plight of his metropolis. The second letter was sent on October 5, 1863, during the stay of Met. Macarius in Russia at the Novospassky Monastery in Moscow with an introduction in Russian and the main part in Arabic. It refutes the assertion of Archim. Porphyrius about the fact that in the church of Sts. Cosmas and Damian in Amida their relics have not survived. Apparently, Met. Macarius never found understanding with the Orthodox clergy, which prompted him, shortly before his death, to return to Uniatism.

Keywords: Archimandrite Porphyrius (Uspensky), archives of Porphyrius, correspondence of Archimandrite Porphyrius, Metropolitan of Amida Macarius, the Uniates in the Middle East, Antiochian Orthodox Church, Patriarchate of Constantinople, sojourn of Macarius of Amida in Russia, city of Amida (Diyarbakır), Church of St Cosmas and St Damian in Amida.

About the author: **Serge Alexeyevitch Frantsouzoff**

Dr. Habil., Associate Professor, Head of the Department of Near and Middle Eastern Studies of the Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences, Professor of the Department of Oriental and African Studies of the National Research University Higher School of Economics – St. Petersburg, Professor of the Chair of Semitic and Hebrew Studies of the Oriental Faculty of St. Petersburg State University.

E-mail: serge.frantsouzoff@yahoo.fr

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3945-8898>

Article link: Frantsouzoff S. A. The Correspondence of Metropolitan Macarius of Amida with Archimandrite Porphyrius (Uspensky). *Khristsianskoye Chteniye*, 2021, no. 4, pp. 449–465.

Financing: The article was prepared within the framework of the RFBR project no. 19-09-41004 “Russia and the Patriarchate of Antiochia in the 18th – early 20th centuries AD”.

Среди выдающихся представителей Русской Православной Церкви, чья деятельность была тесно связана с Востоком или затрагивала его, выделяется грандиозная фигура еп. Порфирия (Успенского)¹. Блестящий знаток греческого языка той эпохи, на котором он свободно общался с церковными иерархами всех четырех православных патриархатов Востока, принадлежавшими почти исключительно к этническим грекам, он не упускал из виду арабскую по происхождению основную массу ближневосточных приходских священников и мирян. С особым вниманием он относился к противоборству двух Антиохийских Церквей: православной и мелькитской (униатской). Нет ничего удивительного в том, что в арабоязычной части его архива, хранящегося в Санкт-Петербургском филиале Архива РАН [Ф. 118. Оп. 1. Д. 105]², представлены два письма, адресованные тогда еще архим. Порфирию Амидским митрополитом Макарием, который с 1837 г. занимал в Амиде³ (ныне г. Диярбакыр на юго-востоке Турции) епископскую униатскую кафедру, пока 29 октября 1846 г. не подписал отречения от латинства и не перешел вместе со своей паствой в православие⁴. Следует отметить, что митр. Макарий был арабом из Алеппо и до пострига звался Пьер (Бутрус) Шамман [Поповкин, 2015], так что в Антиохийской Православной Церкви он оказался на тот момент единственным архиереем арабского происхождения. По всей видимости, вскоре после выхода из унии митр. Макарий Амидский познакомился с архим. Порфирием (Успенским), который с февраля 1848 по май 1854 гг. являлся начальником Первой Русской духовной миссии в Иерусалиме⁵. Во всяком случае, находясь в Константинополе у Вселенского патриарха летом 1852 г., митр. Макарий обратился с письмом, содержащим жалобы на всяческие проволочки при рассмотрении ходатайств о помощи его митрополии, именно к архим. Порфирию.

Ниже впервые публикуется текст этого письма с русским переводом и кратким комментарием.

Письмо митрополита Амидского Макария Порфирию Успенскому от 5.VIII.1852 г.
(СПбФ Архива РАН. Ф. 118. Оп. 1. Д. 105. Л. 230 об.; см. илл. 1а–в)

Приписки карандашом на русском языке:

О том, что по его делу
ничего
не сделано в Константинополе⁷

1852 г. 25 августа⁶ /
от Митрополита /
Амиды Макария /

Текст

قدس الاب المحب لله رئيس الديارة الفايق الاحترام دام محفوظا /
غب اهدا ابوتكم المحترمه غزير البركات السمويه ووفور الادعيه القلبيه مع بليغ الاشواق
الفواديه لمشاهده ايقونتك النورانيه مقرونه بالاستفسار عن اعتدال صحة مزاجكم السليم /
وراحة سرّكم الوسيم لا زلتم كالثرية المضيه في أفق اورشليم الروحانيه . المبذو لابوتكم
الكلى وقارها ان داعيكم لم ازل ههنا متروكا كما فارقتمنى منتظرا نهاية مصالح /

¹ О нем, в первую очередь, см.: [Богданова, Турилов, 2020].

² Обзор документов из его архива, которые составлены на арабском языке, см.: [Французов, 2021].

³ Об этом древнем центре христианства в Северной Месопотамии см.: [Колесников, Панченко, 2001].

⁴ См. о нем: [Поповкин, 2015; Французов, 2019, 116–117].

⁵ О пребывании архим. Порфирия на этом посту см. [Богданова, Турилов, 2020, 543–544].

⁶ Судя по датировке арабского письма (см. ниже), число «5» было ошибочно прочитано как «25» из-за того, что предлог في в скорописном написании без диакритических точек был принят за цифру ٢.

⁷ Этот топоним написан в сокращенном виде.

⁸ Без точек под вторым йāʾ.

ابريشيتى المسكينه التى لتاريخه لم ينجز منها ولا قضية واحدة غب ان صار لى عشرين شهراً مبارحها لهذه الغايه مغادراً اولادى الفقرا المحزونين بين اللصوص / والذباب الخطفه الزايرين حولهم كالأسد لغاية افتراسهم بمقانس الضلال وانا ههنا محروق الفواد عليهم وليس خافيههم انهم غرسهً جديدةً محتاجين من يغذيهم / بمياه التعاليم الصافية ويكون لهم سباجاً محافظاً من المخاطر ونحن باقون معهم ولاجلهم فى حزن نفسٍ وافر متحيرين ماذا نصنع لكون من جهة لا يمكننا الرجوع / اليهم هكذا بدون نهاية أقله بعض المصالح ومن جهة نرى ان اطالة غيبتنا عنهم لا تخلو من نتائج مضره . فحالتنا هذه المؤلمة والمحرنة للغايه هى مفنقره / لادعيةٍ صالحة طاهره تحرك رحمة الله تعالى ومحبة خابيهه الورعين المتحركين بالهام نعمة روحه القدوس نحو الافعال الصالحه . فمن ثم بانفس ذليله حزينه / جميعنا نتوسل لقداسة ابوتكم لان توازرونا بادعيتكم الصالحه الطاهره الحايزه القبول لديه تعالى والفايزه بالانعام من لدنه جلّ جوده مستعطفين جوانح محبة يسوع / المسيح محب البشر وفاديهم لان يتغاضى عن فبح كثرة جرايمي ويتأرف علينا اجمعين مرسلأ لنا انساناً ملاكاً يغتنم مكافاة افعال التطويبية الخامسة / متشبهاً بالسامرى الذى اشترعها فعلاً وقولاً واوعد لاجلها بالمكافاة عند عودته او بولصاً اخر مهتماً بالكنائس كلها متيقناً انها تؤلف جسداً واحداً سرياً / ليسوع المسيح الواحد لا يجب ان يسمع فيه هذا مختص بكيفا (اى لصاحب الكرسى الانطاكى) وهذا باندراوس (اى القسطنطينى) وهذا ليعقوب وهذا لمرقص او لغيره الخ / بل ان فى الجسد الواحد احقر الاعضا وادناها يوهل لكرامة زايره وعند مصابه يتالم الجسد كله والاعضا الاشرف والاقوى تهتم فى شفايه وهذا ايضاً علمه / قولاً وفعلاً تلميذ يسوع المسيح المصطفى اقتداءً بمعلمه وغيرته فى طلب الضال لمعلومة مع فرحه برجوعه المغترق⁹ فى فيض يسوع معلمه . فتوسلاتكم الطاهره الحارة / لدى الحمل الوديع المذبوح عنا الذى انما جاء ليطلب الضال وقد اشتراه لا بفضةٍ وذهبٍ بالثنين بل بدمه الزكى الكريم لا بدّ انها تعطف انعطاف رحمته ومحبته للبشر / لان يفيض نعمته على اوانى السخط لانها تشا ان تظهر جسامة قوتها حيث تكاثرة الخطيئة محركة رافته تعالى¹⁰ ولو حين رجزه . وعلى كل حال غيرة طهركم الرسولي / الوفيه التى تحزن مع الباكين وتتوقد عند شكوكهم لا يقتضى لها تحريض كون افعالها المتدفعة من بحر سامى فضيلة حبكم لله هى معلومة الافاق ولا تستطيع ان تبردها / مياه البحر العالمى كون محرکها الفايق هو نار الاجيج الالهى . ولنا ثقة وطيدة بصدق المواعيد بان توجعكم وتحنتكم¹¹ وتوسلاتكم النافذه تثمر مواساة جراحة¹² هذه / الابرشيه المسكينه المحزونة المشرفة على التلاف وتحبيها وبهذا تجنون اثمار الفرح مع الفرحين حايزين مزيد المنه والفضل فى الكنيسة كلها المعسكره على الارض / واخيراً تغنمون نجم الصبح مجازاه الظفر والغلبه اذ تلمع بدخيرتكم¹³ كالشمس المبيضه بدم الخروف الالهى فى اورشليم العلويه يوم ظهور الكاهن المذبوح راعياً اعظماً¹⁴ / مالگاً غالب امين ثم امين حال كون دايعكم الحقير منتظراً حل مشكل حيرته

⁹ В оригинале *ḡā'* вместо *ḡāḡa*.

¹⁰ Этот эпитет записан в сокращенной форме: تعا

¹¹ Очеvidно, описка, которую следует исправить на تحنتكم .

¹² Так, вместо классического جراحات .

¹³ Так, вместо классического بدخيرتكم .

¹⁴ Так, вместо классического اعظم .

هنا في ماذا يصنع من جوابكم الحاوي التعزیه عن عریضة مذلتی الحزینة هذه / مکرراً
لقدس ابوتکم الکلّی اعتبارها البرکة السّمویة مع اتصال الادعیة القلبیة علی الدوام دمتّم
معافین امین /

Печать митр. Макария с греческой аббревиатурой и
годом поставления во митрополиты:
ΑΜΔΣ / ΜΚΡΣ / 1846

Подпись слева от печати:

الداعی الراجی دعاکم /
مکاریوس میتروبولیت /
امیدس¹⁵ / [ت-م] /

Датировка

(под углом 45° сверху вниз под письмом посреди листа):
في ٥ آب سنة ٨٥٢ في القسطنطينية¹⁶ //

Перевод

Святому отцу, возлюбленному о Господе, Высокопреподобному архимандриту, да будет он храним. /

После посвящения Вам, досточтимый отче, небесных благословений во множестве и молитв сердца в изобилии вместе с достигшими высшего предела желаниями души за лицезрение Вашего светлого образа, да так, чтобы при этом справлялись о соразмерном состоянии Вашего крепкого здоровья / и об отдохновении Вашей притягательной души, да продолжите Вы пребывать подобно Плеядам, сияющим на горизонте Иерусалима духовного. Ведь ясно Вам, досточтимейший отче, что я, молящийся за Вас, продолжаю там оставаться, как Вы оставили меня, ожидая окончания дел в пользу / моей бедной епархии, из которых до сего дня не решен ни один вопрос, по прошествии для меня месяцев с тех пор, как я покинул ее ради этой цели и оставил бедных чад моих опечаленных среди воров / и волков-похитников¹⁷, рыскающих вокруг них подобно львам, дабы растерзать их в силках заблуждения. Я же тут горю сердцем за них и не скрываю от Вас, что они — новый росток, нуждающиеся в том, кто напитает их / водой чистых учений и будет им оградой, оберегающей их от опасностей. Мы же пребываем с ними и ради них в большой душевной печали, в смущении из-за того, что нам делать, будучи, с одной стороны, не в состоянии вернуться / к ним просто так, без завершения ничтожнейшего из дел в их пользу; с (другой) стороны, мы видим, что наше затянувшее отсутствие среди них не лишено губительных последствий. Сие наше положение, крайне прискорбное и печальное, требует / чистых праведных молитв, которые вызвали бы милость Божию и любовь к боящимся Его благочестивым подвижникам, побуждаемым милостью Духа Его Святого к праведным деяниям. И отсюда с печальными смиренными душами / все мы молим Вас, святого отца, чтобы Вы споспешествовали нам Вашими чистыми праведными молитвами, принятыми у Него, Всевышнего, и снискавшими награду от Него, Славного щедростью Своей, в то время как сердца взыскуют любви Иисуса / Христа, Человеколюбца и Искупителя, чтобы Он был снисходителен ко множеству отвратительных проступков моих и проявил сострадание ко всем нам, послав нам человека-ангела¹⁸,

¹⁵ Имя и титул митрополита написаны без диакритических точек.

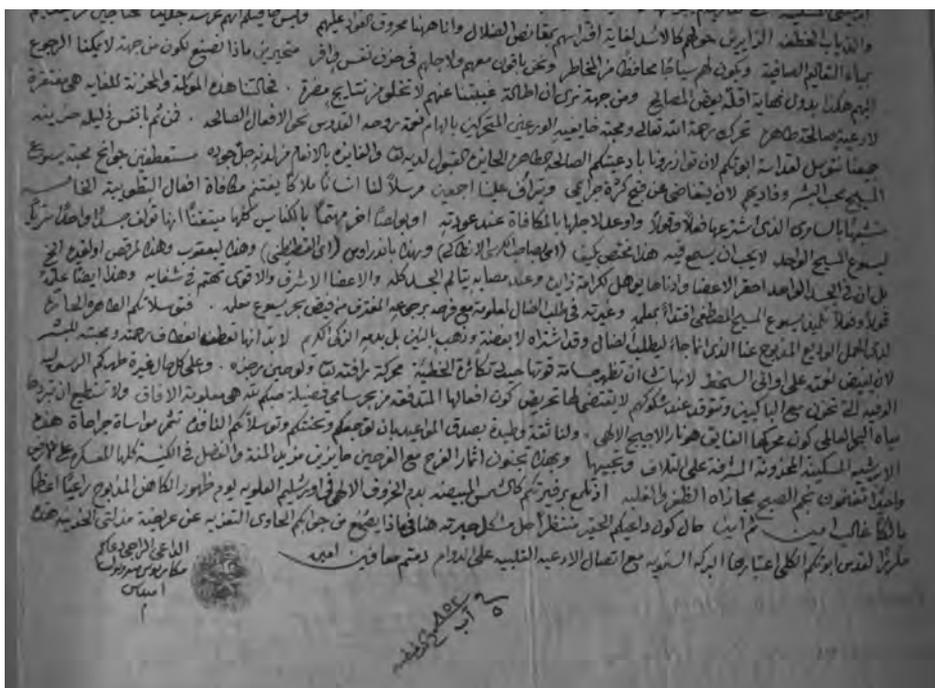
¹⁶ Все слова, кроме названия месяца (أب), написаны без диакритических точек.

¹⁷ Как справедливо заметил блестящий знаток ближневосточного христианства А. Е. Крымский, «для православных католики были даже не „католики“ (καθολικοί), а „като, лики!“ (κάτω, λύκοι) — „прочь, волки!“» [Крымский, 1971, 108]. Об этой получившей широкое распространение антикатолической инвективе, см., напр.: [Чернецов, 2001, 417–418].

¹⁸ Т. е. монаха. Вероятно, имеется в виду архиерей, который будет поставлен в главе одной из православных Церквей.



Илл. 16. Письмо митрополита Амидского Макария Порфирию Успенскому от 5.VIII.1852 г. Начало и середина



Илл. 1в. Письмо митрополита Амидского Макария Порфирию Успенскому от 5.VIII.1852 г. Середина и конец

дарующего воздаяние за поступки, согласно пятой заповеди блаженства¹⁹ / подобно-го самарянина²⁰, который утвердил ее делом и словом, а Он обещал за нее воздание при возвращении Своем²¹, или (послав) другого Павла, заботящегося обо всех Церк-вах, убежденного в том, что они составляют одно благородное тело / Иисуса Христа Единого, о котором не желает он слышать, что этот принадлежит Кифе²² (сиречь занимающему Антиохийский престол), а этот — Андрею (сиречь — Константинополь-ский), а этот — Иакову, а этот — Марку²³ или кому-то другому и т. п. / Ведь подлинно в едином теле ничтожнейший из членов и самый малый из них соответствует бла-городству того, что пребывает в нем; в случае же, если (этот член) поражен недугом, страдает все тело целиком, а достойнейший из членов и сильнейший из них заботят-ся о его излечении. Этому также учил / словом и делом избранный ученик Иисуса Христа²⁴ по примеру Учителя своего, и рвению своему в стремлении заблудшего к знанию со своим ликованием, погруженным в разлившееся море Иисуса, от возвра-щения Его²⁵, Учителя своего. А Ваши чистые горячие мольбы, / обращенные к Агнцу смиренному, в жертву за нас принесенному, Который воистину пришел искать заблудшего, и искупил его не серебром и златом ветхими, а кровью Своей чистой бла-городной, неизбежно привлекут милость Его и любовь Его к людям, / дабы благодать Его затопила сосуды гнева с тем, чтобы угодно ей было явить силу ее громадную там, где множатся грехи, возбуждая сострадание Всевышнего, даже если назначил Он срок наказания Своего. И в любом случае рвение Ваше, чистый отче, апостольское / верное, что печалится вместе с плачущими и разгорается при их сомнениях, не требуется побуждать к совершению поступков, бурно вытекающих из моря высшего достоин-ством Вашей любви к Богу, а оно известно повсеместно, и не могут охладить его / воды мирового моря, ибо его приводит в движение свыше огонь пыла Божьего. И у нас твердая уверенность в правдивости обещаний того, что Ваше сочувствие, Ваше сострадание и Ваши авторитетные просьбы приведут к излечению ран этой / бедной епархии, ввергнутой в печаль, приблизившейся к погибели, и к воскрешению ее, и этим соберете Вы плоды радости с радующимися, получившими благодение и добродетель в избытке во всей воинствующей Церкви на земле. / И наконец, Вашей добычей станет утренняя звезда как возмещение за триумф и победу, когда засияет она благодаря Вашему вкладу как солнце, отбеленное кровью Божественного Агнца в Иерусалиме Вышнем, в день появления Священника закланного как Пастыря Ве-личайшего, Царствующего, Победителя. Аминь, затем — аминь. Остается молящимся за Вас ничтожный, ожидая здесь решения проблемы, касающейся своего затрудни-тельным положением, о том, что делать, исходя из Вашего ответа, содержащего собо-лезнование в связи с прошением, где говорится об этом моем печальном унижении, / возобновляя святому Высокопреподобному отцу выражение небесной благодати с не-прерывными молитвами сердца, да пребудете Вы во здравии непрестанно. Аминь. /

Подпись слева от печати:

Молящийся, уповающий на Вашу молитву /
Макарий, Митрополит /
Амидский. /
Закончено. //

¹⁹ «Блаженны милостивые, ибо они помилованы будут» (Мф 5:7).

²⁰ Отсылка к притче о добром самарянине (Лк 10:25–37).

²¹ Т. е. во время Второго пришествия.

²² Так прозвище Петр, которым Спаситель нарек Своего ученика Симона, звучало по-арамей-ски (Ин 1:42).

²³ Автор письма упоминает здесь апостолов, считавшихся основателями четырех старейших восточно-христианских патриархатов.

²⁴ Очевидно, Иоанн (ср., напр.: Ин 2:21).

²⁵ Речь идет о Втором пришествии.

Датировка:
5 августа [1]852 года в Константинополе.

Нет сомнений в том, что в том числе и под влиянием этого письма архим. Порфирий (Успенский) стал предпринимать попытки устроить митр. Макарию поездку в Россию для сбора милостыни для его бедствующей митрополии. Крымская война отложила эти планы на несколько лет. Письмо митр. Макария архим. Порфирию из Новоспасского монастыря в Москве от 5.Х.1863 г., основная часть которого написана по-арабски, а вступление — по-русски, служит одним из свидетельств пребывания этого митрополита-араба в нашей стране²⁶.

Письмо митрополита Амидского Макария Порфирию Успенскому от 5.Х.1863 г.

Вступление
(СПбФ Архива РАН. Ф. 118. Оп. 1. Д. 105. Л. 371, 371 об., 372; см. илл. 2а–в)

1863 год, 7 Октября
получено в Петерб.

Ваше Высокопреподобие, /
Возлюбленный о Господе О. Порфирий! /

Премудрый правитель мира и человеков Господь Бог / наш, распоряжающийся нашими свободными действиями по / Своему премудрому изволению, направил путь мой в / хранимую им Россию. Слава и благодарение Тринедину! /

Благодарственно молю Господа о прибытии своем, / ибо здесь есть лице, духовно мне близкое, братская любовь / к которому во мне не угасла, но паче возгарается, молю / его, да благоволит мне видеть лице, мною любимое и / уважаемое, да наслажусь я беседою с ним, т. е. с / Вами, Высокопреподобнейший О. Архимандрит, ибо здесь / нет другого лица — мне близказнаемого, кроме Вас. Но если / для свидания нашего время еще в отдаленном будущем //

усерднейше прошу Вас, возлюбленнейший о Господе, хотя / письменно уведомить меня о Вашем вожденном здравии. / От меня же примите преискреннейшую благодарность за / напечатание в журнале «Духовная беседа» воспоминаний / Ваших о Месопотамской митрополии²⁷; это убеждает меня в Вашем ко мне внимании и духовном нашем / союзе, чего преискренне желаю. /

Братски целую Вас, молю Господа, да благодать Его пребудет с нами.

Вашего Высокопреподобия
الحقير + مكاريوس /
متروبوليت /
آمد و بين النهرين /
م // ²⁸

²⁶ Это письмо, в частности, позволяет исправить неточность, допущенную А. А. Поповкиным, который утверждал, что «в 1864–1865 гг. владыка Макарий жил в Москве, в Ново-Спасском монастыре» [Поповкин, 2015]. Амидский митрополит находился там со второй половины 1863 г!

²⁷ См.: [Порфирий Успенский, 1863].

²⁸ Эта же развернутая подпись митр. Макария приведена в конце основной части его письма, где дан ее перевод.

