

**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]**

**№ 3, 2022**

*Scientific Journal*

**Theology. Philosophy. History**

**Publishing House of Saint Petersburg**  
**Theological Academy**  
**2022**

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

**ХРИСТИАНСКОЕ  
ЧТЕНИЕ**

**№ 3, 2022**

*Научный журнал*

**Теология. Философия. История**

Санкт-Петербург  
Издательство СПбДА  
2022 год

UDC 281.93(051)

The Edition is recommended by the Publishing  
Council of the Russian Orthodox Church  
IS R22-214-0301

The journal is included in "List of peer-reviewed scientific publications  
in which main scientific results of theses for the candidate of science degree,  
for the doctor of science degree"

**Specializations: 26.00.01 – Theology (Theology) (c 28.12.2018),  
5.6.1. – Domestic History (Historical Sciences) (c 01.02.2022),  
5.7.2. – History of Philosophy (Philosophical Sciences) (c 01.02.2022)**

**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, 2022  
© Saint Petersburg Theological Academy, 2022

УДК 281.93(051)  
ББК 86.372.24я5  
Х93

Рекомендовано к публикации  
Издательским советом Русской Православной Церкви  
ИС P22-214-0301

Журнал включен в «Перечень рецензируемых научных изданий,  
в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций  
на соискание ученой степени кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук»  
**по группам специальностей: 26.00.01 – Теология (теология) (с 28.12.2018),**  
**5.6.1. – Отечественная история (исторические науки) (с 01.02.2022),**  
**5.7.2. – История философии (философские науки) (с 01.02.2022)**

**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– .  
№ 3 [май-август] : Теология. Философия. История. — 2022. — 384 с.

УДК 281.93(051)  
ББК 86.372.24я5

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

© Авторы статей, 2022  
© Санкт-Петербургская Духовная Академия, 2022

## 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. *A. V. Petrov*, Doctor of Historical Sciences, Professor, Saint Petersburg Theological Academy;
11. *Vladislav Puzović*, Doctor of Theology, Extraordinary Professor of the Orthodox Theological Faculty of the University of Belgrade (Serbia);
12. *M. V. Shkarovsky*, Doctor of Historical Sciences, Professor, Chief Archivist of the Central State Archives of St. Petersburg (TSGA);
13. *D. V. Shmonin*, Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Vice-Rector for Research of the SS Cyril and Methodius Institute of Post-Graduate Studies;
14. *V. K. Shokhin*, Doctor of Philosophy, Professor, Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences;
15. *R. V. Svetlov*, Doctor of Philosophy, Professor, Director of the Higher School of Philosophy, History and Social Sciences of the I. Kant Baltic Federal University;
16. *Eleni Vlachopoulou*, Doctor of Archaeology, Professor of the University Ecclesiastical Academy in Thessaloniki, Greece;
17. *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 Vlachorouliou)*, 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. *Роман Викторович Светлов*, доктор философских наук, профессор, Высшая школа философии, истории и социальных наук Балтийского федерального университета им. И. Канта;
14. *Протоиерей Владимир Хулап*, доктор богословия, Санкт-Петербургская Духовная Академия;
15. *Михаил Витальевич Шкаровский*, доктор исторических наук, профессор, Санкт-Петербургская Духовная Академия;
16. *Дмитрий Викторович Шмонин*, доктор философских наук, профессор, Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия;
17. *Владимир Кириллович Шохин*, доктор философских наук, профессор, Институт философии Российской академии наук.

# СОДЕРЖАНИЕ

## К 280-ЛЕТИЮ САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЙ ЕПАРХИИ

<i>С. А. Маньков.</i> Крепостник в рясе. Взлет и падение священника Алексея Чулкова (1789–1867).....	12
<i>А. С. Харчевников.</i> «Я виноват в том, что поторопился сделать совершенное»: архитектор А. П. Аплаксин и строительство церкви Успения Божией Матери на Волковском кладбище Санкт-Петербурга .....	36
<i>М. В. Шкаровский.</i> Здания Санкт-Петербургской духовной академии в годы Великой Отечественной войны .....	48
<i>М. В. Шкаровский.</i> Возрождение церкви Смоленской иконы Божией Матери и часовни Ксении Блаженной на Смоленском кладбище Санкт-Петербурга в 1946–1950-е гг.....	59

## ТЕОЛОГИЯ

<i>С. С. Пименов.</i> Святой Дух и Писание у Лютера .....	78
<i>Протоиерей Павел Хондзинский.</i> Рождение тринитарной экклесиологии: комментарий к четвертому письму «Столпа и утверждения Истины» о Павла Флоренского.....	102
<i>Иеромонах Иоанн (Булыко).</i> Учение о Церкви в трудах кардинала Анри де Любака.....	111
<i>С. А. Лавренова.</i> Многовековая позиция Римской Церкви в вопросе прав человека и попытка защиты этой позиции кардиналом Руффини на Втором Ватиканском Соборе.....	125
<i>И. В. Забаев, Е. В. Пруцкова, К. В. Маркин.</i> Церковная социальная работа глазами россиян и социальных работников Русской Православной Церкви .....	139