При сем прилагаю письмо Вам на Арабском языке / в той уверенности, что Вы можете его прочесть и понять; / если же при переводе будете затрудняться, то по-трудитесь / призвать к себе воспитанника Семинарии, уроженца Дамаска / Маркуса; он может перевести это письмо на русский язык²⁹. //

Основная часть
(СПбФ Архива РАН. Ф. 118. Оп. 1. Д. 105. Л. 373; см. илл. 3а-в)

Текст

من حيث قدسكم حررتم في الجرنال الروحي اى (Духовная бестда)
انه منذ القديم يوجد / قبر القديسين قزما ودميانوس في كنيسة ديار بكر ولكن بدون
اعضاهم فاقترضى نحرر ونحقق لكم انه / داخل كنيسة القديسين المذكورين يوجد قبرهما
ملاصفاً الحايط الشمالى وحجره مرمر والحقير لم استطع فتحه / خوفاً انهيار الحايط لى
كنت ارى هل يوجد فيه اعضاء اخرى غير الموجودة خارج القبر فى خزنة / الكنيسة
وهى راس القديس قزما مفضضاً وحنگاً مفضضاً³⁰ وأعضا اخرى ايضاً³¹ لهما دخل
صندوق³² صغير / وغيرها³³ التى منها يتبارك الزوار والمرضى وينالون بواسطتها
شفى الامراض ومعجزات اخرى بلا انقطاع . / ونحن قد اصحبنا معنا الصندوق الصغير
المذكور لتبريك مسيحيين روسيا الحسينين العبادة كما ذكرنا فى الاعلانات / والكازيطات
المطبوعة فى مدينة موسكا المحمية حسب امر سيادة فيلاريثوس مطرانها الكلى الطهر
الذى هو ذاته تبارك منها . / ويوجد ايضاً فى الكنيسة المومى³⁴ اليها عامود طويل ضخ
من رخام نظير عواميد بيت لحم حامل قناطر البناء من الناحية / الشمالية يُقال ان داخله
توجد اعضاء الاربعين شاهد وهذا التسليم هو متواتر³⁵ جداً هناك حتى نهار عيد /
الاربعين شهيدا ورد زوار كثيرون من تلك الاقطار حتى من المعادن ايضاً ويمسحون
عرق ذلك العامود بقطن / ومناديل لياخذوها معهم للتبريك وفى العامود المذكور توجد
اثقاب زحطة جداً يدخلون اصابعهم فيها / تبريگاً . ولكـ[ن حـ]يث لم يمكننا ايضاً ان نرى
ما فى داخل العامود الحامل قناطر البنا فلهذا لا يمكننا ان نحقق الشى / الذى لم تَرَهُ ...اء
ولذلك ما ذكرناه فى الاعلانات المطبوعة انما اوردناه لكم هنا حسبما سمعناه نقلاً مسلسلاً
، وقد / راينا اثقاب العا[مود] لزحطة جداً من كثرة ادخال الاصابع سنين عديدة وشاهدنا
توارد الزوار من الاقطار يوم عيد / الاربعين شهيد[داً فى] ٩ ادار ومثل ذلك عرق
العامود فى ذلك اليوم والله اعلم . /
ففى هذه الشقة [اننا نر]غب ان نكرر شكر فضل ابوتكم عما تكرمتم بشرحه فى الجرنال
الروحي بخصوص ابرشيتنا المفتررة / نورد لكم ما وجدنا مـ[ن ...]لماً من الطباع وهو
قوله ("كنيسة القديسين قزما ودميانوس الموجود فيها قبرهما المرمر / القديم ولكن بد[ون
اعضاء] هذين القديسين العادمين الفضه الصانعين العجايب" صفحه ٨١) والحال اننا
منذ / تقلدنا سياسة هذه[ه] الـ[مطرانـ]يه وجدنا الاعضاء المقدسة المذكورة اعلاه فى

²⁹ Очевидно, вступление на русском для письма митр. Макария также написал какой-нибудь православный араб, обучавшийся в Москве.

³⁰ Без точки над *ḍādom*.

³¹ Без точки над вторым *ḍādom*.

³² В оригинале *ḥā'* вместо *qāfa*.

³³ В оригинале точка над *gāim* не проставлена.

³⁴ Так, вместо классического *al-mumā*.

³⁵ Так, вместо классического *متواتر*.

خزنة هذه الكنيسة . وقد كان طلب / منا سيادة البطريرك [المسـ]كونى انثيموس ان نرسل
 له راس القديس قزما فقط ونبقى الاعضاء الاخرى فى الكنيسة فلم نرتضى / بذلك . فإذًا
 نرجو ابوتكم ان تلاحظوا هذه القضية بفتنتكم وتحرروا فى الجرنال الروحى المشار اليه
 عبارات اخرى / تصلح ما تحرر غلطاً بهذا [إلشان ليوافق الحق الذى اعلناه فى
 الجرنالات والكازيطات ههنا ولكم مزيد الفضل والثواب . /
 حُرر فى ٥ تشرين اول سنة ١٨٦٣ + الحقيير مكاريوس /
 متروبوليت /
 آمد وبين النهرين /³⁶
 // م

Между датой и титулатурой митр. Макария — печать митр. Макария
 с греческой аббревиатурой и годом поставления во митрополиты:
 ΑΜΔΣ / ΜΚΡΣ / 1846 (разобраны ранее).

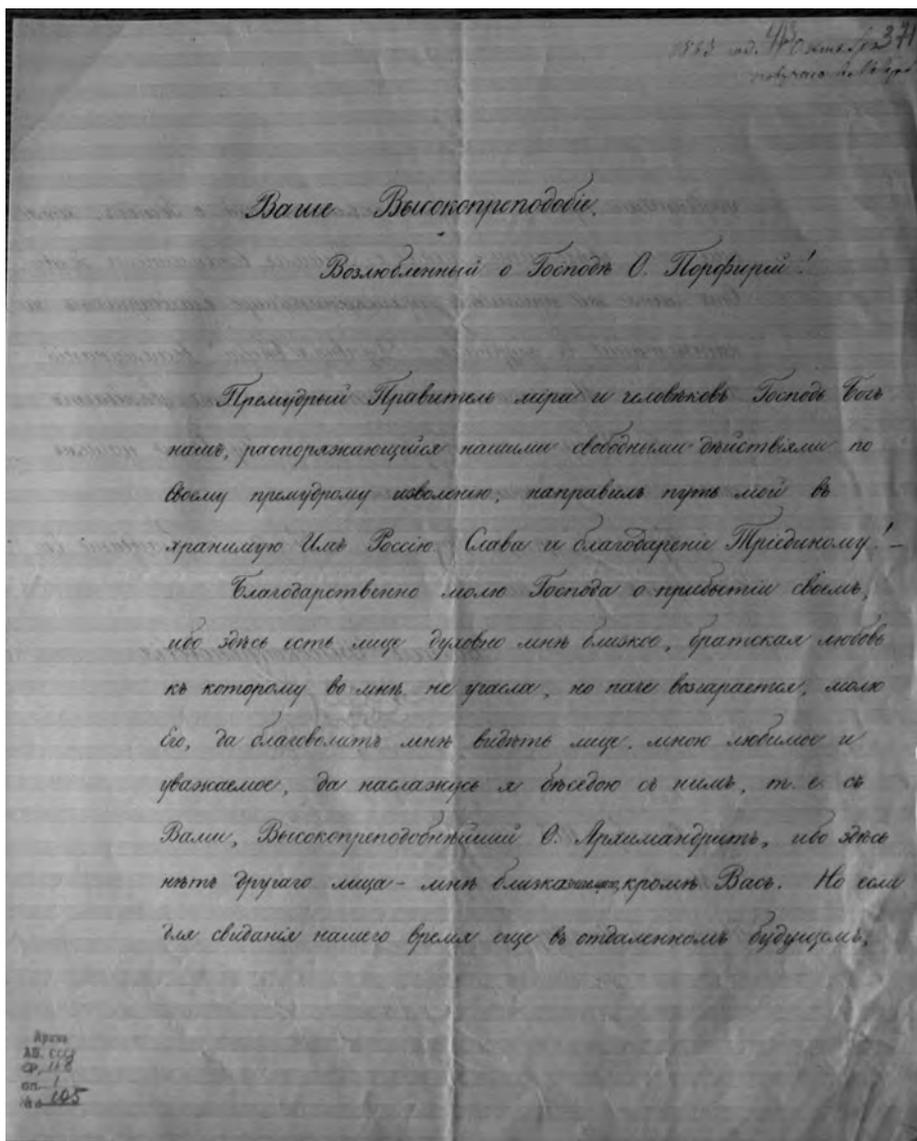
Перевод

По святости Вашей написали Вы в духовном журнале, сиречь «Духовная беседа», что с древних времен находится / гробница двух святых Космы и Дамиана в церкви Дияр Бакра, однако без их мощей³⁷. И надлежит нам написать и подтвердить Вам, что / внутри церкви упомянутых двух святых находится их гробница, примыкающая к северной стене, а камень ее — мрамор, и я, ничтожный, не смог открыть ее, / опасаясь обрушения стены, с тем чтобы увидеть, есть ли в ней другие мощи, кроме тех, что находятся вне гробницы, в сокровищнице / церкви, а это — глава святого Космы, оправленная в серебро, и челюсть, оправленная в серебро, а также другие мощи их обоих в небольшом ящике / и прочее, от чего получают благословение паломники и больные и при посредстве чего обретают исцеление от болезней и другие чудеса беспрерывно. / Мы же взяли с собой упомянутый небольшой ящик, чтобы дать благословение благочестивым христианам России, о чем мы упомянули в объявлениях / и газетах, напечатанных в хранимом городе Москве по повелению владыки Филарета, митрополита ее преосвященнейшего, который и сам принял благословение от этого. / И также в вышеуказанной церкви находится громадный длинный столп из порфира, не уступающий столпам Вифлеема, несущий своды строения с северной стороны; / говорят, что внутри него находятся мощи Сорока (севастийских) мучеников. И это представление весьма там распространено, так что днем в праздник / Сорока мучеников приходит множество паломников из тех краев, а кроме того, даже с копей³⁸, и они обтирают пот с того столба ватой / и носовыми платками, чтобы взять его с собой для получения благословения. А в упомянутом столпе есть очень склизкие отверстия, куда они засовывают свои пальцы / ради благословения. Однако же там мы также не смогли увидеть, что внутри этого столпа, несущего своды строения. А раз так, не можем мы утверждать то, / чего не видели ...; и потому не упомянули мы об этом в напечатанных объявлениях. Подлинно мы довели это до Вас в соответствии с тем, что слышали, опираясь на непрерывную традицию, и / видели мы отверстия того столпа, ставшие очень склизкими из того, что в них часто вставляли пальцы на протяжении многих лет, и наблюдали мы, как прибывали чередой паломники

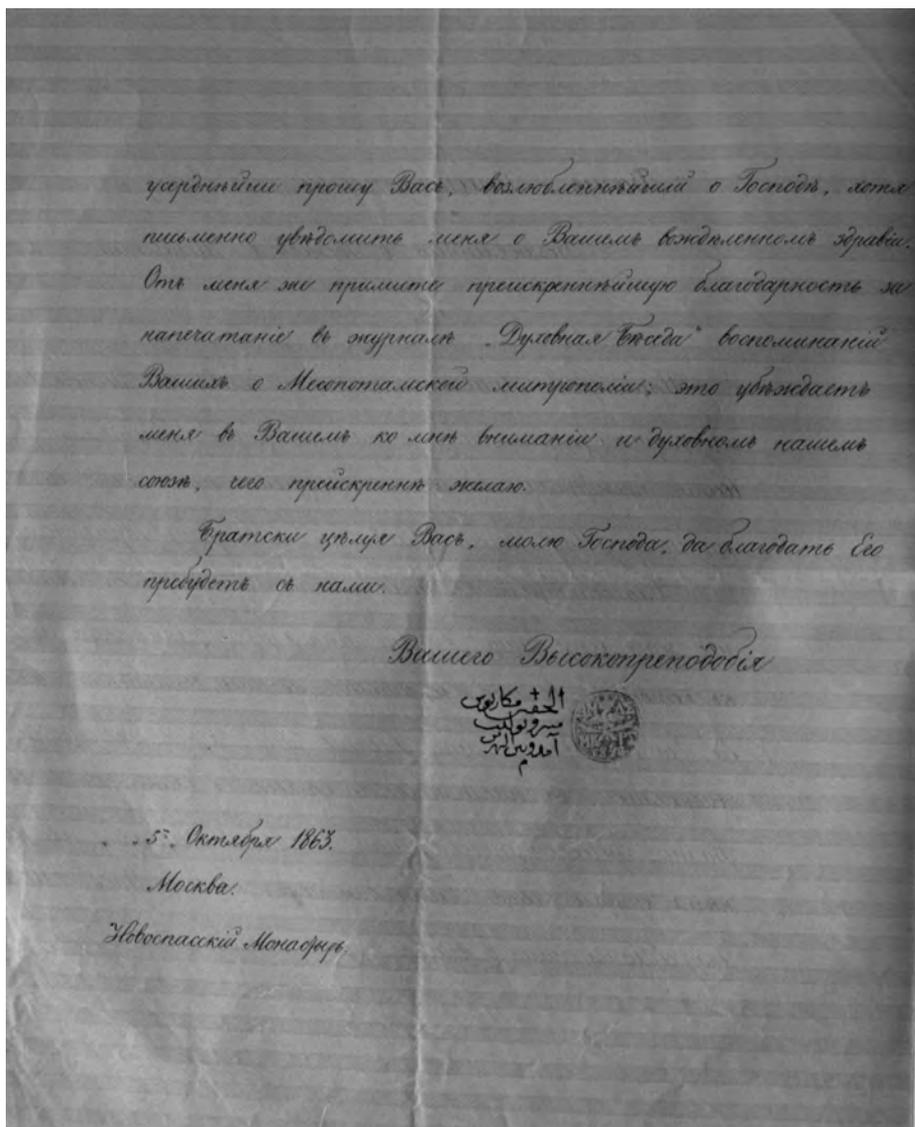
³⁶ Все слова в подписи — без диакритических точек.

³⁷ «Кафедра его находится в Амиде в церкви во имя Козьмы и Дамиана, в которой хранится древняя мраморная рака, но уже без мощей сих бессребреников и чудотворцев» [Порфирий Успенский, 1863, 81].

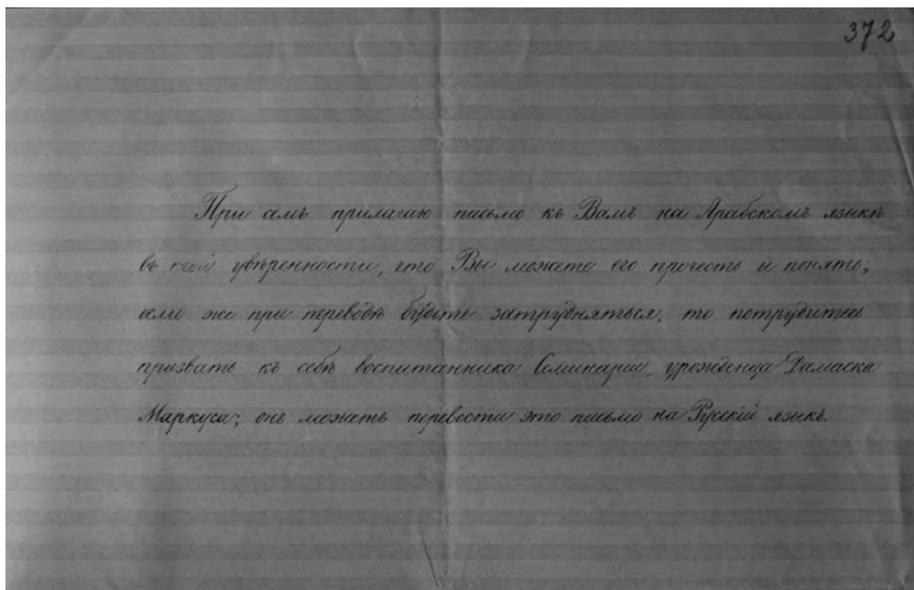
³⁸ Речь идет о месторождениях меди, расположенных к северо-западу от города, благодаря которым в 1937 г. он получил свое турецкое название Diyarbakır (bakır означает по-турецки „медь“).



Илл. 2а. Письмо митрополита Амидского Макария Порфирию Успенскому от 5.X.1863 г. (СПбФ Архива РАН. Ф. 118. Оп. 1. Д. 105. Л. 371). Начало русского текста



Илл. 26. Письмо митрополита Амидского Макария Порфирию Успенскому от 5.X.1863 г. (СПбФ Архива РАН. Ф. 118. Оп. 1. Д. 105. Л. 371 об.). Конец русского текста



Илл. 2в. Письмо митрополита Амидского Макария Порфирию Успенскому от 5.X.1863 г. (СПбФ Архива РАН. Ф. 118. Оп. 1. Д. 105. Л. 372). Приписка на русском языке

из этих краев в день праздника / сорока мучеников 9 марта, и что-то подобное поту столпа в тот день. А Бог лучше знает. /

На этом дальнем и трудном пути [мы хо]тим повторно воздать благодарность Вам, достопочтенный отче, за то, что Вы соблаговолили дать комментарий в духовном журнале по поводу нашей бедствующей епархии. / Мы направляем Вам то, что мы обнаружили ..., из напечатанного, и вот, что сказано об этом: «Церковь двух святых Космы и Дамиана, в которой находится их гробница мраморная / древняя, однако бе[з мошей] этих двух святых, бессребреников, чудотворцев» (страница 81). А дело в том, что мы, с пор, как / возложили на себя управление этой м[итрополи]ей, нашли вышеупомянутые святые мощи в сокровищнице этой церкви. И просил / у нас владыка Вселенский патриарх Анфим³⁹, чтобы мы послали ему главу святого Космы и только, а другие мощи оставили в церкви, но мы не согласились / на это. И вот мы просим Вас, отче, чтобы Вы внимательно рассмотрели эту проблему со всей Вашей про- ницательностью и занесли в указанный духовный журнал иные формулировки / во исправление того, что было написано ошибочно об этом деле, чтобы достичь соответствия с истиной, которую мы обнародовали тут в журналах и газетах. Вам же — благодти и воздаяния в избытке. /

Составлено 5 октября 1863 года.

Ничтожный Макарий, /
Митрополит /
Амидский и Месопотамский. /
Закончено. //

Это письмо митр. Макария к архим. Порфирию проникнуто почти не скрываемой обидой: мощи свв. Космы и Дамиана в Амиде сохранились, даже Вселенский патриарх просил у нас голову св. Космы, но мы не дали, а вы пишете, что их там нет. Исправьте

³⁹ Скорее всего, имеется в виду Анфим IV Тамвакис, занимавший константинопольскую кафедру дважды, с 3 марта 1840 по 18 мая 1841 г. и с 30 октября 1848 по 11 ноября 1852 г., поскольку, другое письмо митр. Макария, от 5 августа 1852 г., хранящееся в этом же деле (см. выше), было написано во время пребывания его в Константинополе. Впрочем, и Анфима VI Куталианоса, находившегося на константинопольском патриаршем престоле с 16 декабря 1845 по 30 октября 1848 г. и с 6 октября 1853 по 3 октября 1855 г., исключать нельзя.

من حيث قدس حرمته في الجرنال الروحي اى (Духовная жизнь) انه منذ القديم يوجد
 قبر القديسين قزما ودميانوس في كنيسة ديار بكر ولكن بدون اعضاءها فانضى خمر وتحقق لكم انه
 داخل كنيسة القديسين المذكورين يوجد قبرها ملاصقا بالمناط السعالي وجوه مرر والحفر لم استطع فتحه
 خرقاً من ارضها لاني لم اجد قبرها هل يوجد فيه اعضاء اخرى غير الموجودة خارج القبر في خزنة
 الكنيسة وهي ما في القديسين قزما منقوضاً وحنكاً مفضضاً وعضواً اخرى ايضا لها دخل صندوق صغير
 وعبرها التي منها يتبارك الرزق والرضى والوفاء بواسطتها في الاعراض ومجرات اخرى بلا انقطاع
 ونحن قد اصبحنا معنا الصندوق الصغير المذكور لتبريك مسيحيين روسيا الحنين للعبادة كما ذكرنا في الاعلانات
 والكازيطات المطبوعة في فيلينة من سكا الحبيبة حساب سيادة فيلاريوس مطرانها الكلي الطهر الذي هو ذاته تبارك منها
 ويوجد ايضا في الجرنال العامود طويل ضخم من خيام نظير عواميد بيت لحم حامل قناطر البناء من الناحية
 الشمالية يُقرب داخله توجد اعضاء الاربعة اشاهد وهذا التسليم هو متواتر جدا هناك حتى نهار عيد
 الاربعة اشهر يتردد زوار كثيرين من تلك الاقطار حتى ومن المعادن ايضا ويسمون عرق ذلك العامود بقطن
 ومقابلها يراه مع التبريك وفي العامود المذكور توجد اذنان زحطة جملت بدخول اصابعهم فيها
 تبريكا. ولكن لم يكن ايضا ان يري ما في داخل هذا العامود الحامل قناطرا بنا فلماذا لم يكن ان تحقق الشيء
 الذي لم تراه. ولذلك ما ذكرناه في الاعلانات المطبوعة انما اوردها لكم هنا جساما صنعناه نقلاً مسلسلاً وقد
 رأينا اقطاب العالم الزحطة جملت من كثرة احوال الاصابع سبب عديدة وشاهدنا تولد الزوار من الاقطار يوم عيد
 الاربعة اشهر
 في هذه السفحة
 نورد لكم ما وجدناه
 القديس ولكن بد
 نقلنا سبباً هذا
 ما جادة بطريرك
 بل ذلك فاذا لم يكن ان نلاحظ هذه العضية بفظكم وتحرروا في الجرنال الروحي المتنازله عبارات اخرى
 تصلح ما تحررنا عنها فان لبوا فلق الذي اعلاه في الجرنالات والكازيطات ههنا ولكم عزنا لفضل والثواب
 صوره نشرنا اول 1863

الحمد لله
 امين
 امين

118
 105

Илл. За. Письмо митрополита Амидского Макария Порфирию Успенскому от 5.X.1863 г. (СПбФ Архива РАН. Ф. 118. Оп. 1. Д. 105. Л. 373). Полный арабский текст

من حيث قدمكم حرمتم في الجرنال الروحي اى (Dyachinnia) انه منذ القديم يوجد
 قبر القديسين قزما ودوميانوس في كنيسة ديار بكر ولكن بدون اعضاءها فاقضوا حرم وعثقوا لكم انه
 داخل كنيسة القديسين المذكورين يوجد قبرها ملاصقا بالمناظر المتعالى ووجهه مزم والمقبر لا استطع فتحه
 خيرا من اهداها لى كنت ارى هل يوجد فيه اعضاء اخرى غير موجودة خارج القبر في خزنة
 الكنيسة وهي راس القديس قزما منفضا وحنقا مفضضا وعضا اخرى ايضا لها دخل صندوق صغير
 وعبرها الى منيا بيتا انا الزور والمريض وينالون بواسطتها شفى الامراض ومعجزات اخرى بلا انقطاع
 ونحن قد اصحابنا الصندق الصغير المذكور لتبريك مسيحين روسيا الحنين العبادة كما ذكرنا في الاعلانات
 والكازيات المطبوعة في مدينة موسكو الحنية حسابها سيادة فيلاريوس مطرانها القبطي الذي هو ذاته تبارك منها.
 ويوجد ايضا في الجرنال الروحي سامود طويل ضخم من رخام نظير عواميد بيت لحم حامل قاطر البناء من الناحية
 الشمالية لى دخله توجد اعضاء الاربعة شاهد وهذا التسليم هو متواتر جدا هناك حتى نهار عيد
 الاربعة شواهد زور كثير من تلك الاقمار حى ومن المعادن ايضا ويسمى عرق ذلك العامود بقطن
 وعناديل لى رها مع التبريك وفي العامود المذكور توجد اثنان زحطة جدا يدخون اصابعهم فيها
 تبريكا ولا يث لم يركب ايضا ان يري ما في داخل هذا العامود الحامل قاطر البناء فلقدنا لا يمكننا ان نحقق الشى
 الذى لم نره ولذلك ما ذكرناه في الاعلانات المطبوعة انما اوردها لكم هنا حسابا صغناه نقلنا مسلا وقد
 رأينا اثارها من كثرة احوال الاصابع سنين عديدة وشاهدنا توارد الزور من الاقمار يوم عيد
 الاربعة شواهد ادار وعمل ذلك عرق العامود في ذلك اليوم وابته اعلم
 ففى هذه السنة نسا ان تكون شرف فضل ابوتكم عما تكرمتم بشرحه في الجرنال الروحي بخصوص ابرشتنا المنقرة
 لى من الطبع وهو قوله (كنيسة القديسين قزما ودوميانوس الموجود فيها قبرها المرمر
 هذين القديسين العاديين القضاة الصالحين العجايب، صفة ٨١) والحال انما منذ
 قتلنا سياتة هذا ما حيا اعضاء المقدسين المذكورة اعلاه في خزنة هذه الكنيسة وقد كان طلب
 من اعداءنا ان يرسل له راس القديس قزما فقط وبقي النصف الاخرى في الكنيسة فلم نر نفى
 بذلك فاذا نرى ان نلاحظوا هذه القضية بفظكم ونحرمها في الجرنال الروحي المشار اليه عبارات اخرى
 تصلح ما تحرمنا نحن انما ليا فوق لفق الذى اعلاه في الجزالات والكازيات وهنا ولكم مزيد الفضل والتواب
 حردوس تشرنوبل ١٨٦٤

Илл. 36. Письмо митрополита Амидского Макария Порфирию Успенскому от 5.X.1863 г. Начало и середина арабского текста

ويوجد ايضا في الجرنال الروحي سامود طويل ضخم من رخام نظير عواميد بيت لحم حامل قاطر البناء من الناحية
 الشمالية لى دخله توجد اعضاء الاربعة شاهد وهذا التسليم هو متواتر جدا هناك حتى نهار عيد
 الاربعة شواهد زور كثير من تلك الاقمار حى ومن المعادن ايضا ويسمى عرق ذلك العامود بقطن
 وعناديل لى رها مع التبريك وفي العامود المذكور توجد اثنان زحطة جدا يدخون اصابعهم فيها
 تبريكا ولا يث لم يركب ايضا ان يري ما في داخل هذا العامود الحامل قاطر البناء فلقدنا لا يمكننا ان نحقق الشى
 الذى لم نره ولذلك ما ذكرناه في الاعلانات المطبوعة انما اوردها لكم هنا حسابا صغناه نقلنا مسلا وقد
 رأينا اثارها من كثرة احوال الاصابع سنين عديدة وشاهدنا توارد الزور من الاقمار يوم عيد
 الاربعة شواهد ادار وعمل ذلك عرق العامود في ذلك اليوم وابته اعلم
 ففى هذه السنة نسا ان تكون شرف فضل ابوتكم عما تكرمتم بشرحه في الجرنال الروحي بخصوص ابرشتنا المنقرة
 لى من الطبع وهو قوله (كنيسة القديسين قزما ودوميانوس الموجود فيها قبرها المرمر
 هذين القديسين العاديين القضاة الصالحين العجايب، صفة ٨١) والحال انما منذ
 قتلنا سياتة هذا ما حيا اعضاء المقدسين المذكورة اعلاه في خزنة هذه الكنيسة وقد كان طلب
 من اعداءنا ان يرسل له راس القديس قزما فقط وبقي النصف الاخرى في الكنيسة فلم نر نفى
 بذلك فاذا نرى ان نلاحظوا هذه القضية بفظكم ونحرمها في الجرنال الروحي المشار اليه عبارات اخرى
 تصلح ما تحرمنا نحن انما ليا فوق لفق الذى اعلاه في الجزالات والكازيات وهنا ولكم مزيد الفضل والتواب
 حردوس تشرنوبل ١٨٦٤

Илл. 3в. Письмо митрополита Амидского Макария Порфирию Успенскому от 5.X.1863 г. Середина и конец арабского текста

непрерывно! Возможно, во время пребывания митр. Макария Амидского в России такого рода чувства в его душе нарастали. Не исключено, что и сбор милостыни шел не так споро, как хотелось бы... Во всяком случае, по утверждению А. А. Поповкина, «в 1868 году сведения о Макарии обрываются в русских источниках» [Поповкин 2015], т. е. после его отбытия из России о нем более ничего не известно. Упоминание на католическом сайте о кончине митр. Макария в 1870 г. в сане почетного (Emeritus) епископа⁴⁰ заставляет достаточно уверенно предположить, что перед смертью он вернулся в родное для него униатство.

О нынешней судьбе церкви свв. Космы и Дамиана в Диярбакыре сведений собрать не удалось, но судя по продолжающимся в этом городе до сих пор актам вандализма в отношении армянского храма св. Кирика (Киракоса), можно предполагать самое худшее.

Источники и литература

Источники

1. СПбФ Архива РАН — Санкт-Петербургский филиал Архива РАН. Ф. 118. Оп. 1. Д. 105.

Литература

2. Богданова, Турилов (2020) — *Богданова Т. А., Турилов А. А.* Порфирий (Успенский), еп. // Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2020. Т. LVII. С. 539–552.
3. Колесников, Панченко (2001) — *Колесников А. И., Панченко К. А.* Амида // Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2001. Т. II. С. 164–165.
4. Крымский (1971) — *Крымский А. Е.* История новой арабской литературы (XIX — начало XX века) / [Под ред. А. Б. Халидова]. М.: Главная редакция восточной литературы, 1971.
5. Поповкин (2015) — *Поповкин А.* Макарий (Шамман), митрополит Амидский, и Россия // Русская народная линия, информационно-аналитическая служба. URL: https://ruskline.ru/analitika/2015/10/21/makarij_shamman_mitropolit_amidskij_i_rossiya/ (дата обращения: 10.09.2021).
6. Порфирий Успенский (1863) — *Порфирий (Успенский), архим.* Сказание о православной Амидийской митрополии в Месопотамии // Духовная беседа, издаваемая под ред. протоиерея Иоанна Яхонтова. СПб., 1863. Т. 19. № 37. С. 76–83.
7. Французов (2019) — *Французов С. А.* Первая арабографичная книга, напечатанная в мире ислама, в собрании Института восточных рукописей РАН // Вестник ПСТГУ. Сер. III: Филология. 2019. Вып. 61. С. 104–122. DOI: 10.15382/sturIII201961.104-122.
8. Французов (2021) — *Французов С. А.* Арабские документы в фонде Порфирия Успенского в Санкт-Петербургском филиале Архива РАН // Материалы III научной конференции «История отечественной культуры в архивных документах», РНБ, 22–23 октября 2020 г. СПб.: Изд-во РНБ, 2021 (в печати).
9. Чернецов (2001) — *Чернецов С. Б.* О „западных волках“ — эфиопском прозвище католиков // *Nyrboreus*. 7, fasc. 1–2: *Studia classica. In memoriam A. I. Zaicev*. 2001. С. 417–418.

⁴⁰ См.: [Французов, 2019, 116. Примеч. 34].

И. Н. Смирнова

Судьба домовых храмов Петрограда в 1918–1922 гг. (по материалам документов ЦГАЛИ СПб)

УДК 27-523

DOI 10.47132/1814-5574_2021_4_466

Аннотация: После издания 20 января (2 февраля) 1918 г. декрета СНК «О свободе совести, церковных и религиозных обществах», в стране впервые остро встал вопрос о дальнейшей судьбе церковного имущества. Юридически действие декрета распространялось только на приходские церкви, но в Петрограде на тот момент насчитывалось более 500 храмов, чуть менее половины из которых относилось к домовым. В августе 1918 г. была издана расширенная инструкция к декрету, распространившая его действие и на домовые церкви, отдельным пунктом оговаривавшая, что «храмы и молитвенные дома, имеющие историческое, художественное и археологическое значение, передаются с соблюдением особой инструкции, выработанной Музейным Отделом Народного Комиссариата Просвещения».

Это положение обусловило формирование комплекса архивных материалов по обследованию и дальнейшему изъятию ценностей из ряда домовых храмов Петрограда, судьба которых практически не затронута в отечественной историографии. Материалы хранятся в Центральном государственном архиве литературы и искусства Санкт-Петербурга (ЦГАЛИ СПб): это фонд № 36 — «Государственный музейный фонд Ленинградского отделения Главнауки Наркомпроса РСФСР», и фонд № 29 «Отдела имущества Республики народного комиссара просвещения по Петрограду».

Исследование этих ранее не публиковавшихся архивных документов (в частности, описей церковного имущества, находившегося в храмах особняков и дворцов города) позволяет сформировать представление о том, как и кем велось изучение имущества домовых храмов и отбор ценностей для их дальнейшей передачи в музейные фонды.

Ключевые слова: домовые храмы, Музейный фонд, охрана памятников, Петроградская художественно-историческая комиссия, ЦГАЛИ СПб, отделение Церкви от государства.

Об авторе: **Ирина Николаевна Смирнова**

Младший научный сотрудник Института Истории Санкт-Петербургского Государственного Университета.

E-mail: i.nsmirnova@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4455-5094>

Ссылка на статью: Смирнова И. Н. Судьба домовых храмов Петрограда в 1918-1922 гг. (по материалам документов ЦГАЛИ СПб) // Христианское чтение. 2021. № 4. С. 466–473.

Финансирование: исследование выполнено по гранту Российского научного фонда № 21-48-04402: «Святые и герои: От христианизации к национализму. Символ, Образ, Память (Северо-Западная Россия, страны Балтии и Северной Европы)».

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 4

2021

Irina N. Smirnova

The Fate of the House Churches of Petrograd in 1918–1922
(Based on Documents from TSGALI SPb Archive)

UDC 27-523

DOI 10.47132/1814-5574_2021_4_466

Abstract: After the publication on January 20 (February 2), 1918, of the Council of People's Commissars decree "On freedom of conscience, church and religious societies," the question of the further fate of church property arose for the first time in the country. Legally, the decree applied only to parish churches, but at that time there were more than 500 churches in Petrograd, slightly less than half of which belonged to private houses. In August 1918, an expanded instruction to the decree was issued, which extended its effect to house churches, stipulating in a separate paragraph that "churches and houses of worship of historical, artistic and archaeological significance are transferred in compliance with a special instruction developed by the Museum Department of the People's Commissariat for Enlightenment".

These documents led to the formation of a complex of archival materials about the examination and removal of the confiscation of valuables from many house churches in Petrograd, which are not considered in Russian historiography. The materials are stored in the Central State Archive of Literature and Arts of St. Petersburg (TSGALI SPb). These are collections no. 36 – "The State Museum Fund of the Leningrad Branch of the Main Science of the People's Commissariat for Education of the RSFSR", and no. 29 "The Department of Property of the People's Commissar of Education in Petrograd".

The study of these unpublished archival documents (in particular, inventories of church property from the churches of mansions and palaces of the city) allows researchers to represent how and by whom the property of house churches was studied and selected for its further transfer to museum collection.

Keywords: house churches, Museum Fund, protection of cultural heritage, Petrograd Artistic and Historical Commission, Central State Archive of Literature and Arts of St. Petersburg (TSGALI SPb), the separation of Church and State.

About the author: **Irina Nikolaevna Smirnova**

Junior Researcher, Saint Petersburg State University, Institute of History.

E-mail: i.nsmirnova@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4455-5094>

Article link: Smirnova I. N. The Fate of the House Churches of Petrograd in 1918–1922 (Based on Documents from TSGALI SPb Archive). *Khristsianskoye Chteniye*, 2021, no. 4, pp. 466–473.

Financing: The research was carried out with the financial assistance of the Russian Science Foundation, project No. 21-48-04402: "Saints and Heroes: From Christianization to Nationalism. Symbol, Image, Memory (North-West Russia, Baltic and North European Countries)".

Декрет СНК «О свободе совести, церковных и религиозных обществах» (Декрет о свободе совести, церковных и религиозных обществах, 1957, 373–374), принятый 20 января (2 февраля) 1918 г., определил статус Православной Церкви в Советской России на десятилетия вперед, объявив находящееся в ее распоряжении имущество «народным достоянием». Помимо обширных земельных владений (к началу XX в. Православная Церковь была одним из крупнейших земельных собственников в России), Церковь обладала внушительным количеством недвижимости, а также художественно-исторических артефактов, сосредоточенных в храмах.

С одной стороны, работа по составлению описей и организации охраны принадлежавших Церкви культурных ценностей велась в Петрограде еще до принятия декрета; с другой, до масштабной кампании по их изъятию, начавшейся в 1922 г., оставалось еще несколько лет.

Деятельность по сохранению таких ценностей, выпавшая на период с 1918 по 1922 г., практически не отражена в отечественной историографии, вместе с тем в Центральном государственном архиве литературы и искусства Санкт-Петербурга (ЦГАЛИ СПб) находится несколько фондов, содержащих документы по ее организации в Петрограде. В первую очередь, это фонд № 36 — «Государственный музейный фонд Ленинградского отделения Главнауки Наркомпроса РСФСР» (ЦГАЛИ СПб. Ф. 36), а также фонд № 29 «Отдела имущества Республики народного комиссара просвещения по Петрограду» (ЦГАЛИ СПб. Ф. 29).

Начало фонду № 36 положили документы Петроградской художественно-исторической комиссии, которая была создана по поручению Временного правительства в июле 1917 г. В ее задачи изначально входила опись художественных ценностей Зимнего дворца и подготовка их к эвакуации. В январе 1918 г. организация вошла в состав отдела имущества Наркомпроса РСФСР. С этого времени комиссия занималась постановкой на учет артефактов, значимых с художественной точки зрения, из национализированных дворцов, особняков и оставленных владельцами частных квартир.

Фонд № 29 хранит приказы и циркуляры Наркомпроса РСФСР и Комиссариата имущества Республики о ликвидации Министерства двора, отчеты и обзоры деятельности Комиссариата и Отдела имущества Республики (1917–1920), постановления и переписку о национализации городских и пригородных дворцов, парков, особняков, музеев; об организации и деятельности Комиссии по приемке, оценке, учету и охране художественно-исторических ценностей.

Каждый из фондов содержит обширное количество документов: только в первой описи фонда № 36 насчитывается порядка 500 дел, содержащих в среднем по 100–150 листов. В основном они включают в себя информацию о работе постоянно преобразовавшихся комиссий в период с 1917 по 1929 г., в задачи которых входила охрана зданий и памятников Петрограда, описание художественных коллекций и передача наиболее ценных из них в новообразовавшиеся музеи.

При работе с документами, относящимися к периоду после января 1918 г., прослеживается общая тенденция: практически в каждом из дел встречается информация о храмах Петрограда. Сведения имеют различный характер: здесь содержатся как описи храмового имущества, так и данные о перевозках наиболее ценных предметов, протоколы заседаний комиссий с обсуждением вопросов о судьбе той или иной церкви, отчеты об организации их охраны. На фоне реализации антицерковных постановлений нового советского правительства не удивительно, что вопрос об охране церковного имущества стоял очень остро. Согласно последнему опубликованному «Обзору деятельности Ведомства Православного исповедания за 1915 г.» в Петроградской епархии насчитывалось 790 церквей [Шкаровский, 1995, 16]. С художественно-исторической точки зрения убранство большей их части представляло особую ценность. Необходимо подчеркнуть, что во всем обилии указанных материалов основную долю занимают дела, затрагивающие судьбу домовых храмов (а не приходских, что на первый взгляд могло бы показаться более логичным).

Это, конечно же, нельзя назвать случайностью. Только в Петрограде в тот период находилось порядка 194 «домовых и при казенных заведениях храмов» [Шкаровский, 1995, 16]. В условиях антирелигиозной кампании, развернувшейся в 1918 г., такое количество «зданий, предназначенных для богослужебных целей», не могло не обратиться на себя пристального внимания властей.

Тема судьбы домовых храмов разных городов нашей стороны в первые годы советской власти в целом мало раскрыта в отечественной историографии (необходимо отметить, что в основном присутствуют исследования по отдельным домовым храмам, зачастую — университетским). Выделим лишь два серьезных исследования, в которых авторы взглянули на проблему шире: работу Т. Н. Игнатович «Домовые церкви Москвы и богоборческая деятельность большевиков в годы Советской власти. 1917 — вторая половина 1930-х гг.» [Игнатович], и статью В. Ю. Гессена «К истории преследования религии в Петрограде-Ленинграде в 1918–1929 гг.» [Гессен, 2015]. Статья Т. Н. Игнатович уникальна тем, что это первое исследование на подобную тематику, автор дает общее представление о том, каким образом шло закрытие именно домовых храмов Москвы в указанный период. В. Ю. Гессен восстановил хронологию закрытия храмов всех конфессий Петрограда в период с 1917 по 1930-е гг., взяв за основу уже упоминавшийся фонд № 36 ЦГАЛИ СПб (ЦГАЛИ СПб. Ф. 36). В статье также приводится список ряда закрытых домовых храмов Петрограда, однако детализация того, каким образом велась работа по изъятию ценностей из указанных храмов, в статье отсутствует.

Для понимания всех сложностей, связанных с ликвидацией домовых храмов, ставшей целью новой власти после принятия соответствующего декрета, необходимо разобраться, в чем состояла их главная особенность. Так называемые домовые церкви — храмы, обустроенные при государственных учреждениях, больницах, учебных заведениях и частных домах, являлись собственностью того учреждения, при котором они находились, либо собственностью частного лица. К домовым храмам относились также и дворцовые церкви. Черты бывших домовых храмов по сей день угадываются в архитектуре ряда исторических зданий Санкт-Петербурга.

Январский декрет СНК «О свободе совести» должен был распространяться на все храмы, но уже в первые месяцы после его издания стало понятно, что с юридической точки зрения домовые храмы под действие документа не попадали, именно по причине того, что они юридически не принадлежали Церкви. Т. Н. Игнатович, рассматривая аналогичную ситуацию на примере Москвы, отмечает: «Главным упущением составителей Декрета было то, что он делал зависимыми от властей только приходские храмы. Церкви, в которых не было приходов, ни контролировать, ни тем более закрывать на основании Декрета было невозможно» [Игнатович]. Вместе с тем «именно домовые церкви, небольшие, нередко небогатые, часто известные только обитателям нескольких соседних домов... было сравнительно легко ликвидировать и получить приличную отчетность» [Игнатович].

Необходимость внесения корректировок в декрет стала очевидна практически сразу. 8 мая 1918 г. вышло постановление СНК, содержащее следующую норму: «Проведение в жизнь закона об отделении церкви от государства поручить особому отделу при Комиссариате Юстиции, которому должна незамедлительно сдать свои дела междуведомственная комиссия, существующая в настоящее время для этой же цели». Таким образом был организован восьмой отдел Наркомюста, также называвшийся «ликвидационным», под руководством юриста П. А. Красикова [Соколов, 2014, 745–746].

К августу 1918 г. «ликвидационный» отдел подготовил несколько уточняющих документов: «Циркуляр о домовых церквах при учебных заведениях» от 22 августа 1918 г. (Циркуляр о домовых церквах при учебных заведениях, 2018, 584), согласно которому здания, занятые домовыми храмами в учебных заведениях, подвергались изъятию, все церковное имущество — ликвидации при участии особых комиссий в составе «одного представителя от местного совдепа, его исполкома, одного представителя

от отдела народного образования того же совдепа и одного от учебного заведения, в ведении коего состоит предназначенное к ликвидации церковное имущество» (Циркуляр о домовых церквях при учебных заведениях, 2018, 584).

Спустя два дня, 24 августа 1918 г., был издан еще один важный документ, совпавший с началом полномасштабной антицерковной политики (и одновременно с началом «красного террора») — постановление Наркомюста «О порядке проведения в жизнь декрета „Об отделении церкви от государства и школы от церкви“ (Инструкция)». Постановление дополняло декрет от 22 января, конкретизируя, что под его действие подходят церкви всех исповеданий, а также все иные частные религиозные общества. Вопрос о церковном имуществе был вынесен в отдельный блок постановления. Особым пунктом оговаривалось, что «Храмы и молитвенные дома, имеющие историческое, художественное и археологическое значение, передаются с соблюдением особой инструкции, выработанной Музейным Отделом Народного Комиссариата Просвещения» (О порядке проведения в жизнь декрета «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» (Инструкция, 1942, 849–858).

Инструкция Музейного отдела была издана только 5 октября 1918 г. и в вопросе приемки храмового имущества повторяла положения циркуляра Наркомпроса от 22 августа. Согласно ей, комиссия должна была распределять ценности по трем категориям: 1 — предметы, подлежащие передаче общине верующих; 2 — выделение предметов, подлежащих передаче в национальный фонд; 3 — выделение предметов для передачи в государственное казначейство. Все решения, связанные с определением ценности предметов, их перевозкой в хранилища, оставались исключительно в ведении Всероссийской коллегии по делам музеев и охране памятников искусства и старины Наркомпроса, а точнее — ее представительств на местах (Инструкция коллегии по делам музеев и охране памятников искусства и старины Наркомпроса, 2018, 585–587).

Еще до принятия инструкции, в период разработки и принятия поправок к декрету, в августе 1918 г., в Петрограде работу по описанию и дальнейшей охране художественно-исторического наследия вел Отдел по охране, учету и регистрации памятников искусства и старины (далее — Отдел), состоявший в ведении Комиссариата народного просвещения. Отдел появился в результате расширения Петроградской художественно-исторической комиссии Зимнего дворца, созданной еще Временным правительством в июле 1917 г. Изначально именно этот орган обследовал особняки и дворцы города с целью принятия находящегося в них имущества под охрану, и именно благодаря его работе большинство коллекций города удалось сохранить в непростые дни октября 1917 г. [Смирнова, 2020]. Согласно отчету Отдела, деятельность комиссии разрослась «под влиянием с одной стороны опасности, угрожавшей художественному достоянию России под влиянием бурных политических событий, а с другой стороны в виду расширения государственного надзора за частным имуществом, особого художественного и исторического значения, имеющего в конечной цели наиболее ценного художественного достояния обращение его в государственную собственность» (ЦГАЛИ СПб. Ф. 36. Оп. 1. Д. 397. Л. 1 об.).