## Библиестика

<i>Диакон Андрей Викулов.</i> Анализ использования образа родовых мук (ὠδίνες) в Священном Писании Ветхого Завета .....	154
---	-----

## История Церкви

<i>Иеромонах Иона (Черкасов).</i> История Братства законоучителей средних мужских и женских учебных заведений и высших начальных училищ Симбирской епархии в начале XX в. и его миссионерские цели.....	166
---	-----

## Церковное право

### Материалы Барсовских чтений

<i>И. А. Шершинева-Циткульская.</i> К вопросу о церковной юрисдикции над русскими князьями в контексте русско-византийских отношений (XI – середина XV вв.).....	182
<i>С. Ф. Веремеев.</i> К вопросу об институте патроната в Киевской митрополии в XVI в. и его значении.....	195
<i>Иеромонах Тихон (Воробьев).</i> Церковные правила касательно богослужения и литургического благочестия как часть системы права Православной Церкви.....	207



## По итогам Круглых столов Барсовского общества

Т. А. Долгополова. К вопросу о возможности применения принципа состязательности в практике современного церковного суда Русской Православной Церкви .....	213
---	-----

### ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

Епископ Серафим (Амельченков). Творцы музыкального духа, или Духовная перспектива музыки.....	221
Д. И. Макаров. Феодор Метохит: стратегии эвиденциальности и поиск самотождественности сущего (некоторые наблюдения) .....	232
Священник Максим Никулин. Ноология и рациональная теология италийцев в свидетельствах античной доксографии .....	241

### ИСТОРИЧЕСКИЕ НАУКИ

А. Ю. Митрофанов. Гуннская царица Боа и Юстиниан: Христианизация за кулисами дипломатического протокола.....	249
С. А. Орешин. История христианства в Чечне и Ингушетии в Средние века и Новое время.....	261
С. Н. Артемов, П. И. Гайдено. Несколько штрихов к портрету преподобного Нестора Летописца (ещё раз к вопросу о церковных и монастырских архивах в домонгольской Руси) .....	274
Протоиерей Михаил Иванов. К истории создания «Описания Святогорского Успенского монастыря» митр. Евгения (Болховитинова) .....	283
В. П. Пашков. Проблемы воспитательного процесса в дореволюционных духовных семинариях по «Отзывам епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе» .....	296
Игумен Серафим (Николин). Дискуссия об отношении святого патриарха Тихона к советской власти в современной отечественной историографии в 2000–2018 гг.....	305
В. В. Никонов. Этапность в политических преследованиях духовенства в 1920–1930-х гг. на примере настоятеля Владимирского храма в селе Краскове Московской епархии священника Сергия Никитского .....	314
Иеромонах Никодим (Хмыров). «Нужны средства, нужны, как воздух...»: Однодневные кружечные церковные сборы как одна из форм благотворительной деятельности Русской Православной Церкви за границей в первой половине 1920-х гг. (По материалам Государственного архива Российской Федерации).....	330
Священник Алексей Лаушкин. Служение епископа Иеронима (Захарова) в Орловской и Брянской епархии (1956–1962 гг.) .....	345
Н. А. Марченко. Профессор Александр Антонович Савич — исследователь архива Соловецкого монастыря (К 65-летию со дня кончины ученого) .....	356

### Научная жизнь

Д. В. Пузанов. Книга-двутелесник и вездесущее язычество.....	369
--	-----

# CONTENTS

## FOR THE 280<sup>TH</sup> ANNIVERSARY OF THE ST. PETERSBURG DIOCESE

<i>Sergei A. Mankov</i> . Landlord in a Ryassa. The Rise and Fall of Priest Alexei Chulkov (1789–1867) .....	12
<i>Alexey S. Kharchevnikov</i> . “I am to blame for rushing to do the perfect thing”: Architect A. P. Aplaksin and the Construction of the Church of the Dormition of the Mother of God at the Volkovsky Cemetery in St. Petersburg .....	36
<i>Mikhail V. Shkarovsky</i> . Buildings of the St. Petersburg Theological Academy during the Great Patriotic War.....	48
<i>Mikhail V. Shkarovsky</i> . The Revival of the Church of the Smolensk Icon of the Mother of God and the Chapel of Xenia the Blessed at the Smolensk Cemetery in St. Petersburg in 1946–1950s .....	59