К ноябрю 1918 г., после ряда переименований и пересмотра организации работы, Отдел приобрел окончательную структуру, которая на несколько лет вперед определила основные направления его деятельности. Было создано пять секций:

1. Архитектуры и церквей;
2. Живописи, скульптуры и прикладного искусства;
3. Библиотек и архивов;
4. Охраны и регистрации имущества в национализированных домах;
5. Охраны памятников вне Петрограда (Иногородняя) (ЦГАЛИ СПб. Ф. 36. Оп. 1. Д. 397. Л. 17).

Вопросы изучения церковного наследия и зодчества курировала архитектурная секция, изначально находившаяся под руководством архитектора В. В. Суслова (ЦГАЛИ СПб. Ф. 36. Оп. 1. Д. 6. Л. 17). К 1921 г. в ее состав, помимо руководителя,

входили семь сотрудников, один смотритель и один секретарь-делопроизводитель (ЦГАЛИ СПб. Ф. 36. Оп. 1. Д. 397б. Л. 17 об.).

Порядок работы секции выглядел следующим образом: изначально ее члены определяли список объектов, могущих представлять интерес в художественно-историческом отношении. Затем за каждым из сотрудников закреплялся «свой» объект и совершался выезд на место. При осмотре изучались все иконы, предметы и библиотеки, храмовое имущество, производились фотографические съемки, составлялась опись ценностей, находившихся в зданиях. Затем определялось, какие предметы подлежат изъятию для их дальнейшей передачи в музейные хранилища. В храмах, представляющих наибольшую ценность, устанавливалась охрана. После сотрудники производили ряд изъятий художественных вещей из дворцов, особняков и квартир, занимаемых теми или иными организациями и учреждениями (ЦГАЛИ СПб. Ф. 36. Оп. 1. Д. 397. Л. 15–16). Предметы поступали на склады, оттуда их распределяли по художественным хранилищам, создаваемым музеям и другим учреждениям культурно-просветительского значения [Гессен, 2015, 88].

Согласно отчетам секции, «особую задачу для Комиссии выдвинул декрет о ликвидации домовых церквей» (ЦГАЛИ СПб. Ф. 36. Оп. 1. Д. 397. Л. 3). Все сведения вносились в особые регистрационные листы, производилась опись имущества, была выработана инструкция по охране. Из храмов, подлежащих ликвидации, все художественные предметы было предписано вывезти в особые хранилища, располагавшиеся в других церквях (ЦГАЛИ СПб. Ф. 36. Оп. 1. Д. 397. Л. 15–16).

Вопрос о необходимости изучения и охраны домовых церквей регулярно появляется на страницах журналов и отчетов Отдела. Из отчетов видно, что всего неделю спустя после образования секции глава Отдела Георгий Степанович Ятманов торопил ее сотрудников, дабы «как можно быстрее определить окончательно художественно-историческую ценность церквей в рамках их дальнейшей ликвидации» (ЦГАЛИ СПб. Ф. 36. Оп. 1. Д. 37. Л. 2). Несмотря на эти требования, некоторые из храмов осматривали по нескольку раз, прежде чем вынести какой-либо итог об их дальнейшей судьбе.

К январю 1919 г. Археологической секцией Отдела было осмотрено 87 церквей, 21 из них принята под охрану, 50 признаны «не имеющими особого художественно-исторического значения». Оставалось осмотреть еще 80 церквей (ЦГАЛИ СПб. Ф. 36. Оп. 1. Д. 397. Л. 15–16).

Среди осмотренных храмов были такие, как церковь Петроградского университета, Малая и Большая церкви при Инженерном замке, церковь при Академии наук, домовая церковь Константиновского училища, церковь Морского корпуса, Александровской гимназии и другие. Девять храмов были приняты под охрану. Для хранения вывозимых предметов была выбрана церковь в доме Шереметева, также рассматривался вариант хранения ценностей в храме Академии художеств, планировалось в будущем организовать там соответствующий музей (ЦГАЛИ СПб. Ф. 36. Оп. 1. Д. 397. Л. 15–16).

В отчетах Отдела от весны 1919 г., подготовленных для наркома просвещения А. В. Луначарского, указано, что к тому моменту было осмотрено и сфотографировано уже свыше 125 домовых храмов, 30 из них взяты под охрану. В 13 поставлена охрана от Отдела, учреждена должность смотрителя для наблюдения за охраной (ЦГАЛИ СПб. Ф. 36. Оп. 1. Д. 397. Л. 17).

К концу 1920 г. специалисты Отдела провели осмотр уже 200 храмов (т. е. практически всех), по плану на 1921 г. намечалось провести 300 регулярных осмотров. С 1922 г. на страницах стенограмм заседаний Отдела появляется информация об отправке реквизированных церковных предметов в другие города для пополнения музейных коллекций. Так, например, в июле 1922 г. на заседании Отдела было принято решение о передачи части икон из хранилищ отдела в музей Воронежского университета, тогда же церковные ценности из складов Отдела при Шереметевском дворце были перевезены в Эрмитаж [Гессен, 2015, 86].

Планомерные работы по обследованию и постановке на учет домовых храмов Петрограда прервал декрет от 23 февраля 1922 г. «О порядке изъятия церковных ценностей, находящихся в пользовании групп верующих» (О порядке изъятия церковных ценностей, находящихся в пользовании групп верующих, 1950, 381–382). Декрет, официально принятый в рамках борьбы с голодом в Поволжье, ставил своей истинной целью нанести окончательный удар по уже ослабленной Православной Церкви. На его основании «богослужбное имущество», ранее национализированное и переданное группам верующих в соответствии с инструкцией от 24 августа 1918 г., подлежало передаче в фонд Центральной комиссии помощи голодающим.

Духовенство было отстранено от участия в мероприятиях по определению культурной значимости конкретных предметов, представители же музеев, наоборот, как и в 1918 г., были обязаны присутствовать при изъятии церковных ценностей, что было четко изложено в ряде инструкций ЦК Помгола. Несмотря на это, присутствие членов Главмузея при изъятиях не могло гарантировать сохранения всех значимых артефактов. Сотрудники Главмузея сталкивались со все большим количеством трудностей по мере «увеличения размахов и темпов операции» [Крапивин, 2016, 33–36].

Большинство исследований, посвященных имущественным взаимоотношениям Церкви и советского государства, по хронологии берут свое начало именно с этого периода. Трагические для Церкви события 20-х гг. XX в. очевидным образом привлекли большое внимание историков, оставив в тени период с 1917 по 1922 гг. Однако именно в этот период была проделана большая работа по описанию и сохранению наиболее ценных с художественной точки зрения церквей, сотрудникам архитектурной секции Отдела удалось переместить на хранение в музеи Петрограда и на склады Музейного фонда основные произведения церковного искусства. Это позволяет сделать предположение, что работа охранительных органов, проводившаяся до 1922 г., спасла ряд произведений церковного искусства от дальнейшей продажи или переплавки. Фотографирование большинства домовых храмов Петрограда, осуществленное сотрудниками секции, сегодня дает нам возможность представить, как выглядели эти храмы. Наиболее ценно это в отношении домовых церквей, так как именно они, по своей сути, были закрыты от посторонних глаз.

В последние годы после долгой реставрации в Санкт-Петербурге открывается все больше домовых храмов (церкви Шереметевского, Юсуповского, и Екатерининского дворцов, храм в Адмиралтействе и другие). Имеющийся объем малоизученных архивных материалов, хранящихся в ЦГАЛИ СПб и проливающих свет на судьбу домовых храмов в годы Гражданской войны, дает возможность предположить, что в будущем эти документы смогут послужить восстановлению и реставрации других домовых храмов города.

Источники и литература

Источники

1. ЦГАЛИ СПб — Центральный государственный архив литературы и искусства Санкт-Петербурга. Ф. 29; Ф. 36. Оп. 1. Д. 6, Д. 37, Д. 397, Д. 397 об.
2. Декрет о свободе совести, церковных и религиозных обществах (1957) — Декрет о свободе совести, церковных и религиозных обществах // Декреты Советской власти. Т. 1: 25 октября 1917 г. — 16 марта 1918 г. М.: Государственное издательство политической литературы, 1957. С. 373–374.
3. Инструкция коллегии по делам музеев и охране памятников искусства и старины Наркомпроса (2018) — Конфессиональная политика советского государства. 1917–1991 гг.: Документы и материалы: в 6 т. Т. 1: в 4 кн.: 1917–1924 гг. Кн. 3: Народные комиссариаты

СНК РСФСР (1917–1924) и СНК СССР (1922–1924): проведение в жизнь декрета «Об отделении церкви от государства и школы от церкви». М., 2018. С. 585–587.

4. О порядке изъятия церковных ценностей, находящихся в пользовании групп верующих (1950) — О порядке изъятия церковных ценностей, находящихся в пользовании групп верующих // Собрание узаконений и распоряжений рабочего и крестьянского правительства за 1922 г. М., 1950. С. 381–382.

5. О порядке проведения в жизнь декрета «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» (Инструкция) (1942) — О порядке проведения в жизнь декрета «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» (Инструкция) // Собрание узаконений и распоряжений рабочего и крестьянского правительства за 1917–1918 гг. М., 1942. С. 849–858.

6. Циркуляр о домовых церквях при учебных заведениях (2018) — Циркуляр о домовых церквях при учебных заведениях // Конфессиональная политика советского государства. 1917–1991 гг.: Документы и материалы: в 6 т. Т. 1: в 4 кн.: 1917–1924 гг. Кн. 3: Народные комиссариаты СНК РСФСР (1917–1924) и СНК СССР (1922–1924): проведение в жизнь декрета «Об отделении церкви от государства и школы от церкви». М., 2018. С. 584.

Литература

7. Гессен (2015) — *Гессен В. Ю.* К истории преследования религии в Петрограде-Ленинграде в 1918–1929 гг. // Петербургский исторический журнал. 2015. № 4. С. 83–109.

8. Игнатович — *Игнатович Т. Н.* Домовые церкви Москвы и богоборческая деятельность большевиков в годы Советской власти. 1917 — вторая половина 1930-х гг. URL: <https://www.vestarchive.ru/kraevedenie/2063-domovye-cerkvi-moskvy-i-bogoborcheskaia-deiatelnost-bolshevikov-v-gody-sovetskoi-vlasti-1917-vtor.pdf> (дата обращения: 01.09.2021).

9. Крапивин (2016) — *Крапивин М. Ю.* Главмузей и изъятие церковных ценностей в Советской России (весна-лето 1922 года) // Вопросы музеологии. 2016. № 1 (13). С. 32–51.

10. Смирнова (2020) — *Смирнова И. Н.* Петроградская художественно-историческая комиссия и эвакуация ценностей Зимнего дворца в 1917 году // Клио. 2020. № 9. С. 156–161.

11. Соколов (2014) — *Соколов А. В.* Государство и православная церковь в России, февраль 1917 — январь 1918 гг.: дис. ... докт. ист. наук: 07.00.02. СПб., 2014.

12. Шкаровский (1995) — *Шкаровский М. В.* Петербургская епархия в годы гонений и утрат. 1917–1945. СПб.: Лики России, 1995.

И. К. Петрович

Законотворческая деятельность депутатов от либеральных политических партий по религиозному вопросу в Государственной думе Российской империи (1906–1917 гг.)

УДК 342.537(470)^н1906/1917^н+271.2(09)
DOI 10.47132/1814-5574_2021_4_474

Аннотация: Проблемы отношений Православной Церкви и других религиозных организаций с государством, а также определения их места и роли в политической системе империи являлись одними из наиболее актуальных, существовавших в России начала XX в. Цель данной статьи – провести обзор законотворческой деятельности представителей Конституционно-демократической партии, «Союза 17 октября» и других либеральных организаций в Государственной думе Российской империи, ставящей целью преобразование отношений государства и церковных организаций. Автор применял в работе проблемно-хронологический, историко-ретроспективный и историко-сравнительный методы исследования. Тема статьи актуальна в настоящее время в связи с недостаточной изученностью законотворческой деятельности депутатов Государственной думы Российской империи от либеральных партий по вопросам, связанным с государственно-конфессиональными отношениями, в отечественной и зарубежной историографии. Автор приходит к выводу, что наибольший интерес у депутатов-либералов вызывали проблемы свободы вероисповедания, роли и места других религиозных организаций в общественно-политической жизни государства, в то время как вопросы, связанные с проведением структурных реформ в системе взаимоотношений Русской Православной Церкви и государственно-общественных институтов, практически не рассматривались в рамках работы законодательных органов Российской империи до февраля 1917 г.

Ключевые слова: либерализм, Государственная дума, политические партии, религиозный вопрос, государственно-конфессиональные отношения, законотворчество.

Об авторе: **Игорь Константинович Петрович**

Аспирант исторического факультета МГУ имени М. В. Ломоносова, кафедра истории общественных движений и политических партий.

E-mail: igor-petrovich-1995@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1242-6845>

Ссылка на статью: Петрович И. К. Законотворческая деятельность депутатов от либеральных политических партий по религиозному вопросу в Государственной думе Российской империи (1906–1917 гг.) // Христианское чтение. 2021. № 4. С. 474–482.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 4

2021

Igor K. Petrovich

**Legislative Activity of Deputies
from Liberal Political Parties
on Religious Issues in the State Duma
of the Russian Empire (1906–1917)**

UDC 342.537(470)"1906/1917"+271.2(09)

DOI 10.47132/1814-5574_2021_4_474

Abstract: The problems of the relationship of the Orthodox Church and other religious organizations with the state, as well as the determination of their place and role in the political system of the empire, were among the most urgent in Russia at the beginning of the 20th century. The purpose of the article is to review the legislative activities of representatives of the Constitutional Democratic Party, the "Union of October 17", and other liberal organizations in the State Duma of the Russian Empire, which aims to transform the relations between the state and church organizations. When writing the article, the author used problem-chronological, historical-retrospective and historical-comparative research methods. The topic of the article is currently relevant due to insufficient study of the legislative activities of the deputies of the State Duma of the Russian Empire from liberal parties on issues related to state-confessional relations in domestic and foreign historiography. In the article, the author comes to the conclusion that the greatest interest among the liberal deputies was caused by the problems of freedom of religion, the role and place of other religious organizations in the social and political life of the state, while issues related to structural reforms in the system of relations between the Russian Orthodox Church and state and public institutions were practically not considered within the framework of the work of the legislative bodies of the Russian Empire until February 1917.

Keywords: Liberalism, State Duma, political parties, religious issues, state-confessional relations, lawmaking.

About the author: **Igor Konstaninovich Petrovich**

Post-graduate Student at the Faculty of History, M.V. Lomonosov Moscow State University, Department of the History of Social Movements and Political Parties.

E-mail: igor-petrovich-1995@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1242-6845>

Article link: Petrovich I. K. Legislative Activity of Deputies from Liberal Political Parties on Religious Issues in the State Duma of the Russian Empire (1906–1917). *Khristianskoye Chteniye*, 2021, no. 4, pp. 474–482.

Введение

Проблема государственно-конфессиональных отношений, роли и места Русской Православной Церкви и других религиозных организаций в политической, культурной и социально-экономической жизни страны являлась одной из важных, рассматриваемых большинством политических партий России начала XX в. с целью проведения преобразований в данном направлении. Представители либерального течения общественной мысли имели собственную ярко выраженную позицию по этому вопросу, различающуюся в зависимости от идеологии объединявшей их организации.

После формирования Государственной думы в рамках ее работы стали рассматриваться вопросы, связанные с государственно-конфессиональными отношениями. Этому во многом способствовало наличие в числе депутатов определенного количества представителей православного духовенства. Некоторые из них сотрудничали с членами либеральных партий (исключением стала I Государственная дума, в которой все ее члены-священнослужители оказывали содействие представителям правых и умеренно правых политических сил). В Государственной думе 2-го созыва из работающих в ней 11 священников и двух епископов три депутата входили в коалицию с кадетами и два — с октябристами, в III Думе девять депутатов-священников поддерживали октябристов и четыре — прогрессистов. В IV Думе сотрудничество либеральных политических партий и представителей Русской Православной Церкви существенно ослабло, о чем свидетельствует принадлежность из духовенства двух депутатов октябристам и двух — прогрессистам [Фёдоров, 2003, 265]. Кроме того, с конца декабря 1913 г. представителям православного духовенства запрещалось принимать участие в деятельности политических партий и движений.

Важным моментом в работе Государственной думы был так называемый вопрос о свободе совести, т. е. о свободе выбора вероисповедания. Кроме того, в работе Государственной думы всех четырех созывов главными проблемами, связанными с государственно-конфессиональными отношениями, считались, прежде всего, положение старообрядцев в Российской империи, место и роль других конфессий в системе религиозных организаций государства, связь образовательной сферы общественной жизни с религиозными объединениями. Вопросы отделения Русской Православной Церкви от государства, изменения статуса Святейшего Синода в системе органов государственной власти, предоставления Церкви самоуправления в то время фактически не поднимались, потому что так называемая симфония политической и духовной власти в России считалась незыблемой, неоспариваемым фактом, несмотря на то, что некоторые депутаты (В. Н. Львов, П. Н. Милюков, С. С. Липягов) периодически обсуждали вопрос о необходимости созыва Поместного церковного Собора с целью отделения Православной Церкви от государства и восстановления патриаршества (Гос. дума, 2-й созыв, 1907, 56). Большинство депутатов, высказывавших подобные мысли, являлись представителями либеральных политических партий.

В I Государственной думе членами кадетской фракции был разработан законопроект «О свободе совести», непосредственно затрагивающий проблему отношения Православной Церкви и государственных институтов России. Его исходной посылкой был провозглашен принцип религиозного самоопределения личности, выраженный в ст. 1, где говорилось, что «использование гражданскими и политическими правами не зависит от вероисповедания, и никто не может быть преследуемым и ограничиваемым в каких бы то ни было правах за убеждения в делах веры» (Осн. пол. о свободе совести, 1907, 11). Вторая статья законопроекта предполагала уравнивание различных вероисповеданий в правах на распространение своих религиозных учений, чем ранее, по мнению кадетов, пользовалась исключительно Православная Церковь. Единственным ограничением в данном плане выступало совершение действий религиозного характера, рассматриваемых в качестве преступных действующим российским законодательством. Кроме того, рассматриваемый законопроект предполагал предоставление каждому гражданину, достигшему 17-летнего возраста, права не только

принадлежать к любой конфессии, но и не ассоциировать себя с какой-либо религией. До наступления полной дееспособности этот вопрос должен был решаться его родителями, при этом мальчикам предписывалось воспитываться в вере отца, девочкам — матери (Осн. пол. о свободе совести, 1907, 11).

Законопроект «О свободе совести», как видим, не предусматривал юридического закрепления отделения Церкви от государства. Его главной целью было достижение равноправия представителей различных религиозных объединений, функционирующих на территории Российской империи.

Данный законопроект обсуждался на 7-м заседании 1-й сессии Государственной думы 1-го созыва 12 мая 1906 г. наряду с законопроектом «О неприкосновенности личности», выдвинутым также кадетской фракцией. Позицию либералов активно поддерживали польские депутаты, а также представители некоторых литовских и белорусских губерний, такие как А. Р. Ледницкий, В. О. Янчевский (Гос. дума, 1-й созыв, 1906, 307, 313). Однако в связи с окончанием времени работы заседания обсуждение данного законопроекта было отложено, в результате чего он не был принят в связи с роспуском Государственной думы 1-го созыва.

Во время работы II Государственной думы инициативу разработки и проектирования законодательных актов, связанных с вопросами конфессионально-общественных отношений, приняло Министерство внутренних дел. Оно внесло девять законопроектов, пояснив, что «все они проникнуты общей идеей свободы совести и что подвергается пересмотру все действующее законодательство с целью его согласования с принципами вероисповедной свободы» (Отношение МВД, 1907). В перечень предварительных нормативно-правовых актов, предложенных МВД для рассмотрения депутатам II Думы и связанных с проблемами свободы вероисповедания и государственно-церковных отношений, вошли следующие законопроекты:

- «О религиозных общинах старообрядцев и отделившихся от Православия сектантов»;
- «Об упорядочении гражданско-правового положения старообрядцев и сектантов, браки которых не занесены в метрические книги»;
- «Об инославных и иноверных религиозных обществах»;
- «О разрешении совершения инославных и иноверных богомолений и сооружения богослужебных зданий»;
- «Об отношении государства к отдельным вероисповеданиям»;
- «Об изменении законоположений, касающихся перехода из одного исповедания в другое»;
- «О римско-католических монастырях»;
- «О вызываемых провозглашенной Высочайшим Манифестом 17 октября 1905 г. свободой совести изменениях в области семейственных прав»;
- «Об отмене ограничений, находящихся в зависимости от принадлежности к тому или другому исповеданию» (Законопроекты МВД, 1907, 13).

Данные законопроекты также не были полноценно рассмотрены в связи с краткосрочным периодом работы Государственной думы 2-го созыва. Проблема взаимоотношений институтов государственной власти и Православной Российской Церкви в них практически не рассматривалась [Фирсов, 2002, 50]. Несмотря на то, что во время обоих созывов из числа депутатов создавались специальные комиссии по рассмотрению вопросов, связанных со свободой вероисповедания, на первом месте стояло решение проблемы существования православия и других религий России, их взаимодействия с государством [Пинкевич, 2000, 67].

Данная ситуация, на наш взгляд, характеризовала прочное положение Православной Российской Церкви как ведущей религиозной организации государства, желающей сохранять свое положение в системе общественных и межконфессиональных отношений Российской империи.

Гораздо более плодотворной в рассмотрении вопросов общественно-церковных отношений можно назвать работу либеральных фракций Государственной думы 3-го

и 4-го созывов. Среди «вероисповедных комиссий» III Государственной думы отдельно выделялась комиссия по делам Православной Церкви, состоящая из 33 членов и возглавляемая В. Н. Львовым. В сферу ее компетенции входила задача разработки гражданских реформ, касавшихся Православной Церкви, а также законопроектов, затрагивающих ее права и преимущества.

Помимо вышеназванной, в Государственной думе существовали комиссия по вероисповедным делам (35 депутатов), а также комиссия по старообрядческим вопросам (15 членов, четверо из которых были октябристами, двое — кадетами) (III Гос. дума, Сессия 2, 1909, 63). Кроме того, наряду с думскими комиссиями при парламентской фракции «Союза 17 октября» была организована отдельная вероисповедная комиссия, в заседаниях которой имели право и возможность участвовать представители любых политических сил, интересующихся рассматриваемыми вопросами. Ее членами были такие депутаты, как И. С. Ключев, М. А. Истрицкий, С. Д. Васецкий, И. В. Шепелев, М. Я. Капустин, А. З. Танцов, В. Е. Ефимов и др. (Каменский, 1909, 15).

Один из вопросов, связанных с обозначенными выше, депутаты от либеральных партий неоднократно поднимали и принимали активное участие в его рассмотрении. Это вопрос, связанный с финансированием деятельности Православной Церкви, которая, как известно, в обозначенный период являлась фактически частью аппарата государственной власти.

Большинство обсуждений размера сметы, выделяемой церковным структурам, вызывало широкие дискуссии между представителями высшей церковной иерархии и депутатами Государственной думы от либеральных политических партий. Митр. Евлогий (Георгиевский), знаменитый религиозный деятель, будучи членом Госдумы (2-го и 3-го созывов), отмечал, что Святейший Синод как таковой в Думе престижа не имел. Более того, высший орган управления Церковью также «не проявлял по отношению к Думе должного понимания» (Евлогий Георгиевский, 1994, 180). Как следствие, законопроекты, выдвигаемые представителями духовенства и затрагивающие вопросы финансирования Православной Российской Церкви, не получали поддержки большинства депутатов.

В IV Государственной думе ситуация кардинально не изменилась. Более того, в рамках ее работы был зафиксирован ряд конфликтов обер-прокурора Синода (на тот момент данную должность занимал В. К. Саблер) и либералов-депутатов. Первый из конфликтов был вызван обсуждением предполагаемых расходов на специальные («восторговские») курсы при Знаменском монастыре в Москве для краткосрочной подготовки священников и псаломщиков в храмы, предназначавшиеся для переселенцев в Сибири. 1 марта 1913 г. Дума рассматривала законопроект о выделении 108 000 руб. на данные нужды. Депутатами от кадетской и октябристской партий был достигнут результат, согласно которому законопроект отклонили, приостановив его обсуждение.

Более успешно завершилось состоявшееся в мае 1913 г. рассмотрение сметы, регулирующей бюджет Святейшего Синода. Во время обсуждения данного вопроса активно проявляли себя депутаты-октябристы (М. Я. Капустин, В. М. Петрово-Соловова, С. И. Шидловский и др.). Часть из них, будучи возмущены большими, по их мнению, размерами финансирования Церкви, в знак протеста вместе с представителями левых политических партий покинули зал заседаний. Тем не менее оставшаяся часть октябристов, объединившись с правыми членами Думы, позволила сохранить кворум и тем самым принять смету без возражений (IV Гос. дума, Сессия 1, 1913).

Во время 2-й сессии Государственной думы 4-го созыва, начавшейся в октябре 1913 г., бюджетная комиссия также изучала материалы по смете Святейшего Синода, только на 1914 г. (в итоге она была утверждена — кредит на содержание городского и сельского духовенства был доведен до 2 500 000 руб.).

Интересным представляется тот факт, что среди депутатов, работавших в бюджетной комиссии, был священнослужитель-прогрессист И. Титов. Он, будучи представителем Церкви, считал, что в ее внутренней структуре необходимо проведение

реформирования, началом которого должен стать созыв Поместного Собора. И, по его мнению, Синод в течение семи лет обещает Думе рассмотреть данный вопрос, но, как только решается вопрос финансирования и размера выделенных средств из бюджета на церковные расходы, «о реформах ни слова» (Титов, 1913, 5).

Важное место в системе «вероисповедных вопросов» занимала проблема свободы совести и вероисповедания. В Государственной думе 2-го созыва была учреждена специальная комиссия «для рассмотрения законопроектов, направленных к осуществлению свободы совести» (Гос. дума, 2-й созыв, Сессия 3, 1910), среди членов которой было трое представителей партии «Иттифак» (сформировалась на III Всероссийском мусульманском съезде 16–21 августа 1906 г.) — С.-Б. Каратаев, С. Н. Максуди и М.-Ш. Тукаев. Ими для работы в Думе ставились следующие задачи:

- сбор сведений о фактах притеснения мусульман по религиозному признаку;
- анализ действующего законодательства с целью проверки его на предмет соответствия интересам представителей ислама;
- защита нужных для мусульман законопроектов и проверка того, чтобы не вносились предложения, содержание которых может ущемлять права мусульманского населения и причинять вред его интересам;
- подготовка законопроекта о реформе управления духовными делами мусульман, внесение его в Думу и дальнейшая защита с целью принятия (Максуди, 1907).

Тем не менее ввиду скорого роспуска II Государственной думы ни одного законопроекта по данной проблематике рассмотреть не представилось возможным.

Достаточно активно депутаты от партии «Иттифак», а также от партий кадетов и октябристов работали в комиссиях по старообрядческим вопросам и по вероисповедным делам в Госдуме 3-го созыва [Рожков, 2004, 178]. Они приняли участие в разработке и обсуждении таких законопроектов, как «Об изменении положений, касающихся перехода из одного исповедания в другое» (Гос. дума, 3-й созыв, Сессия 2, 1909, 1834–1837, 2002–2006, 2019–2022), «Об инославных и иноверных общинах и обществах» (Гос. дума, 3-й созыв, Сессия 5, 1912, 96–103), «Об изменениях статьи 1368 Уставов иностранных исповеданий относительно кандидатов на занятие магометанских духовных должностей от Таврической губернии», «О старообрядческих общинах» (Гос. дума, 3-й созыв, Сессия 2, 1909, 1274–1276).

Наиболее актуальным первый законопроект был для волго-уральских татар, многие из которых с 1905 г., будучи православными, переходили в ислам. В поддержку проекта с целью легализовать право граждан на выход из того или иного вероисповедания и переход в другое, выступили фракции кадетов, октябристов и мусульманская фракция. Представители партии кадетов, в частности В. А. Маклаков, отмечали необходимость предоставления не только права выхода из какого-либо вероисповедания, но наряду с ним права «свободной проповеди» для старообрядцев и других конфессий. Кроме того, либералы позиционировали себя как сторонники признания старообрядческих священников полноценными обладателями «духовного сана» с определением «по старообрядчеству» (Гос. дума, 3-й созыв, Сессия 2, 1909, 2002–2006).

В итоге 30 октября 1909 г. большинством голосов депутатов (130 против 91) с уточнениями, предложенными членами либеральных фракций, был принят вероисповедный закон «Об изменении положений, касающихся перехода из одного исповедания в другое», гарантировавший каждому гражданину государства, достигшему 21-летнего возраста, право свободного перехода «во всякое вероисповедание или вероучение, принадлежность к коему не наказуема в уголовном порядке» (Гос. дума, 3-й созыв, Сессия 2, 1909, 2019–2022).

Законопроект «Об инославных и иноверных общинах и обществах» рассматривался в течение 2–5-й сессий Государственной думы 3-го созыва. Он был выдвинут Министерством внутренних дел, однако возглавляемая октябристом П. В. Каменским вероисповедная комиссия внесла ряд поправок в соответствии с требованиями

депутатов от партии «Иттифак», а также представителей религиозных организаций. В частности, в качестве основной конфессиональной единицы она приняла общину (а не всех представителей того или иного вероисповедания в целом). Кроме того, требовалось предоставить всем религиозным организациям и общинам право свободного проповедования своего вероучения (Гос. дума, 3-й созыв, Сессия 5, 1912, 96–103). В результате обсуждения комиссия приняла данный законопроект, и 12 декабря 1911 г. ее председатель П. В. Каменский подготовил доклад, с которым собирался выступить на очередном заседании. Однако ввиду завершения срока полномочий III Государственной думы вопрос его обсуждения был отложен, и во время работы Госдумы 4-го созыва не поднимался (Гос. дума, 4-й созыв, Сессия 1, 1913).

Проблемы государственно-конфессиональных отношений также были предметом содержания законопроекта «Об изменениях статьи 1368 Уставов иностранных исповеданий относительно кандидатов на занятие магометанских духовных должностей от Таврической губернии». Его разработали члены вероисповедной комиссии под руководством октябриста-мусульманина И. Муфтия-Заде. Данный законопроект предполагал расширение круга лиц, имевших право занимать должность в духовно-управленческом аппарате Таврического магометанского духовного правления. В целом он носил локальный характер и не вызвал широкого обсуждения в Думе. Законопроект был принят в 1912 г.

Законопроект «О старообрядческих общинах», в разработке и обсуждении которого принимали участие депутаты от всех представленных в Думе либеральных партий, был вынесен на рассмотрение в мае 1909 г. Он обсуждался 12, 13 и 15 мая 1909 г. Главными вопросами, обозначенными в законопроекте, являлись:

- обеспечение равноправия старообрядцев в вопросах гражданско-правового положения (заключение браков, получение льгот по пересылке отправлений по почте);
- предоставление старообрядцам права свободного проведения проповеди религиозного содержания;
- кодификация правил о старообрядческих общинах, в том числе предоставление им права объединяться в съезды (Гос. дума, 3-й созыв, Сессия 2, 1909, 1274–1276).

Интересы старообрядцев в основном среди либералов защищали октябристы (Каменский, 1909, 45). Кроме того, им выражала поддержку мусульманская фракция Государственной думы (Гос. дума, 3-й созыв, Сессия 2, 1909, 1275). Обсуждение данного законопроекта завершилось его принятием с либеральными поправками 15 мая 1909 г.

Во время работы Государственной думы 4-го созыва депутатами не было внесено ни одного законопроекта, направленного на реализацию провозглашенного принципа свободы совести. В течение первой сессии IV Думы члены кадетской фракции во главе с П. Н. Милюковым 3 декабря 1912 г. выступили с инициативой вернуться к разработке законодательного предположения «О свободе совести», которое полностью повторяло текст аналогичного законопроекта, внесенного в Думе 1-го созыва (Гос. дума, 4-й созыв, Сессия 1, 1913, 1614–1627), однако вопрос об обсуждении был отклонен. Скорее всего, причиной тому послужило предполагаемое отсутствие актуальности поставленной проблемы — принцип свободы вероисповедания был закреплен в других законодательных актах.

Государственная дума 3-го и 4-го созывов в плане работы над законопроектами, связанными с рассмотрением проблем государственно-конфессиональных отношений, стала самой плодотворной в период существования данного органа законодательной власти Российской империи. Тем не менее в рамках ее деятельности не затрагивались достаточно важные вопросы, связанные с реформированием модели отношений Православной Российской Церкви и государства. Вместе с тем в предлагаемых депутатами от либеральных политических партий законопроектах нашли широкое отражение проблемы свободы вероисповедания для представителей «инославных» религиозных организаций, а также вопросы, связанные с распределением

финансовых средств. Вероятно, отсутствие в дискурсе депутатов обсуждения проектов реформирования положения Церкви в системе государства происходило вследствие нежелания представителей исполнительной и верховной власти придавать большое значение актуальности данной проблематики.

Заключение

Исходя из вышесказанного, можно прийти к выводу, что вопросы, связанные с проведением структурных реформ в системе взаимоотношений Русской Православной Церкви и государственно-общественных институтов, практически не рассматривались в рамках работы законодательных органов Российской империи до февраля 1917 г. Острые дискуссии разгорались в Государственной думе во время обсуждения проектов реформирования церковного прихода, но это рассматривалось в русле преобразований, имеющих цель изменить внутреннюю структуру Церкви. Гораздо больший интерес у представителей либеральной общественности вызывали проблемы свободы вероисповедания, роли и места других религиозных организаций в общественно-политической жизни государства. Именно они широко обсуждались как депутатами Государственной думы, так и активными деятелями общественных объединений либеральной направленности.

Источники и литература

Источники

1. Гос. дума, 1-й созыв (1906) — Государственная Дума. Первый созыв. Сессия I. Заседание 007. 12 мая 1906 г.: Стенографический отчет. СПб., 1906. Стб. 285–320.
2. Гос. дума, 2-й созыв (1907) — Государственная дума. Стенографические отчёты. Второй созыв. Сессия первая. СПб., 1907.
3. Гос. дума, 3-й созыв, Сессия 2 (1909) — Государственная дума. Стенографические отчёты. Третий созыв. Сессия вторая. Часть IV. СПб., 1909.
4. Гос. дума, 3-й созыв, Сессия 3 (1910) — Государственная Дума 3 созыва. Стенографические отчёты. Сессия 3. Ч. 1. СПб., 1910.
5. Гос. дума, 3-й созыв, Сессия 5 (1912) — Государственная Дума. Обзор деятельности комиссий и отделов. Третий созыв. Сессия V. СПб., 1912.
6. Гос. дума, 4-й созыв, Сессия 1 (1913) — Государственная Дума. Стенографический отчёт. Созыв четвёртый. Сессия I. Часть I. СПб., 1913.
7. Евлогий Георгиевский (1994) — *Евлогий (Георгиевский), митр.* Путь моей жизни. М., 1994.
8. Законопроекты МВД (1907) — Законопроекты МВД, касающиеся свободы совести и вероисповедных вопросов // Законодательные проекты и предложения партии народной свободы. 1905–1907 гг. СПб., 1907.
9. Каменский (1909) — *Каменский П. В.* Вероисповедные и церковные вопросы в Государственной думе 3-го созыва и отношение к ним «Союза 17 октября». М., 1909.
10. Максуди (1907) — *Максуди С.* Обращение к единоверцам // Йолдыз. 1907. 14 апреля. № 110.
11. Осн. пол. о свободе совести (1907) — «Основные положения законопроекта о свободе совести» // Законодательные проекты и предположения партии народной свободы. 1905–1907 гг. СПб., 1907. С. 10–13.
12. Отношение МВД (1907) — Отношение Министерства внутренних дел к Государственной Думе от 28 февраля 1907 г. за № 1479. СПб., 1907.

13. Титов (1913) — *Титов И.* Вопрос церковной реформы // Церковно-общественный вестник. 1913. 10 октября. № 9. С. 5 — 6.
14. III Гос. дума, Сессия 2 (1909) — III Государственная Дума. Обзор деятельности комиссий и отделов. Сессия 2. СПб., 1909. С. 63.
15. IV Гос. дума, Сессия 1 (1913) — IV Государственная Дума. Стенографический отчёт. — Сессия 1, заседание 15.05.1913. СПб., 1913

Литература

16. Пинкевич (2000) — *Пинкевич В. К.* Вероисповедные реформы в России в период думской монархии (1906–1917 гг.). М., 2000.
17. Рожков (2004) — *Рожков В. С.* Церковные вопросы в Государственной думе. М., 2004.
18. Фёдоров (2003) — *Фёдоров В. А.* Русская Православная Церковь и государство. Синодальный период. 1700–1917. М., 2003.
19. Фирсов (2002) — *Фирсов С. Л.* Русская Церковь накануне перемен (конец 1890-х — 1918 гг.). М., 2002.

Игумен Лука (Степанов)

Крестьянские восстания 1918 г. и сельское духовенство (на материалах Рязанской губернии)

УДК 94(47).084.3+271.2-9

DOI 10.47132/1814-5574_2021_4_483

Аннотация: В данной статье анализируется драматический по накалу эпизод Гражданской войны в России — крестьянские восстания весны и осени 1918 г., которые были вызваны политикой продовольственной разверстки и мобилизацией в Красную армию. Эти восстания, носившие стихийный характер, охватили всю территорию Рязанской губернии и повлекли за собой карательную политику властей по их подавлению. Террор затронул и провинциальное духовенство, которое было обвинено в сочувствии восставшим, выразившемся в набатном звоне, молебнах, благословлениях и отпеваниях погибших крестьян.

Ключевые слова: духовенство, Рязанская губерния, крестьянское восстание, Гражданская война, Русская Православная Церковь, «красный террор».

Об авторе: **Игумен Лука (Степанов Игорь Ильич)**

Кандидат исторических наук, доцент кафедры теологии Рязанского государственного университета имени С. А. Есенина.

E-mail: Ig.Stepanov@365rsu.edu.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7466-3304>

Ссылка на статью: Лука (Степанов), игум. Крестьянские восстания 1918 г. и сельское духовенство (на материалах Рязанской губернии) // Христианское чтение. 2021. № 4. С. 483–489.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 4

2021

Abbot Luke (Stepanov)

Peasant Uprisings in 1918 and Rural Cergy
(Based on the Materials of the Ryazan Province)

UDC 94(47).084.3+271.2-9

DOI 10.47132/1814-5574_2021_4_483

Abstract: This article analyzes a dramatic episode of the Civil War in Russia – peasant uprisings in the spring and autumn of 1918, which were caused by the policy of food appropriation and mobilization into the Red Army. These uprisings, which were spontaneous, engulfed the entire territory of the Ryazan province and entailed a punitive policy of the authorities to suppress them. The terror also affected the provincial clergy, who were accused of sympathy for the rebels, expressed in alarm bells, prayers, blessings and funeral services for the dead peasants.

Keywords: peasants, war, rebellion, shooting, punishers, priest.

About the author: **Abbot Luke (Stepanov Igor Ilyich)**

Candidate of Historical Sciences, Associate Professor of Theology at S. A. Yesenin Ryazan State University.

E-mail: Ig.Stepanov@365rsu.edu.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7466-3304>

Article link: Luke (Stepanov), abbot. Peasant Uprisings in 1918 and Rural Cergy (Based on the Materials of the Ryazan Province). *Khristianskoye Chteniye*, 2021, no. 4, pp. 483–489.

Тема крестьянских восстаний на Рязанской земле в 1918 г. является актуальной в проблематике Гражданской войны. Она нашла свое отражение в исторической литературе [Акульшин, Пылский, 2000; Гарасева, 1997; Гераськин, 2003; Коростелев, 2010; Кузнецов, 2005; Ратьковский, 2017]. Менее подробно затронут историками вопрос об участии сельского духовенства в этих исторических событиях, а потому он требует более детального исследования.

Крестьянские восстания 1918 г. в Рязанской губернии, как и на других российских территориях, начались из-за недовольства продразверсткой и мобилизацией в Красную армию. В эти события был вовлечен весь крестьянский мир, включая сельских священников как составную его часть.

Обратимся к свидетельствам карательного органа советской власти — Всероссийской чрезвычайной комиссии по борьбе с контрреволюцией и саботажем (ВЧК) — об участии и роли духовенства в выступлениях крестьян. «Многие из сельских священников принимали участие в крестьянских восстаниях, причем не только в качестве рядовых участников, но и руководителей. Монастыри, церкви и церковные помещения нередко становились местами хранения оружия антисоветских организаций, убежищем для их членов. Многие священники вели активную агитацию, скрытую или явную, против советской власти, устраивали панихиды по последним русским царям, призывали к восстановлению монархии. Советскую власть они считали порождением антихриста и поэтому незаконной. Главная причина подобной позиции духовенства заключалась в политике советской власти по отношению к Церкви. В большинстве своем сельские священники крайне негативно отнеслись к декретам большевиков о свободе совести и вероисповеданий и об отделении Церкви от государства и школы от Церкви. Их недовольство вызвала аграрная и продовольственная политика советской власти, так же как и упомянутые выше декреты, подрывающие основы их материального благосостояния. Данная тема постоянно звучала в антисоветских проповедях и агитации духовенства» (Советская деревня глазами ВЧК-ОГПУ-НКВД, 2000, т. 1, 34). Так оценивали чекисты позицию сельских священников в противостоянии власти и крестьянства в начале Гражданской войны. Эта чекистская оценка приводится некоторыми исследователями [Алешкин, 2012, 164].

Следует отметить, что в годы братоубийственной Гражданской войны Церковь не давала официального благословения никому из вождей Белого движения, полагая, что это может привести к усилению враждебности против нее, ее дискредитации. В условиях взаимного террора Церковь предупреждала православных людей не позорить своего христианского звания и не уменьшать свой подвиг стояния за истину. Понятно, что равнодушно взирать на безбожие, носить насилие, осквернение и ограбление храмов клирики не могли. Однако, как правило, их противодействие зверствам и разврату сводилось к проповедям. Пастыри призывали следовать евангельским заповедям миролюбия, не идти брат на брата, обагрывая руки кровью. А многие священники, избегая обострения и без того сложной ситуации Гражданской войны, предпочитали обходить стороной политику. Что касается тайных симпатий Церкви в целом, то они были, разумеется, не на стороне ее гонителей и мучителей. Именно поэтому «красный террор» был направлен и против духовенства, приравненного властью к представителям «враждебных классов».

Рассмотрим, как развивались отношения между советской властью и Церковью в Рязанской губернии весной и летом 1918 г. В мае отрядом красноармейцев был разогнан 3-й чрезвычайный епархиальный съезд. Съезд успел только начать работу и избрать Епархиальный Совет. «В донесении от 14–17 мая 1918 г. на имя Святейшего Патриарха член Священного Собора от Рязанской епархии, протоиерей соборной церкви г. Спасска Леонид Краснов (получивший 3 месяца тюремного заключения за отказ взять на учет церковное имущество от гражданских властей) сообщал, что был арестован и заключен в тюрьму священник с. Дегтяное Спасского уезда о. Иоанн Миловзоров. Арест о. Иоанна был вызван самосудом прихожан над комиссаром и красноармейцами, пытавшимися арестовать священника. Это донесение было

включено в журнал Делегации ВЦУ 5 июня 1918 г. в целях защиты перед правительством имущественных и иных прав Церкви» [Гераськин, 2003, 13; Коростелев, 2010].

Реквизиция церковного имущества в сельской местности, осуществляемая в ходе продразверстки, вызвала массовое недовольство духовенства и крестьян советской властью. «Весной 1918 г. был арестован настоятель храма с. Тума Касимовского уезда, бывший депутат IV Государственной Думы от „Союза русского народа“ Стефан Остроумов за отказ платить в местный Совет арендную плату с церковных лавок, минуя церковного старосту. Летом 1918 г. был арестован священник о. Николай Перцев из с. Костемерово Скопинского уезда за собрание прихожан, обсуждавшее вопрос о передаче имущества прихода под охрану. С аналогичными обвинениями в рязанскую губернскую тюрьму были заключены священники о. Иоанн Амиантов из с. Великий Двор и о. Иоанн Озерский из с. Барснево Касимовского уезда» [Гераськин, 2003, 13; Коростелев, 2010].

Нередко правящему архиерею приходилось ограждать священнослужителей от притеснений местной власти. Например, «после того как волостной совет в июне 1918 г. отобрал лошадей с телегой и скотину у священника с. Сергиевский Боровок Раненбургского уезда, архиепископ Рязанский и Зарайский Иоанн объявил о возможности закрытия храма в селе и прекращения церковных служб...» [Гераськин, 2003, 13; Коростелев, 2010].

12 сентября 1918 г., в разгар кампании «красного террора», на заседании Рязанского губисполкома был рассмотрен вопрос о создании в Рязани концентрационного лагеря. Казанский женский монастырь в Рязани был превращен в концлагерь принудительных работ. Монастырь был официально закрыт 21 марта. В то время на его территории проживало до 700 монахинь и частных лиц. Их стали выселять, а трудоспособных — отправлять на сельхозработы. Вместе с насельницами из монастыря были выселены госпиталь и школа кружевниц. Попала под конфискацию главная храмовая икона Казанской Божией Матери, имевшая в окладе 3,5 кг серебра вместе с позолотой и 506 драгоценными камнями. Количество заключенных в лагере в годы Гражданской войны увеличивалось: от 223 (на декабрь 1919 г.) до 1798 человек (на август 1920 г.). Контингент лагеря был разнообразным. Вместе с арестованными жандармами, дезертирами в заключение попали бывший рязанский губернатор Н. Н. Кисель-Загорянский, бывший городской голова И. А. Антонов, купец И. А. Салтыков, именитые горожане, священники, а позднее — пленные белые офицеры. Многие из них были расстреляны. Концлагерь был ликвидирован только в феврале 1923 г. (Григоров, Григоров, 2013, 483).