## THEOLOGY

<i>Sergey S. Pimenov</i> . Holy Spirit and Scripture by Luther .....	78
<i>Archpriest Pavel Khondzinskii</i> . The Birth of Trinitarian Ecclesiology: Commentary on the Fourth Letter of Pavel Florensky’s “The Pillar and Ground of the Truth” .....	102
<i>Hieromonk Ioann (Bulyko)</i> . The Doctrine of the Church in the Works of Henri de Lubac... 111	
<i>Svetlana A. Lavrenova</i> . The Centuries-Old Position of the Roman Church on the Issue of Human Rights and the Attempt to Defend This Position by Cardinal Ruffini at the Second Vatican Council .....	125
<i>Ivan V. Zabaev, Elena V. Prutskova, Kirill V. Markin</i> . Church Social Work from the Point of View of Russians and Social Workers of the Russian Orthodox Church .....	139

## Biblical Studies

<i>Deacon Andrey Vikulov</i> . Analysis of the Use of the Image of Labor Pains (ὠδίνες) in the Old Testament.....	154
--	-----

## Church History

<i>Hieromonk Iona (Cherkasov)</i> . The History of the Brotherhood of Teachers of Law of Secondary Male and Female Educational Institutions and Higher Primary Schools in the Simbirsk Diocese in the Early 20 <sup>th</sup> Century and Its Missionary Goals .....	166
---	-----

## Church Law

### *Proceedings of the Barsov Readings*

<i>Irina A. Shershneva-Tsitulskaya</i> . The Ecclesiastical Jurisdiction over Russian Princes in the Context of Russian-Byzantine Relations (11 <sup>th</sup> – mid-15 <sup>th</sup> centuries).....	182
<i>Sergey F. Veremeev</i> . On the Question of the Institute of Patronage in the Kyiv Metropolis in the 16 <sup>th</sup> Century and its Meaning.....	195
<i>Hieromonk Tikhon (Vorobiev)</i> . Church Rules Regarding Worship and Liturgical Piety as Part of the Legal System of the Orthodox Church .....	207

## **Results of the Round Tables of the Barsov Society**

<i>Tatyana A. Dolgopova</i> . On the Question of the Possibility of Applying the Adversarial Principle in the Practice of the Modern Ecclesiastical Court of the Russian Orthodox Church .....	213
--	-----

### **PHILOSOPHICAL SCIENCES**

<i>Bishop Seraphim (Amel'chenkov)</i> . Creators of the Musical Spirit, or the Spiritual Perspective of Music.....	221
<i>Dmitry I. Makarov</i> . Strategies of Evidentiality and the Search for Self-identity of Beings in Theodore Metochites: Some Observations .....	232
<i>Priest Maksim Nikulin</i> . The Italic Philosophers' Noology and Rational Theology in the Evidence of Ancient Doxography .....	241

### **HISTORICAL SCIENCES**

<i>Andrey Y. Mitrofanov</i> . The Hunnic Queen Boa and Justinian: Christianization behind the Scenes of Diplomatic Protocol.....	249
<i>Sergey A. Oreshin</i> . History of Christianity in Chechnya and Ingushetia in the Middle Ages and the Modern Period .....	261
<i>Sergey N. Artyomov, Pavel I. Gaidenko</i> . A Few Strokes for the Portrait of the Monk Nestor the Chronicler (Once More on the Question of Church and Monastic Archives in Pre-Mongol Russia) .....	274
<i>Archpriest Mikhail Ivanov</i> . Notes on the history of writing 'Description of Svyatogorsky-Uspensky monastery' by Metropolitan Eugene (Bolhovitinov) .....	283
<i>Vladislav P. Pashkov</i> . Problems of the Educational Process in Pre-Revolutionary Theological Seminaries as Reflected in the "Responses of Diocesan Bishops Regarding Church Reform" .....	296
<i>Hegumen Seraphim (Nikolin)</i> . The Discussion on the Relationship of Patriarch St. Tikhon and Soviet Authorities in Modern Russian Historiography.....	305
<i>Vadim V. Nikonov</i> . Stages in the Political Persecution of the Clergy in the 1920–1930s. Father Sergius Nikitsky: the Rector of the Vladimir Church in the Village of Kraskovo, Moscow Province.....	314
<i>Hieromonk Nikodim (Khmyrov)</i> . "We need funds, it is like oxygen for us...": One-Day Money Collecting in Church as One of the Forms of Charitable Activities Performed by the Russian Orthodox Church Abroad in the First Half of the 1920s. (Based on Materials from the Russian State Archive).....	330
<i>Priest Aleksey Laushkin</i> . The Ministry of Bishop Jerome (Zakharov) in the Oryol and Bryansk Dioceses (1956–1962).....	345
<i>Nikita A. Marchenko</i> . Professor Alexander Antonovich Savich – Researcher of the Archive of the Solovetsky Monastery (On the Occasion of the 65 <sup>th</sup> Anniversary of the Scholar's Death) .....	356