В конце июля — начале августа 1918 г. военным отрядом Чрезвычайной следственной комиссии был занят храм при Рязанском духовном училище. Бойцы отряда совершали в храме обыск, не снимая шапок, курили, касались священных предметов. Позже в церкви поставили пулеметы. Столь же бесцеремонно производили ликвидацию известного Шацкого Успенского Вышенского монастыря. Монахинь выселили в имение обер-камергера Е. Д. Нарышкина «Быкова гора», расположенное в 5 км от монастыря [Гераськин, 2003, 14]. Осенью 1918 г. в той местности начала свирепствовать «испанка». Совершили молебен и крестный ход с иконой Вышенской Божией Матери, за что местная ЧК арестовала священника и саму икону. Крестьяне, узнав о глумлении, произведенной в ЧК над иконой, все как один пошли «стеной выручать Божью Матерь». По ним открыли огонь из пулеметов. «Пулемет косит по рядам, а они идут, ничего не видят, по трупам, по раненым, лезут напролом, глаза страшные, матери детей вперед; кричат: „Магушка, Заступница, спаси, помилуй, все за тебя ляжем!“» [Штейнберг, 2017, 216].

Несмотря на просьбу Святейшего Патриарха Тихона (Белавина) в адрес Совнаркома отпраздновать годовщину советской власти «освобождением заключенных, прекращением кровопролития, насилия, разорения, стеснения веры», погром и закрытие храмовых зданий не останавливались. К ноябрю 1918 г. крестьянские восстания стали массовыми, и в губернии было объявлено чрезвычайное положение.

Примером особого взаимного ожесточения является восстание, происшедшее в Чучковской волости Сапожковского уезда. Обстоятельства дела очень подробно изложены и сохранены. «При проведении сбора лошадей у населения, после того как были изъяты лошади у нескольких крестьян, народ пришел в волнение, и из толпы начали раздаваться крики, что не дадим лошадей и не дадим молодежь в Красную армию. Несколько человек бросились к председателю совета бедноты, он побежал, толпа побежала за ним, догнали, повалили на землю и начали бить кирпичами и палками. Кто-то взял старый ржавый штык и попытался заколоть председателя, но, в силу того, что штык был старый, не смогли пробить шинель, после этого стали бить штыком в лицо, пытаясь убить. И только потом в него два раза выстрелили из винтовки. После этого происшествия зазвучал набат, и народ попытался как-то организовать, захватить военкомат, чтобы взять оружие. Но к тому времени ни комиссара, ни оружия там уже не было. Затем они нашли 4-х милиционеров и отобрали у них оружие» (ГАРО. Ф. Р-4. Оп. 2. Д. 12. Л. 564–567).

Не менее драматична картина восстания в Касимовском уезде. Касимов был городом торговым, купеческим, в котором было сильным недовольство советской властью. Здесь зрело ядро восстания, неоднократно предпринимались попытки сопротивления советским органам. Поводом к восстанию послужила мобилизация в Красную армию, а также реквизиция лошадей. Эти акции властей встретили активное сопротивление населения.

1 ноября мобилизованных новобранцев посадили на пароход, чтобы отправить в Рязань. Однако призывники высадились в Туме, вооружились и направились на Касимов. Военный комиссар вышел на Сенную площадь, чтобы уговорить их сложить оружие и подчиниться местному совету, но тут же был убит. Был осажден уездный исполком.

В сторону Касимова из Московской губернии по Оке были направлены пассажирские пароходы «Ленин» и «Троцкий» с карательными отрядами. На пристани с. Забелино высадился еще один карательный отряд из Владимира. Сразу после подавления восстания расстреляли 20 заложников по социальному признаку. Всего в Касимовском уезде были расстреляны около 150 человек. У стены касимовского кладбища были расстреляны священники Матфей Рябцев и Николай Динариев за напутственный молебен повстанцам [Правдолюбов, 2000, 39–40; Коростелев, 2010]. В 2000 г. оба пастыря удостоились мученических венцов [Новомученики и исповедники, 2012, 321–326].

Так в чем же заключалось участие отдельных священников в крестьянских выступлениях? При подходе продотряда или мобилизационной комиссии били в церковный набат, созывая народ, служился молебен на «начало дела» или произносилась проповедь, направленная против безбожной власти. После благословления на борьбу с гонителями Христовой Церкви крестьяне давали отпор представителям советской власти. Обвинения со стороны чекистов, что представители духовенства, в нарушение канонических установлений, несовместимых со священством, применяли оружие против советских активистов, несомненно, можно оценить как нелепый вымысел карательной юстиции той эпохи. Были, разумеется, и воинственно настроенные священники. Так, в Плахинской волости Михайловского уезда в штаб восставших входил местный диакон Дмитрий Никольский. «Следствием было установлено, что Никольский выступал на собрании и призывал к свержению Советов, в предложенной резолюции митинга требовал самосуда над гражданами, отказывающимися принять участие в контрреволюционном выступлении, под угрозой виселицы и расстрела, заставил бывших офицеров принять командование над восставшими...». Кроме того, «он рассылал воззвания среди граждан соседних селений и арестовывал советских работников» [Коростелев, 2010].

Тем не менее, большинство клириков все же старались следовать духу первого послания Патриарха Тихона верующим (январь 1918): с одной стороны, вставать на защиту оскорбляемой и угнетаемой Церкви, с другой — силе внешней противопоставлять силу своего святого воодушевления [Русская Православная Церковь

и коммунистическое государство, 1996, 25]. Например, 13 ноября 1918 г. в с. Байдики той же Плахинской волости местный священник с паперти зачитал послание Святейшего. Иное дело, не всегда призывы духовенства к милосердию в отношении противоборствующей стороны находили отклик у восставших, поскольку велики были взаимное ожесточение и нетерпимость. Так было, например, в с. Поминово Егорьевского уезда, когда огромная толпа крестьян направилась свергать уездную власть. Произошел ожесточенный бой, закончившийся отходом восставших [Гераськин, 2003, 11; Коростелев, 2010].

Ответом на восстания стали карательные санкции. За молебен и благословление восставших был расстрелян вместе с крестьянами-мятежниками священник с. Санского Спасского уезда о. Павел Алфеев. За набатный звон арестовали о. Федора Ниловского, священника церкви с. Новопанское Михайловского уезда. Когда продотряд приступил к реквизиции зерна во дворе священника, сельчане ударили в набат. Собралась толпа, которая дала отпор красноармейцам, бросая в них камни. С колокольни дьячком были произведены предупредительные выстрелы из винтовки. Отряд ретировался, но из уездного центра было послано подкрепление. Из пулемета был открыт огонь по колокольне. Толпа крестьян была рассеяна, вожди арестованы, реквизиция проведена [Гераськин, 2003, 11; Коростелев, 2010].

По донесению губисполкома, «всего во время беспорядков расстреляно человек 500... по допросам арестованных и по документам убитых установлены руководители — бывшие офицеры и попы... всего расстреляно 6 попов» [Коростелев, 2010]. Священник с. Юрино Шацкого уезда о. Иоанн Островский был убит в храме за отпевание погибших во время восстания крестьян. В с. Агломазово Кадомского уезда были расстреляны о. Петр Пробатов, староста храма Косма Егорович и 11 прихожан. Были убиты о. Петр Кудряшов из с. Чернояр, священник с. Песчанки о. Иоанн Смирнов (Тамбовский церковно-исторический вестник, 1999, 10–11; ЦДНИТО. Ф. 840. Оп. 1. Д. 34. Л. 36 об.–37); [Гераськин, 2003, 11–12; Коростелев, 2010].

Сегодня непросто определить подлинные масштабы террора против Церкви в 1918 г. Существуют разные экспертные оценки: С. П. Мельгунова, Д. В. Поспеловского, Н. Е. Емельянова и др. [Мельгунов, 1990, 87; Поспеловский, 1994, 109–110; Емельянов, 1996, 248–252]. Но даже по официальным данным ВЧК, скорее всего — заниженным, в 1918 г. были расстреляны 827 священнослужителей [Бойко, 2011, 5]. И это было лишь только началом «русской Голгофы» для Православной Церкви и ее верных чад в XX в.

Источники и литература

Источники

1. ГАРО — Государственный архив Рязанской области. Ф. Р-4. Оп. 2. Д. 12. Л. 564–567; Ф. Р-49. Оп. 1. Д. 182. Л. 16.

2. Григоров, Григоров (2013) — *Григоров А.А., Григоров А.И.* Заключенные Рязанского губернского концлагеря 1919–1923 гг. Списки, личные дела, регистрационные карточки, анкеты, различные ведомости и протоколы; документы на освобождение из концлагеря. М.: Типография ООО «МИД», 2013.

3. Русская Православная Церковь и коммунистическое государство 1917–1941. Документы и фотоматериалы. М.: ББИ св. апостола Андрея, 1996.

4. Советская деревня глазами ВЧК-ОГПУ-НКВД. 1918–1939. Документы и материалы: в 4 т. Т. 1: 1918–1922 гг. / Ин-т российской истории Российской академии наук, Дом наук о человеке (Франция), Центр. архив ФСБ РФ, Ин-т истории новейшего времени (Франция), под ред. А. Береловича, В. Данилова. М.: РОССПЭН, 1998.

5. Новомученики и исповедники земли Рязанской. XX век. Патерик. Рязань, 2012.
6. Тамбовский церковно-исторический вестник. 1999. № 1.
7. ЦДНИТО — Центр документации новейшей истории Тамбовской области. Ф. 840. Оп. 1. Д. 34. Л. 36 об.–37.
8. Гарасева (1997) — *Гарасева А. М.* Я жила в самой бесчеловечной стране: Воспоминания анархистки. М.: Интерграф Сервис, 1997.
- 9.

Литература

10. Акульшин, Пылькин (2000) — *Акульшин П. В., Пылькин В. А.* Бунтующий пахарь: Крестьянское движение в Рязанской и Тамбовской губерниях в 1918–1921 годах. Рязань: Изд-во РИРО, 2000.
11. Алешкин (2012) — *Алешкин П. Ф.* Антирелигиозная политика советского государства и протестные настроения крестьянства // Вестник Саратовского гуманитарного социально-экономического университета. 2012. № 1(40).
12. Алешкин, Васильев (2012) — *Алешкин П. Ф., Васильев Ю. А.* Крестьянские восстания в России в 1918–1922 гг. От махновщины до антоновщины. М.: Вече, 2012.
13. Бойко (2011) — *Бойко С. И.* Деятельность ВЧК в годы гражданской войны и перехода к нэпу, 1917–1922 гг.: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Саратов, 2001.
14. Гераськин (2003) — *Гераськин Ю. В.* Государство и Церковь. Рязань, 2003.
15. Емельянов (1996) — *Емельянов Н. Е.* Оценка статистики гонений на Русскую Православную Церковь в XX веке // Культура. Образование. Православие: Сб. материалов региональной научно-практической конференции. Ярославль, 1996. С. 248–252.
16. Коростелев (2010) — *Коростелев В. А.* Крестьянские восстания в Рязанской губернии в 1918 г. Рязань, 2010. URL: https://genrogge.ru/riazanskiy_konclager_1919-1923/krestianskie_vosstania_1918.htm (дата обращения: 30.09.21).
17. Кузнецов (2005) — *Кузнецов М. В.* Крестьянское восстание в Рязанской губернии в 1918 году // Ученые записки. Т. 8. Рязань: Политех, 2005.
18. Мельгунов (1990) — *Мельгунов С. П.* Красный террор в России. М., 1990.
19. Поспеловский (1994) — *Поспеловский Д. В.* Православная Российская церковь и гражданская война // Гражданская война в России: Перекрёсток мнений. М.: Наука, 1994.
20. Правдолюбов (2000) — *Правдолюбов В., прот.* Религиозная история Касимова. Касимов, 2000.
21. Ратьковский (2017) — *Ратьковский И. С.* Хроника красного террора ВЧК: карающий меч революции. М.: Эксмо, 2017.
22. Штейнберг (2017) — *Штейнберг И. З.* Нравственный лик революции. 1917–1919. М., 2017.

Д. М. Володихин

К вопросу о вестернизации Константинопольской империи при Комнинах

УДК 94(495).03

DOI 10.47132/1814-5574_2021_4_490

Аннотация: Эта статья представляет собой расширенный отзыв на монографию А. Ю. Митрофанова «Время Анны Комниной». В фокусе статьи проблема вестернизации Константинопольской империи в XI–XII вв., а также вопрос, до какой степени эта проблема может изучаться по историческому трактату Анны Комнины «Алексиада».

Ключевые слова: Константинопольская империя, император Алексей I Комнин, Анна Комнина, военное дело, история войн, стратегия, вестернизация, феодализм, норманны, турки-сельджуки.

Об авторе: **Дмитрий Михайлович Володихин**

Доктор исторических наук, доцент, профессор исторического факультета МГУ имени М. В. Ломоносова, заведующий кафедрой культурного наследия МГИК.

E-mail: volodih@mail.ru

Ссылка на статью: Володихин Д. М. К вопросу о вестернизации Константинопольской империи при Комнинах // Христианское чтение. 2021. № 4. С. 490–494.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 4

2021

Dmitry M. Volodikhine

**On the Westernization
of the Constantinople Empire
under the Comnenians**

UDC 94(495).03

DOI 10.47132/1814-5574_2021_4_490

Abstract: This article is an extended review of the monograph by A. Yu. Mitrofanov *The Time of Anna Komnena*. The article focuses on the problem of Westernization of the Constantinople Empire in the 11th–12th centuries. The other question is to what extent this problem can be studied according to the Anna Komnena's historical treatise *The Alexiad*.

Keywords: Constantinople Empire, Emperor Alexios I Komnenos, Anna Komnenos, military affairs, history of wars, strategy, Westernization, feudalism, Normans, Seljuk Turks.

About the author: **Dmitry Mikhailovich Volodikhine**

Doctor of Historical Sciences, Associate Professor, Professor of the Faculty of History of the Lomonosov Moscow State University, Head of the Department of Cultural Heritage of the Moscow State Institute of Culture.

E-mail: volodih@mail.ru

Article link: Volodikhine D. M. On the Westernization of the Constantinople Empire under the Comnenians. *Khristianskoye Chteniye*, 2021, no. 4, pp. 490–494.

Монография А. Ю. Митрофанова «Время Анны Комниной» [Митрофанов, 2021] представляет собой модернизированный вариант более ранней монографии того же автора «Император Алексей I Комнин и его стратегия» [Митрофанов, 2020]. Сам автор этого факта не скрывает и честно пишет во вводной части: «Настоящая работа является продолжением и, в определенной степени, дополнением нашей предыдущей монографии „Император Алексей I Комнин и его стратегия“. Она посвящена специально Анне Комниной, точнее, тому, как Анна изобразила культурно-исторический контекст своего времени. Как историк и политический деятель Анна занимает в настоящей работе центральное место. При этом в данную работу вошли некоторые главы из нашего предшествующего исследования, которые были дополнены и расширены как с точки зрения привлечения новых источников и историографии, так и с точки зрения выводов» [Митрофанов, 2021, 35].

Объем заимствований велик. Со всей точностью определить его затруднительно, однако, если судить на глазок, то более 50%. И всё же новая монография А. Ю. Митрофанова представляет собой самостоятельное издание, обладающее самостоятельной научной ценностью.

Отличия двоякие.

Во-первых, действительно, заметно расширена историография. Притом историографический блок увеличен за счет «свежей» литературы и составлен со значительным количеством критики, а вовсе не путем простого пересказа.

С этой точки зрения наиболее интересным добавлением является полемика с идеями Питера Франкопана [Fransopan, 2012], чья монография о Первом крестовом походе недавно получила перевод на русский язык и уже вызвала споры. Критика взглядов Франкопана со стороны А. Ю. Митрофанова представляется в целом аргументированной и справедливой. Так, например, американский историк считает, что в XI в. преобладающей силой византийской армии остается пехота, а А. Ю. Митрофанов показывает с фактами в руках, что фемный строй, ранее дававший крупные контингенты хорошо дисциплинированной и мотивированной пехоты, ко временам Анны Комнины и ее отца уже деградировал, и на первый план в вооруженных силах империи выдвинулась тяжелая кавалерия [Митрофанов, 2021, 54]. Собственно, о массированном использовании этой тяжелой кавалерии — «катафрактарыев» — ромейские историки сообщают уже в X в. (например, Лев Диякон). Кроме того, Франкопан пишет о военно-техническом превосходстве западноевропейского рыцарства над византийской «пехотной» армией. В ответ А. Ю. Митрофанов с полным на то основанием замечает: «Что касается технического прогресса, то исследования археологов, оружейников и реконструкторов убедительно доказывают, что ламеллярные пластинчатые доспехи с наплечниками, шлемы-шишаки с масками-„личинами“, принятые на вооружение в византийской армии в XI–XII веках, также как и у древнерусских дружинников, намного превосходили в конструктивном отношении оборонительное вооружение западноевропейских рыцарей, у которых до середины XIII века преобладала кольчуга и достаточно примитивные конусные шлемы норманнского типа... Утверждение Питера Франкопана о военно-техническом превосходстве западноевропейского рыцаря XI века над византийским стратилатом является не более чем культурологическим мифом, родившимся в XIX веке под влиянием анахронистического перенесения популярных представлений о рыцарских латах позднего Средневековья в эпоху Крестовых походов» [Митрофанов, 2021, 55].

Во-вторых, А. Ю. Митрофанов стремится выявить магистральные тенденции, происходившие в обществе Константинопольской империи, увиденные Анной Комниной и переданные ею в грандиозном историческом трактате «Алексиада».

И тут на первый план выходит отношение ромеев к Западной Европе и ее представителям на Востоке. Имеется в виду отношение как самой Анны, дочери императора Алексея I (т. е. дамы исключительно осведомленной и в делах политики, и в настроениях, которые захватывали умы ромейской политической элиты), так и верхушки социума империи в целом.

Анализ изменений, происходивших во второй половине XI — первой половине XII столетия в отношении ромеев к представителям Западной Европы, пожалуй, можно назвать центральной темой новой монографии А. Ю. Митрофанова. Здесь его выводы наиболее интересны, обоснованны и продуктивны.

Итак, автор монографии отмечает: с одной стороны, «сознание собственного превосходства над „западными варварами“ по-прежнему составляет важнейший элемент самоидентификации ромея в творчестве Анны Комниной» [Митрофанов, 2021, 31]. Что ж, не удивительно: в культурном плане империя по-прежнему, несмотря на целый ряд серьезных военных неудач и сокращение территории, превосходит Западную Европу, притом превосходит заметно. С другой стороны, политический прагматизм Константинополя, а также расширение связей с представителями западноевропейской аристократии, рыцарства и, конечно же, постоянный наём их на службу в императорскую армию намечают вектор совершенно нового процесса: «Комниновская Византия преодолевает то чувство культурной исключительности, которое было характерно для придворной атмосферы периода правления Македонской династии» [Митрофанов, 2021, 31]. Автор монографии приводит несколько примеров из «Алексиады», а также из придворного и дипломатического быта Византии времен Комнинов: как принимают послов с Запада, как строят отношения со знатными наемниками, как отзываются о них. Эти аргументы звучат убедительно.

И А. Ю. Митрофанов в итоге делает вполне обоснованный вывод: «Эпоха императора Алексея I Комнина стала временем не только напряженной борьбы за выживание Византийской империи, но также временем открытия византийцами романо-германского мира, обусловленного как наплывом в Византию норманнских и англосаксонских наемников, так и Первым крестовым походом. Общественные отношения внутри правящей военной элиты развивались при императоре Алексее I по пути активной феодализации и культурной вестернизации... успех комниновского переворота был во многом обусловлен переходом на сторону братьев Комнинов Гилпракта — командира немецких наемников, охранявших стены Константинополя» [Митрофанов, 2021, 302–303].

Данный тезис звучит в монографии «Время Анны Комниной» неоднократно. Автор представляет его с разных сторон, рассматривает разные аспекты «вестернизации», приводит новые и новые доводы. Особенно важным для него является влияние Запада на Византию в военной сфере, хотя тут процессы идут не в одном направлении. С одной стороны, «в XI веке в Византийской империи... активно формировался феномен, который приобретает наибольшее развитие в следующем, XII столетии и который можно было бы назвать милитаризацией и, одновременно, вестернизацией византийской военной элиты» [Митрофанов, 2021, 27]. С другой стороны, и сама армия Константинопольской империи повлияла на тактику и вооружение западных соседей, вбирая в себя передовой опыт войн и военного дела на Востоке. По словам А. Ю. Митрофанова, «византийская армия была важным элементом в передаче традиций всадничества в Европе раннего Средневековья» [Митрофанов, 2021, 238]. А вооруженные силы императоров, в свою очередь, напитывались опытом в войнах с арабами и степными кочевниками, а также принимая на службу аланские конные контингенты.

И здесь хотелось бы, с одной стороны, поддержать выводы А. Ю. Митрофанова: некоторая вестернизация ромейского социума, особенно двора, армии и провинциальной знати, действительно очевидна, и прослеживается она не только по «Алексиаде», но и по иным источникам; с другой стороны, не стоит торопиться с формулировками — некоторые термины использованы, думается, слишком поспешно.

«Вестернизация» и «феодализация» — процессы, идущие на разных планах социума; пересекаются они лишь частично. И если первая в Константинопольской империи на указанный период получает немало доказательств, то со второй всё значительно сложнее. Классический западноевропейский феодализм с его корпоративностью, иерархичностью, сложными отношениями земельной собственности и еще более сложным устройством монархической власти невозможно доказать для Константинопольской империи ни по «Алексиаде» Анны Комниной, ни по иным нарративным

источникам. Тут необходима документальная база, чрезвычайно скудная в отношении исследуемого А. Ю. Митрофановым периода. Да, разрушение фемного строя в XI в., особенно после сельджукских завоеваний в Анатолии, идет полным ходом. Да, стратиотское ополчение как массовая армия уходит в прошлое, и с этим трудно не согласиться. Да, ему приходят на смену профессиональные дружины знати. Но до какой степени эта знать может ассоциироваться с «сеньорами» (а А. Ю. Митрофанов прямо использует этот термин) средневековой Франции, — вопрос очень непростой, и тут, кажется, автор поторопился.

А. Ю. Митрофанов также пишет: «Процесс т. н. феодализации Византийской империи в эпоху первых Комнинов несомненно способствовал повышению боевых качеств византийской армии и напоминал аналогичные процессы, происходившие в империи в VI веке, когда ядром армии Юстиниана были дружины т. н. букеллариев — сотрапезников того или иного племенного вождя, например короля готов, герулов, гепидов, лангобардов или гуннов, находившихся на службе у византийского императора» [Митрофанов, 2021, 233–234]. Но в VI в. — ни при Юстиниане I, ни при его преемниках — феодализм не «диагностируется» в Константинопольской империи ни в малой мере. Феодализм тогда и в Западной Европе еще не сложился. Принятие на службу германских дружин — это никак не признак феодализма, это всего лишь расширение наемного контингента армии.

Настораживает также некоторая романтизация образа Анны Комниной. Конечно же, автор «Алексиады» — исключительно талантливый человек, один из величайших интеллектуалов империи. И — да, можно согласиться со следующей оценкой: «Анна Комнина — явление во многом беспрецедентное для византийской культуры. Порфирородная принцесса императорской фамилии становится историком и затмевает на почве служения Клио многих своих предшественников, следуя традициям Гомера и Геродота» [Митрофанов, 2021, 27]. Вообще говоря, своего рода «очарованность» умной дамой, автором базового нарративного источника по эпохе Комнинов, вполне понятна и даже, думается, стимулировала творческий процесс. Но нужна ли нарочитая идеализация принцессы Анны? В частности, автор монографии пишет: «Попытка Алексея Комнина после рождения в 1087 году его сына Иоанна превратить византийскую монархию в монархию наследственную (в трактовке автора монографии это „западноевропейский принцип престолонаследия“. — Д. В.) вызвала не только личную ненависть Анны к брату, но и пробудила в сердце августейшей принцессы стремление защитить древнеримские правовые принципы, исходя из которых императорская порфира должна достаться достойнейшему точно так же, как она досталась ее отцу» [Митрофанов, 2021, 309–310]. Естественно, возникает вопрос: главным жизненным разочарованием Анны Комниной стала именно неудача в борьбе за престол отца, но стоит ли наполнять эту борьбу романтикой, давать ей некое оправдание в древних обычаях ромеев, когда достаточным будет констатировать с простотой очевидного факта: боролась за власть, проиграла, возненавидела того, кто получил власть вместо нее. Остальное — от лукавого...

При всех указанных сомнительных моментах эта новая работа А. Ю. Митрофанова о времени Комнинов достойно продолжает его прежнюю монографию об Алексее I Комнине и должна считаться творческим успехом византолога.

Источники и литература

1. Митрофанов (2020) — *Митрофанов А. Ю.* Император Алексей I Комнин и его стратегия. СПб.: Изд-во СПбДА, 2020. 280 с. (Тираж 500 экз.).
2. Митрофанов (2021) — *Митрофанов А. Ю.* Время Анны Комниной. СПб.: Изд-во СПбДА, 2021. 384 с. (Тираж 500 экз.).
3. Francopan P. (2012) — *Francopan P.* First Crusade. The Call from the East. Cambridge, Massachussets, 2012. xxiv + 264 pp.

И. В. Петров, А. С. Пученков

Из когорты последних: научная биография омского протоиерея Василия Инфантьева.

**Рецензия на книгу: Сушко А. В. Жизнь, служение
и подвиг священника Василия Феофановича Инфантьева.
Омск: Амфора, 2021. 440 с.**

УДК 271.2-9+94(47+57):929(092)
DOI 10.47132/1814-5574_2021_4_495

Аннотация: Последние годы характеризуются неуклонным возрастанием интереса к изучению биографий не только ведущих представителей духовенства Русской Православной Церкви, но и тех священнослужителей, чьи имена были прежде известны только специалистам. Один из таких священников — омский протоиерей Василий Феофанович Инфантьев (1884–1930). В 2021 г. известный исследователь, доктор исторических наук Алексей Владимирович Сушко выпустил монографию, посвященную жизненному пути этого пастыря. А. В. Сушко удалось восстановить его биографию на основании материалов федеральных архивных хранилищ, местных архивов Татарстана, Башкирии, Томской и Омской областей. Кроме того, исследователь детально проанализировал следственное дело отца Василия, опубликовал массив ранее недоступных документов. Ключевыми темами монографии стали: борьба с обновленчеством в Сибири в 1920-е гг., жизнь духовенства Западной Сибири при антибольшевистских правительствах, репрессии против духовенства и мирян в 1920–1930-е гг. О положительных сторонах и недостатках исследования А. В. Сушко рассказано в рецензии.

Ключевые слова: А. В. Сушко, протоиерей Василий Инфантьев, Русская Православная Церковь, обновленчество, Омск, Томск, репрессии, биография, духовенство, архивы.

Об авторах: **Иван Васильевич Петров**

Кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института истории Санкт-Петербургского государственного университета.

E-mail: ivanpet1990@hotmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3692-7938>

Александр Сергеевич Пученков

Доктор исторических наук, профессор кафедры Новейшей истории России Санкт-Петербургского государственного университета.

E-mail: ap80@mail.ru, a.puchenkov@spbu.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9016-3991>

Ссылка на статью: Петров И. В., Пученков А. С. Из когорты последних: научная биография омского протоиерея Василия Инфантьева. Рецензия на книгу: Сушко А. В. Жизнь, служение и подвиг священника Василия Феофановича Инфантьева. Омск: Амфора, 2021. 440 с. // Христианское чтение. 2021. № 4. С. 495–505.

Финансирование: Исследование подготовлено при финансовой поддержке Гранта РНФ № 21-18-00266 «Религиозный фактор в России в годы Гражданской войны: феномен, значение и региональная специфика».

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 4

2021

Ivan V. Petrov, Alexander S. Puchenkov

A Biography of the Omsk Archpriest Vasily Infantiev.

**Book Review: A. V. Sushko. *Life, Ministry
and Struggle of Priest Vasily Feofanovich Infantiev.*
Omsk, Amphora, 2021. 440 p.**

UDC 271.2-9+94(47+57):929(092)

DOI 10.47132/1814-5574_2021_4_495

Abstract: In recent years, there has been an increase in interest in writing biographies of representatives of the clergy of the Russian Orthodox Church, who are not known to a wide circle of those interested in the life of the Orthodox Church, but who have done a lot for the life of individual dioceses. One of these priests was the Omsk Archpriest Vasily Feofanovich Infantiyev (1884–1930). In 2021, a well-known modern Omsk researcher, Doctor of Historical Sciences Alexei Vladimirovich Sushko, published a monograph dedicated to the life of this pastor. Professor Sushko was able to compare the testimonies of Infantiyev's descendants at his disposal with the materials of federal archival depositories, local archives of Tatarstan, Bashkiria, Tomsk, and Omsk regions. In addition, the researcher analyzed in detail the investigative case of the hero of his work, having published an array of previously inaccessible documents. The key topics of the monograph were: the struggle against renovationism in Siberia in the 1920s, the life of the clergy of Western Siberia under anti-Bolshevik governments, repression against the clergy and laity in the 1920s–1930s. The positive and negative aspects of Alexei Sushko's research are described in the review.

Keywords: A. V. Sushko, archpriest Vassiliy Infantiev, Russian Orthodox Church, Renovationism, Omsk, Tomsk, repression, biography, clergy, archives.

About authors: **Ivan Vasilievich Petrov**

Candidate of History, Senior Researcher at the Institute of History, St. Petersburg State University.

E-mail: ivanpet1990@hotmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3692-7938>

Alexander Sergeevich Puchenkov

Doctor of Historical Sciences, Professor of the Department of Contemporary History of Russia, St. Petersburg State University.

E-mail: ap80@mail.ru, a.puchenkov@spbu.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9016-3991>

Article link: Petrov I. V., Puchenkov A. S. A Biography of the Omsk Archpriest Vasily Infantiev. Book Review: A. V. Sushko. *Life, Ministry and Struggle of Priest Vasily Feofanovich Infantiev.* Omsk: Amphora, 2021. 440 p. *Khristsianskoye Chteniye*, 2021, no. 4, pp. 495–505.

Financing: The research was supported by the Russian Science Foundation, Grant No. 21-18-00266 “The Religious factor in Russia during the Civil War: phenomenon, significance, and regional specifics”.

В 2019 г. в петербургском научном журнале «Новейшая история России» вышла статья с программным названием «Офицер церкви в условиях политики советского государства» [Сушко, 2019]. Ее автор — крупный сибирский историк, доктор исторических наук, профессор Алексей Владимирович Сушко, уже многие годы увлеченно разрабатывающий неисчерпаемую проблематику истории Гражданской войны в Сибири. Данной теме посвящена одна из самых известных работ исследователя, последнее издание которой вышло в 2014 г. [Сушко, 2014].

Последние пять лет Алексей Владимирович, совмещающий работу в светских и военных высших учебных заведениях с преподаванием в Омской духовной семинарии, занимался подготовкой биографии священника Василия Инфантьева (1884–1930), фигуры весьма значимой для пастырства Западной Сибири, но малоизвестной для российской церковной историографии в целом. В упомянутой выше статье 2019 г. профессор А. В. Сушко представил на суд читателей доскональное изучение следственного дела отца Василия из Архива управления ФСБ по Омской области, доступ к которому он получил несколько лет назад. Прекрасный специалист по истории органов ВЧК-ГПУ-ОГПУ в Сибири, Алексей Владимирович на этот раз решил применить свои знания к проблематике репрессий против православного духовенства на рубеже 1920–1930-х гг. и выпустить жизнеописание священника Инфантьева, реабилитированного государством, но еще не прославленного Русской Православной Церковью [Сушко, 2021].

Инфантьев не принадлежал к числу высших церковных иерархов Сибири, он — рядовой представитель духовного сословия. Прибавим: рядовой священник с удивительной биографией. Вряд ли внимательный читатель этой книги может прийти к другой оценке, ознакомившись с монографией А. В. Сушко; очевиден становится и выбор историка, избравшего в качестве героя своего повествования Инфантьева, а не — к примеру — такую знаковую для церковной жизни Сибири фигуру, как архиепископ Сильвестр (Ольшевский). Примечательно, что А. В. Сушко и сам признается, что заинтересовался биографией Инфантьева в известной мере случайно, читая работу одного из своих учеников [Сушко, 2021, 4]. Впоследствии к работе по изучению жизненного пути иерея Василия Инфантьева подключаются представители Омской митрополии, в особенности епархиальная комиссия по канонизации; помощь историку оказывала не только Русская Православная Церковь, но и правительство Омской области. В основу книги положен серьезный пласт документальных материалов, отложившихся как в крупных федеральных архивах (ГАРФ, РГАСПИ), так и в архивохранилищах различных регионов России — Омской и Томской областей, Татарстана и Башкортостана. Обращение к данным хранилищам неслучайно: главный герой монографии родился в Уфимской губернии, обучался в Казанской духовной академии и Томском университете, крупнейшем высшем учебном заведении Сибири тех лет. Кроме того, Алексею Владимировичу Сушко удалось привлечь к работе многочисленные источники личного происхождения: интервью с родственниками о. Василия — его внуком В. А. Инфантьевым, внучкой В. А. Кальченко, правнучкой О. В. Инфантьевой, проживающими в Кемеровской области. Украшением книги стали уникальные фотографии как самого отца Василия, так и мест его служения и лиц, ему сослужащих. Вызывают интерес и приложения, среди которых особо примечательны документы о. В. Инфантьева периода его председательства в Благочинническом совете омских церквей, конспекты проповедей, содержащиеся в следственном деле, протоколы допросов священника, обвинительное заключение.

Начало жизненного пути Василия Феофановича Инфантьева мало чем отличалось от жизни большинства выходцев из семей священнослужителей. Сын псаломщика Феофана Инфантьева появился на свет в селе Суллей. В Михайло-Архангельской церкви, где прислуживал отец Василия Феофановича, он впоследствии был крещен. Факт, который сразу бросается в глаза при знакомстве с монографией: при описании каждого периода жизни Василия Инфантьева Алексей Сушко сопоставляет данные его биографии из самых разных источников, отложившихся в таких непохожих друг на друга архивах, как, например, Архив Управления ФСБ по Омской области

и Национальный архив республики Башкирия, со свидетельствами потомков Василия Инфантьева.

Весь жизненный путь священника А. В. Сушко решил разделить на шесть этапов [Сушко, 2021, 32]. К первому относится детство (в данном случае автор монографии достаточно вольно трактует период «юности» пастыря, относя к нему не только учебу в Уфимском духовном училище, но и последующее обучение в стенах Уфимской духовной семинарии и даже в Томском императорском университете). Временные рамки этого периода: 1884–1906 г. Второй период — по Сушко, «становление священника» — продлился до 1914 г. и был ознаменован принятием священного сана, служением в сельских приходах и окончанием Казанской духовной академии. Короткий период 1914–1917 гг. омский историк выделяет особо, наверное потому, что именно в период Великой войны отец Василий перебирается на территорию Омской губернии и начинает работать законоучителем в Омском сельскохозяйственном училище и местном епархиальном женском училище. Четвертый период относится к другой войне — Гражданской, и охватывает широкие ее рамки: с 1917 по 1922 гг. К нему историк относит участие Инфантьева в работе Поместного Собора 1917–1918 гг., служение в период острого противостояния красных и белых в Сибири, а также непродолжительную работу Василия Феофановича на гражданском поприще. Период 1922–1929 гг. назван Алексеем Владимировичем «подвижническим служением в Церкви и противодействием антирелигиозной политике советского государства». Свидетельством этого были не только служение в храмах города Омска, а также исполнение обязанностей благочинного омских городских церквей, но и борьба с обновленчеством, что, по убеждению А. В. Сушко, также свидетельствует о непреклонности Инфантьева и искренности его в служении Богу. Шестой период полностью отводится мученическому подвигу отца Василия Инфантьева, касается его заключения, достойного поведения во время следствия и смерти за Христа.

Насколько обоснованно подобное деление жизненного пути священника? С одной стороны, видно, что периоды жизни поделены неравномерно: одним временным промежуткам (особенно периоду «становления священника») исследователь уделяет совсем немного места, в то время как преследованию Инфантьева и его кончине правомерно уделено много внимания, оно описано обстоятельно, с опорой на следственное дело. Понятны объективные трудности, которые испытывал автор, реконструируя судьбу простого сибирского священника; также понятно и стремление А. В. Сушко максимально подробно рассказать о том периоде жизни о. Василия, который нашел более детальное отражение в источниках. Вряд ли стоит осуждать Алексея Владимировича за последнюю главу его книги, в которой повествование фактически ведется от лица членов семьи и дальних родственников о. Василия: тем самым историк показывает роковую вовлеченность нас — нынешних — в страшные реалии революционной и послереволюционной эпохи.

Можно ли рассматривать труд А. В. Сушко как апологию о. Василия? Нам кажется, что для такого суждения нет оснований. На страницах книги предстает обычный человек: Инфантьев учился в Уфимской духовной семинарии, получал хорошие оценки по изучаемым предметам; автор не представляет о. Василия как выдающегося ученика, скорее наоборот: сверхзадача монографии Сушко — показать типичного представителя духовенства в нетипичное время, суровые обстоятельства которого буквально *вынуждали священника проявлять каждодневное героизм, выполняя свою привычную работу.*

Интересно приведенное А. В. Сушко сравнение решения о. Василия Инфантьева получить светское высшее образование с путем свт. Луки (Войно-Ясенецкого) [Сушко, 2021, 42]. Конечно, мнение о том, что это решение было обусловлено желанием помочь людям, проживающим в сельской местности, является дискуссионным, однако поступление на медицинский факультет Томского университета в 1905 г. вполне могло быть продиктовано поиском себя и самопожертвованием. Выбор этот оказался временным, так как уже через год «за неуплату», а на самом деле по причине просьбы епископа Уфимского Христофора (Смирнова) об отчислении Инфантьева

для принятия последним священнического служения, Василий Феофанович покинул стены крупнейшей научной школы Сибири тех лет. Тогда же, летом 1906 г., Василий Инфантьев женится на Вере Петровне. Обстоятельства бракосочетания, как и многие другие подробности биографии спутницы Василия Феофановича, Алексей Сушко смог восстановить фрагментарно, опираясь на протоколы допросов общих детей семейной пары, а также метрические книги.

Период служения о. В. Инфантьева в сане иерея на приходах Уфимской епархии исследователь соотносит с появлением у супругов сыновей Германа и Алексея. Для повышения собственного авторитета о. Василий решает продолжить образование и отправиться в крупнейшую духовную школу Поволжья — Казанскую духовную академию. В «казанский период» служения у Инфантьевых родились дочери Маргарита и Любовь.

В Казани успехи о. В. Инфантьева в учении были посредственными: из 46 выпускников Духовной академии он занял только 43-е место. Сушко, однако, положительно оценивает сам факт окончания Академии о. Василием, обремененным к тому времени большой семьей: «В его случае главными были не высокие оценки, а сам факт успешного окончания академии с дипломом кандидата богословия. По меркам академии, учебного заведения, важнейшей задачей которого являлась подготовка ученых богословов, Василий Феофанович был рядовым выпускником, не добившимся существенных успехов на поприще богословского образования. Однако в большинстве провинциальных епархий добросовестный священник, выпускник Казанской духовной академии, являлся желанным кадровым приобретением для учебных заведений, где постоянно испытывался недостаток квалифицированных законоучителей» [Сушко, 2021, 55].

В следующей главе Алексей Владимирович приступает к рассмотрению ситуации в родной для него Омской епархии. Одной из ведущих тем главы стали рассуждения о «предгрозовых эпохе», в том числе о побудительных мотивах, которые заставляли бывших семинаристов уходить из Православной Церкви. Еще более критичным было восприятие преподавания Закона Божия в тех учебных заведениях, в которых довелось работать о. В. Инфантьеву. В реальности он противостоял безверию, которое начинало править бал в умах молодежи начала XX столетия. Основными мерами этой борьбы были назидание, молитва, обязательные исповедь и приобщение Святых Тайн [Сушко, 2021, 62].

Следующим важным событием в жизни всей страны, свидетелем и опосредованным участником которого стал о. Василий Инфантьев, была Первая мировая война. Именно тогда впервые пересекаются пути священника Инфантьева и епископа Омского и Павлодарского Сильвестра (Ольшевского), будущего священномученика. Последний особое внимание уделял патриотическому служению пастырей в период Великой войны. На призыв владыки Сильвестра откликнулся и о. Василий, который, по мнению А. В. Сушко, в своей воспитательной работе «культивировал у молодежи патриотические чувства» [Сушко, 2021, 63]. В это же время на о. В. Инфантьева были возложены обязанности преподавания не только Закона Божия, но и словесности, русского языка и истории. Алексей Владимирович отмечает, что на преподавание выделялось больше учебных часов, чем прежде; подготовка к занятиям отнимала у о. Василия много времени [Сушко, 2021, 65].

Не менее знаменательным в жизни о. Василия Инфантьева был период Гражданской войны. Именно тогда еще более переплетаются судьбы епископа Сильвестра (Ольшевского) и главного героя книги. В этой части монографии особое внимание уделяется анализу политического мировоззрения духовенства Омской епархии. На основе анализа материалов официоза епархии — газеты «Омские епархиальные ведомости» за весну 1917 г., А. В. Сушко приходит к выводу о том, что глава епархии призывал к поддержке Временного правительства, разделяя антимонархический пафос Февральской революции 1917 г. Тогда же, по Сушко, в Омске активизировали свою деятельность священники — сторонники церковного обновления [Сушко, 2021, 73–75]. Уместно ли, правда, называть сторонников церковного обновления весны-лета 1917 г. обновленцами, как это делает А. В. Сушко? Нет ли тут терминологической путаницы? Сам автор, по сути,

исправляется на страницах монографии, упоминая о том, что позиция омского архиерея была обусловлена опасением революционного хаоса, активными действиями сторонников Временного правительства, заявивших о себе на Чрезвычайном съезде духовенства и мирян Омской епархии в мае-июне 1917 г., на котором о. Василий был избран в новый административный орган — Церковно-епархиальный совет [Сушко, 2021, 77].

Следующей вехой в жизни о. В. Инфантьева стало участие в работе Поместного Собора. Несмотря на значимость этого события для церковной истории, А. В. Сушко уделяет «соборной истории» всего несколько страниц. С одной стороны, вполне ясен этот «перекос», ведь в связи с разворачивающейся Гражданской войной о. Василий был вынужден прервать свое участие в работе Собора. С другой стороны, переоценить значение Собора для всей церковной истории России XX в. поистине невозможно, — и хотелось бы увидеть на страницах монографии взгляд автора как на его работу, так и на события, связанные с ним. Вызывает недоумение и тезис А. В. Сушко о том, что участие в «соборе определило позицию последовательного приверженца патриарха Тихона» в лице иерея Василия Инфантьева. Особенно это контрастирует с дальнейшим экскурсом в церковную историю и хронологию событий антицерковных действий захвативших власть большевиков в 1917–1918 гг. [Сушко, 2021, 79–80].

Больше места уделено в повествовании омским событиям. Первый период властвования большевиков описан автором весьма пунктирно. Основной фокус сделан в данном случае на реформу образования, существенным образом отразившуюся на судьбе законоучителя о. Василия Инфантьева. Между тем в это же время неравнодушные прихожане начинают группироваться вокруг пастыря с целью спасения церкви при Омском сельскохозяйственном училище [Сушко, 2021, 81].

Описание периода служения о. В. Инфантьева в «белом Омске» занимает заметное место в книге А. В. Сушко. Информация о выступлении Чехословацкого корпуса вызвала положительную реакцию у большинства омских священников, в том числе у заметно «поправевшего» за время революции еп. Сильвестра (Ольшевского). Недаром бывший митрополит Омский и Тарский Феодосий (Процюк) писал о том, как епархиальное собрание выразило поддержку выступившим чехословакам и единодушно приняло свержение большевизма [Феодосий Процюк, 2006, 77].

Однако случившееся стало одновременно символом определенной независимости епархий от Патриарха Тихона, поддерживать связь с которым из не-большевистской России было просто невозможно. Именно с этим событием было связано грядущее Томское соборное совещание. Составитель сборника документов, посвященных совещанию, прот. Димитрий Олихов так обозначил побудительные мотивы к его созыву: отсутствие в нескольких епархиях епархиальных архиереев, а также наличие во многих епархиях восточных регионов страны вопросов, полномочия на решение которых выходили из зоны ответственности епархиальных управлений [Сибирское Соборное совещание 1918 года, 2020, 21]. Совещание проходило в Томске с 14 ноября по 3 декабря 1918 г. Основным его итогом стало формирование «единого центра церковной власти на востоке России» [Сибирское Соборное совещание 1918 года, 2020, 25]. Во многом деятельность соборного совещания стала продолжением Поместного Собора 1917–1918 гг., по крайней мере, дух Собора в Москве однозначно чувствовался и на «региональном» соборном совещании в Сибири.

Оценка политической позиции Томского соборного совещания разнится в работах современных историков. А. В. Сушко утверждает, во многом следуя традиции советской исторической школы, что организованное в ходе работы совещания в Томске Временное Высшее Церковное Управление Сибири стало «антибольшевистским церковным органом, активно поддержавшим белое движение на этапе эскалации Гражданской войны в России» [Сушко, 2021, 82]. В доказательство этого тезиса историк приводит вырванную из контекста часть «Послания архипастырей и членов Всероссийского Священного Собора епархий Сибирских и Приуралья всем чадам Православной Церкви, освобожденным от советской власти», в котором говорится о конкретных злодеяниях большевиков против представителей духовенства и мирян, упоминаются

кровавые события в Киеве, Петрограде, Туле и других городах [Сушко, 2021, 82]. Прот. Димитрий Олихов гораздо более сдержан в своей оценке Томского соборного совещания и ВВЦУ Сибири как антибольшевистских органов и мероприятий. Он подчеркивает, что на совещании вопрос о взаимоотношениях Церкви и государства стал одним из основных, и в «новых политических условиях» участники Соборного совещания в Томске следовали за решениями Поместного Собора 1917–1918 гг. [Сибирское Соборное совещание 1918 года, 2020, 29]. Составитель сборника документов совещания признает, что к «антибольшевистской деятельности ВВЦУ» можно отнести молебны, крестные ходы и проповедническую деятельность епископата и духовенства в действующей армии, однако примечая при этом, что подобные действия духовных лиц считались «антибольшевистскими актами» исходя из советской интерпретации служения духовных лиц [Сибирское Соборное совещание 1918 года, 2020, 42]. На наш взгляд, оценка деятельности ВВЦУ как последовательно антибольшевистской структуры нуждается в определенной корректировке. В «политика» Православную Церковь превратила советская власть, буквально терроризировавшая и духовенство, и верующих. Подвергались репрессиям и Святейший Патриарх Тихон, и многие другие представители епископата и духовенства. Вряд ли после этого новая власть могла рассчитывать на поддержку Церкви. Да и нуждалась ли она в ней? Политическую линию ВВЦУ Сибири можно назвать «свободным голосом Православной Церкви», поднятым против большевистских гонений. Неслучайно в послании Соборного совещания говорилось, что «Москва и вся средняя Россия продолжает испытывать ужасы этого (большевистского. — И. П., А. П.) правления» [Сибирское Соборное совещание 1918 года, 2020, 48]. Заметим наконец, что недавно вышедший сборник материалов «Сибирского соборного совещания и более поздних документов ВВЦУ, а также постановлений антибольшевистских властей Сибири» помогает читателю составить собственное мнение о политической позиции сибирского духовенства 1918–1919 гг.

Какую же роль в работе Сибирского соборного совещания сыграл о. Василий Инфантьев? А. В. Сушко утверждает, что «историки пока не нашли полного списка участников собора (общеизвестны только имена владык), и мы не можем документально подтвердить или опровергнуть участие о. Василия Инфантьева в этом совещании» [Сушко, 2021, 83]. Однако тот же прот. Димитрий Олихов, пользуясь свидетельствами из опубликованных воспоминаний участников, реконструирует список участников совещания и относит к ним прот. Василия Инфантьева [Сибирское Соборное совещание 1918 года, 2020, 189]. В том же сборнике приводится краткая биография о. В. Инфантьева как участника Томского соборного совещания 1918 г. [Сибирское Соборное совещание 1918 года, 2020, 192–193]. Как и в случае с участием о. Василия в работе Поместного Собора 1917–1918 гг., изучение места и роли, которую он сыграл в Томском Соборном совещании, мы относим к слабым сторонам монографии А. В. Сушко.

Противобольшевистскую ориентацию большинства священнослужителей Омска определяла, по мнению А. В. Сушко, географическая расположенность города и позиция владыки Сильвестра: «Город пребывания ВВЦУ Сибири и личность архиепископа Сильвестра определили, что в Сибири институт Церкви встал на правый фланг антибольшевистского движения... Вслед за главой ВВЦУ Сибири архиепископом Сильвестром омское духовенство было особенно активно в антибольшевистской борьбе. К этому побуждал столичный статус города» [Сушко, 2021, 84–85]. К числу горячих сторонников адмирала А. В. Колчака относился и о. Василий. К мотивам этой позиции пастыря Алексей Владимирович отнес отмену новыми властями советского законодательства, ущемляющего права Православной Церкви, факт того, что в штат училища, в котором работал о. В. Инфантьев, вернулась должность преподавателя Закона Божия; был восстановлен институт военного духовенства [Сушко, 2021, 85–86]. Последнее было особенно примечательно, ведь в число военных священников вошел и о. Василий. Главный священник Армии и Флота прот. Александр Касаткин обращался в те дни к духовенству, в том числе к законоучителям средних учебных заведений, с призывом о помощи в окормлении «христоролюбивого воинства». В книге А. В. Сушко отразилась

характеристика на законоучителя В. Ф. Инфантьева от руководства сельскохозяйственного училища, написанная как раз перед его поступлением в состав военного духовенства [Сушко, 2021, 86]. И здесь снова видна определенная непропорциональность описания биографии о. В. Инфантьева. Фиксируя факт его служения «военным священником в армии А. В. Колчака», Алексей Владимирович не анализирует феномен этого института в истории Белой Сибири. Кроме упоминания того, что при последующих арестах факт отношения о. В. Инфантьева к военному духовенству играл отрицательную роль, подробностей этого служения омскому историку выявить не удалось. А вот общая характеристика позиции православного духовенства Омска в период власти антибольшевистских сил интересна и примечательна. А. В. Сушко отметил, что духовенство открыто высказывало свое неприятие большевизма и, не придерживаясь «скрытой контрреволюционности», критиковала власти в Москве. К числу таких священников Алексей Владимирович отнес и о. Василия Инфантьева: «Логика развития революционного процесса, вылившегося в Гражданскую войну, сделала Омск столицей Белой России как в военно-политическом, так и в религиозном отношении. Как и большинство омских священников, отец Василий осознанно последовал за епархиальным владыкой, архиепископом Сильвестром, встав на сторону впоследствии потерпевшей в Гражданской войне поражение стороны» [Сушко, 2021, 87]. С оговорками об отсутствии единого мнения по поводу отношения к советской власти, о неприятии последней омским духовенством заявляет и митр. Феодосий (Процюк): «Вследствие этого часть духовенства была весьма отрицательно настроена против большевиков. Мы уже говорили в своем месте о том, что среди высшего духовенства часто не было желания поддерживать распадающийся монархический строй. Точно такая же картина наблюдалась и на востоке страны. Резкие выступления против советской власти делались не с „контрреволюционно-монархических позиций“, требовавших простой реставрации прежнего режима. Главным обвинением против советской власти было обвинение в деспотических ее началах государственного управления, которые были антинародны и антицерковны» [Феодосий Процюк, 2006, 80].

Смена власти в бывшей «третьей столице» существенным образом отразилась и на судьбе героя монографии. В конце 1919 г. он был принят на гражданскую должность помощника контролера, а в начале следующего года откомандирован в распоряжение контрольно-хозяйственного комитета рабочих и политкома при совхозе.

Как отмечает А. В. Сушко, следующий период жизни свящ. Василия Инфантьева был полностью посвящен духовному служению: в 1922–1925 гг. — в Игнатовской церкви Омска, с 1925 по 1930 гг. — в Братской церкви Омска [Сушко, 2021, 90]. А. В. Сушко начинает свой очерк о периоде 1922–1929 гг. с рассмотрения феномена обновленчества на примере Западной Сибири. Вслед за многими современными историками Алексей Владимирович утверждает, что «правящая коммунистическая партия планировала с помощью обновленцев расколоть, полностью разложить, а затем и уничтожить Русскую Православную Церковь» [Сушко, 2021, 90]. Интересен авторский вывод о схожести деятельности советских специальных органов по разложению Православной Церкви с тактикой борьбы большевиков со своими основными политическими конкурентами на идеологическом фронте — эсерами [Сушко, 2021, 91]. Судя по следующим ссылкам, омский историк близок в оценке обновленчества к таким исследователям, как прот. Александр Мазырин.

Именно с этого раздела книги Алексей Владимирович приступает к детальному анализу документов ведомственных архивов. Первоначально ему необходимо было определить, к какой группе духовенства сами советские правоохранители относили главного героя монографии. В результате проведенного исследования Сушко пришел к выводу, что о. Василий относился к наиболее резким противникам обновленчества, при том что к 1924 г. ситуация с патриаршими приходами Омской губернии стала критической (из 399 действующих в губернии храмов 292 были обновленческими) [Сушко, 2021, 94]. Тогда же священник Инфантьев стал борцом за возвращение своей юрисдикции библиотеки Братской церкви, перешедшей в ведение обновленческого

«архиепископа» Петра (Сысуева) (владыка до перехода в обновленчество преподавал в Оренбургской духовной семинарии, уклонился в обновленчество в 1922 г., с 1927 г. — на покое). Кроме того, о. Василий был связным между верным Святейшему Патриарху духовенством и самим предстоятелем Российской Православной Церкви: «С началом обновленческого движения в Омске местное духовенство не менее трех раз посылало Василия Феофановича в Москву для связи с патриархом Тихоном. Целью поездок священника в столицу было получение информации от патриарха и просьбы о назначении в Омск двух епископов» [Сушко, 2021, 97]. Более того, Алексей Владимирович именует о. Василия Инфантьева «лидером течения патриаршей церкви в Омске», противодействовавшего работе сотрудников ГПУ-ОГПУ в духовной среде с целью разложения Православной Церкви [Сушко, 2021, 98].

Не менее интересно рассмотрение вопроса о взаимоотношениях прот. Василия Инфантьева с Заместителем Местоблюстителя Патриаршего престола митр. Сергием (Страгородским). В данном случае мы видим довольно откровенную оценку «декларации» о лояльности советской власти последнего 1927 г. и последующих действий. Особенно заметны определенные «фигуры умолчания», когда Алексей Владимирович оценивает обновленцев исключительно как раскольников, но сдержан при описании действий митр. Сергия [Сушко, 2021, 101].

К числу успехов прот. Василия Инфантьева омский историк отнес поражение обновленчества в Омске и окрестностях к 1926 г., отмечая, что в Омском округе оставалось 160 «тихоновских приходов» и 40 — «обновленческих» [Сушко, 2021, 103]. По мнению омского исследователя, с конца 1920-х гг. органы ОГПУ пришли к выводу о необходимости физического уничтожения активных противников обновленчества среди православного духовенства, и в их число автоматически попадал и о. Василий [Сушко, 2021, 104]. В этой связи Богородицко-Братская церковь становится, с точки зрения А. В. Сушко, «крупнейшей в Омске тихоновской религиозной организацией» [Сушко, 2021, 105].

От описания общей обстановки в среде православного духовенства Омска середины 1920-х гг. Алексей Владимирович плавно переходит к теме репрессий против главного героя своей книги. Отдельно историк говорит о такой дискриминационной мере советской власти по отношению к семье Инфантьевых, как лишение избирательных прав: «Сохранился список „монахов и духовных служителей религиозных культов“ по Омскому округу по состоянию на май 1927 года, где под номерами 39, 40, 41 соответственно указаны священник Василий Феофанович Инфантьев, а также Инфантьева Вера Петровна и Инфантьев Алексей Васильевич, находящиеся на иждивении служителя религиозного культа» [Сушко, 2021, 108], при этом А. В. Инфантьев добился восстановления в избирательных правах в начале 1929 г. [Сушко, 2021, 108–109].

В архивном уголовном деле о. Василия Инфантьева А. В. Сушко обнаружил любопытный документ: доклад епископа Омского Аркадия (Ершова) митр. Сергию (Страгородскому), составленный в 1929 г. Полностью этот доклад, с соответствующими научными комментариями, в 2018 г. был опубликован в журнале «Вестник архивиста» А. В. Сушко в соавторстве с Д. И. Петиним [Петин, Сушко, 2018]. В монографии же исследователь отмечает, что в докладе высказывается пусть и очень осторожная, но критика деятельности митр. Сергия (Страгородского) и организованного при нем Синода. Суть этой критики состоит в неприятии идеи перестройки церковного управления в соответствии с границами государственного административного деления. В документе жестко говорится о нежелательности этой «приспособленческой политики», во многом проводимой в угоду сиюминутным государственным реформам светской власти. Важно отметить, что в докладе четко говорится о нарушении митр. Сергием (Страгородским) канонических правил при осуществлении разделения епархии, приводятся конкретные проблемы, с которыми будут сопряжены решения об отделении Семипалатинской, Курганской и других епархий [Петин, Сушко, 2018, 394–396]. Примечательна и приводимая в тексте параллель о деятельности в Омской епархии обновленцев. По утверждению автора, текст доклада еп. Аркадия стал одним из главных

обличительных документов для представителей советских специальных служб в раскручивании «дела Инфантьева» [Сушко, 2021, 111–113]. О сущности же деятельности митр. Сергия автор монографии почему-то умалчивает, признавая, однако, что, в отличие от остальной России, в Омской епархии и после 1927 г. духовенство оставалось верно митр. Сергию (Страгородскому) [Сушко, 2021, 111].

Арест свящ. Василия Инфантьева произошел 9 января 1930 г., а уже в конце марта того же года он был расстрелян. В чем же причина такой поспешности органов ОГПУ в отношении судьбы прот. В. Инфантьева? Алексей Владимирович Сушко дает на этот вопрос исчерпывающий ответ.

По правомерному утверждению исследователя, о. Василий был наиболее неприятной для советской власти фигурой среди православного духовенства Омска того времени. Именно настоятель Братской церкви на протяжении практически 10 лет являлся тем лицом, которое успешнее всех противостояло обновленцам и сводило на нет усилия последних по разложению Православной Церкви. В доказательство своих слов исследователь отметил, что тот же епископ Омский Аркадий (Ершов) в 1930 г. не был арестован, хотя против него властями и была организована разнуданная газетная кампания [Сушко, 2021, 117].

С помощью следственного дела 1930 г. А. В. Сушко выявляет даты предыдущих арестов прот. Василия Инфантьева: 1921, 1924 и 1926 гг. Также отличительной чертой авторского рассмотрения «дела Инфантьева» является столь редкая для современной российской светской и церковной историографии традиция анализа показаний, данных против расстрелянного протоиерея. В отличие от многих историков, А. В. Сушко не только приводит цитаты из показаний, но и называет конкретные имена тех, кто оговорил пастыря. Неудивительно, что среди этих людей были «собратья в рясе», представители омского православного духовенства. Особенно зловещей выглядит в этой связи фигура служившего вместе с прот. В. Инфантьевым священника Феофана Токарева. Последний не только обличал о. Василия, но и «рассказал по дням в деталях о 13 эпизодах антисоветской агитации» благочинного омских церквей [Сушко, 2021, 118–119]. Похожую линию поведения выбрал и иподиакон Василий Пляскин, заявлявший об антисоветском настрое свящ. Василия Инфантьева и указавший 11 фактов антисоветской агитации о. В. Инфантьева [Сушко, 2021, 119]. К этому надо добавить, что Алексей Владимирович не только проанализировал показания Токарева и Пляскина, но и детально воссоздал биографические сведения об осведомителях ОГПУ. Впоследствии, уже в период «нового сталинского религиозного курса», о. Феофана Токарева верующие города Омска хотели видеть в качестве настоятеля одного из омских храмов. Однако арестованный в 1942 г. священник оговорил многих местных мирян, что вызвало резкое неприятие у большинства верующих. Понятно, что в качестве проводников своей политики «Токаревы» были необходимы советской власти. Иной пример — будущий епископ Хабаровский и Владивостокский Венедикт (Пляскин), также оговоривший о. Василия, но позднее раскаявшийся в содеянном [Сушко, 2021, 123–125].

А. В. Сушко приведены наиболее яркие показания против о. Василия Инфантьева и других священнослужителей Омска. Чаще всего в них говорилось об антисоветских высказываниях о. Василия. К числу тех, кто изо всех сил пытался спасти прот. В. Инфантьева, Сушко относит уже знакомого нам епископа Омского Аркадия (Ершова), хотя и аттестовавшего о. В. Инфантьева как «религиозного фанатика», но отмечавшего при этом его дисциплинированность и предсказуемость поведения [Сушко, 2021, 128]. При этом Алексей Владимирович заметил для читателя, что еп. Аркадий «какое-то время являлся осведомителем ОГПУ» [Сушко, 2021, 129].

Доказывает омский историк и абсолютную надуманность обвинений органов ОГПУ против о. В. Инфантьева. В доказательство своего утверждения А. В. Сушко отмечает, что следователи отказались от проведения очных ставок со свидетелями. Сам о. Василий всячески отрицал факты контрреволюционной пропаганды, в том числе свои высказывания по поводу скорого падения советской власти и событий в Китае. Интересно, что омские чекисты настолько торопились арестовать о. Василия, что даже не успели

получить из Новосибирска санкцию на его арест. Назвал А. В. Сушко и конкретного «злого гения» в деле Инфантьева — оперуполномоченного Омского окружного отдела ОГПУ Ивана Писклина. Причиной особенного усердия Писклина, согласно А. В. Сушко, были как личные убеждения сотрудника «органов», так и желание продвигаться по карьерной лестнице: «Революция создала для И. А. Писклина условия подъема на социальном лифте. Этот человек был карьеристом, ради продвижения по службе готовым на любые поступки. Делая карьеру в органах безопасности, чекист целенаправленно уничтожал Василия Инфантьева — отца многодетного семейства. Он обрек его близких на долгие годы страданий» [Сушко, 2021, 137]. Вполне справедлив вывод А. В. Сушко: священник Василий Феофанович Инфантьев пострадал отнюдь не из-за своей антисоветской деятельности, а по причине своей деятельности религиозной [Сушко, 2021, 143]. В отличие от абсолютного большинства омских священнослужителей, о. В. Инфантьев отказался от сделки с совестью и не стал отрекаться от веры в Бога и сотрудничать с властями. Тезис, перекочевавший и в приговор, о том, что о. В. Инфантьев использовал «борьбу с обновленчеством» для дискредитации советской власти, полностью выдуман и не находит подтверждения в материалах дела.

Завершает повествование Алексея Владимировича Сушко глава «„Семью выслать на север“: трагедия семьи Инфантьевых», в которой рассказывается о судьбе потомков казненного священника.

Работа имеет и определенные недостатки. На наш взгляд, автор преувеличивает влияние обновленцев в Сибири. Чрезмерно, с нашей точки зрения, критикуя антибольшевистскую позицию части духовенства Сибири 1918–1919 гг., исследователь умалчивает о политическом конформизме большинства пастырей последующих десятилетий советского периода истории.

Недостает книге, как и многим другим работам региональных историков, своеобразных «мостиков», протянутых к другим (зачастую соседним) регионам. Представляется, что подобные сопоставления могли бы только украсить работу.

При всем этом работа А. В. Сушко о прот. Василии Инфантьеве является классическим примером воссоздания жизненного пути верного пастыря, непоколебимого защитника православной веры в эпоху большевистских гонений, канонизация которого еще не состоялась. Рецензенты уверены: придет время, и святая жизнь, равно как и мученический подвиг о. Василия будут оценены. А монография А. В. Сушко является лучшим к тому подспорьем.

Источники и литература

1. Петин, Сушко (2018) — *Петин Д. И., Сушко А. В.* «Вы почли своевременным приспособить деление епархий применительно к новому гражданскому делению...»: доклад епископа Омского Аркадия митрополиту Нижегородскому Сергию и Священному Синоду (1929 г.) // Вестник архивиста. 2018. С. 387–405.
2. Сибирское Соборное совещание 1918 года (2020) — Сибирское Соборное совещание 1918 года: материалы / Отв. ред. Д. В. Олихов. М.: Спасское дело, 2020.
3. Сушко (2014) — *Сушко А. В.* Процессы суверенизации народов Сибири в годы Гражданской войны. СПб.: Ленанд, 2014.
4. Сушко (2018) — *Сушко А. В.* «Офицер Церкви» в условиях антирелигиозной политики советского государства: подвиг исповедничества омского священника В. Ф. Инфантьева // Новейшая история России. 2019. Т. 2. № 3. С. 642–659.
5. Сушко (2021) — *Сушко А. В.* Жизнь, служение и подвиг Василия Феофановича Инфантьева. Омск: Амфора, 2021.
6. Феодосий Процюк (2006) — *Феодосий (Процюк), митр.* В вере ли Вы? Житие и труды священномученика Сильвестра, архиепископа Омского. М.: Воскресенье, 2006.

Для заметок

ВНИМАНИЮ АВТОРОВ

Статьи для публикации принимаются только в электронном виде.

Все статьи проходят обязательное двойное слепое рецензирование.

Перед подачей статьи на официальном сайте журнала <http://izdat-spbda.ru/christian-reading> необходимо ознакомиться с требованиями к рукописям и способом подачи статьи.

Вся информация —
на официальном сайте журнала
<http://izdat-spbda.ru/christian-reading>

и официальном сайте Издательства
Санкт-Петербургской Духовной Академии
<http://izdat-spbda.ru>

Учредитель журнала:
Религиозная организация – духовная образовательная организация высшего образования
«Санкт-Петербургская Духовная Академия Русской Православной Церкви»

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

№ 4, 2021

Научный журнал

ISSN 1814-5574 (Print)
ISSN 2686-908X (Online)

Журнал зарегистрирован в Федеральной службе по надзору в сфере связи,
информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор)
Свидетельство о регистрации ПИ ФС77-39711 от 7 мая 2010 года

ЖУРНАЛ ВКЛЮЧЕН В ПЕРЕЧЕНЬ ВАК с 29.12.2015

(«Перечень рецензируемых научных изданий, в которых должны быть
опубликованы основные научные результаты на соискание ученой степени
кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук»)

по группам специальностей:

07.00.02 – Отечественная история (исторические науки),

09.00.03 – История философии (философские науки),

26.00.01 – Теология (теология)

Журнал индексируется в базе данных European Reference Index
for the Humanities and the Social Sciences (ERIH PLUS)

Журнал включен в Российский индекс научного цитирования (РИНЦ),
договор № 476-08/2013 от 07.08.2013 г.

Рекомендовано к публикации
Издательским советом Русской Православной Церкви
ИС P21-118-0432

Журнал выходит четыре раза в год

Адрес редакции и издательства:
191167, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, 17. Издательство СПбДА
Тел.: +7 (991) 040-45-88.

Эл. почта: christian-reading@spbda.ru

Главный редактор: епископ Петергофский Силуан
(Никитин Сергей Сергеевич)

Заместитель главного редактора:
протоиерей Константин Александрович Костромин

Корректор: О. Б. Рыбакова

Верстка: Н. Н. Пимшина

Дизайн обложки: Константин Пешков

Подписано в печать: 18.10.2021. Дата выхода в свет: 01.11.2021.

Формат 70 x 100 / 16. Гарнитура: Linux Libertine.

Объем журнала: 40,1 а.л. Свободная цена.

Отпечатано в ООО «Аргус СПб»
198320, Красное Село, ул. Свободы д. 57.
Заказ № 118. Тираж 250 экз.