### **The Scientific Life**

<i>Daniil V. Puzanov</i> . A Book That Has Two Bodies and Paganism That Is Everywhere .....	369
---	-----

*С. А. Маньков*

## Крепостник в рясе. Взлет и падение священника Алексея Чулкова (1789–1867)

УДК 94(470)"18"+271.2-726.3-9  
DOI 10.47132/1814-5574\_2022\_3\_12  
EDN AQZACJ



*Аннотация:* В начале XIX в. и вплоть до отмены крепостного права в Российской империи, в связи с расширением практики пожалования императорских орденов, возникла небольшая прослойка белых священников-помещиков, которые в силу своего дворянского положения имели право владеть землей с крестьянами и дворовыми людьми. Широкие властные полномочия, которыми обладали помещики в указанный исторический период, нередко приводили к злоупотреблениям и актам взаимного насилия в дворянско-крестьянских взаимоотношениях. Не стала исключением и практика управления поместьями некоторых священников-дворян, психологически не готовых к новому социальному статусу. В статье рассматривается биография священника Алексея Чулкова (1789–1867), награжденного за свое служение в различных гвардейских частях орденом Святой Анны и правом на потомственное дворянство. Приобретя поместье в Шлиссельбургском уезде Санкт-Петербургской губернии, иерей Чулков стал живым примером помещичьего деспотизма и самодурства, что привело его после череды скандалов к лишению престижного прихода, аресту и извержению из сана.

*Ключевые слова:* крепостное право, военное духовенство, духовенство гвардейских частей, дворянство, священники-дворяне, покушение на помещиков, извержение из сана, Россия в XIX веке, Санкт-Петербургская губерния, Шлиссельбургский уезд.

*Об авторе:* **Сергей Александрович Маньков**

Кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Государственного музея-заповедника «Царское Село».

E-mail: [mankov21@mail.ru](mailto:mankov21@mail.ru)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8815-253X>

*Для цитирования:* Маньков С. А. Крепостник в рясе. Взлет и падение священника Алексея Чулкова (1789–1867) // Христианское чтение. 2022. № 3. С. 12–35.

**KHRISTIANSKOYE CHTENIYE**  
**[Christian Reading]**

**Scientific Journal**  
**Saint Petersburg Theological Academy**  
**Russian Orthodox Church**

**No. 3**

**2022**

---

*Sergei A. Mankov*

**Landlord in a Ryassa. The Rise and Fall  
of Priest Alexei Chulkov (1789–1867)**



UDK 94(470)"18"+271.2-726.3-9  
DOI 10.47132/1814-5574\_2022\_3\_12  
EDN AQZACJ

*Abstract:* At the beginning of the 19<sup>th</sup> century and up to the abolition of serfdom in the Russian Empire, in connection with the expansion of the practice of awarding imperial orders, a small stratum of married priests-landowners arose, who, due to their noble status, had the right to own land with peasants and courtyards. The broad powers of power that the landowners possessed in the specified historical period often led to abuses and acts of mutual violence in the noble-peasant relationship. The practice of managing the estates of some noble priests, who were psychologically unprepared for a new social status, was no exception. The article examines the biography of Priest Alexei Chulkov (1789–1867), who was awarded the Order of St. Anne and the right to hereditary nobility for his service in various guards units. Having acquired an estate in the Shlisselburg district of the St. Petersburg province, Priest Chulkov became a living example of landlord despotism and tyranny, which led him, after a series of scandals, to the deprivation of a prestigious parish, suspension and expulsion from clerical orders.

*Keywords:* serfdom, military clergy, clergy of the guards, nobility, noble priests, attempted assassination of landowners, expulsion from orders, Russia in the 19<sup>th</sup> century, St. Petersburg province, Shlisselburg district.

*About the author:* **Sergei Alexandrovitch Mankov**

PhD in History, senior researcher at the State Museum-Reserve "Tsarskoye Selo".

E-mail: [mankov21@mail.ru](mailto:mankov21@mail.ru)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8815-253X>

*For citation:* Mankov S. A. Landlord in a Ryassa. The Rise and Fall of Priest Alexei Chulkov (1789–1867). *Khristianskoye Chteniye*, 2022, no. 3, pp. 12–35.

В любом обществе целеустремленные и честолюбивые личности стремятся повысить свой социальный статус и укрепить материальное положение. В Российской империи начиная с XVIII в. вследствие петровских реформ и введения Табеля о рангах для выходцев из податных сословий возникла возможность получения дворянства через пожалование военных либо гражданских чинов. Для семей белого духовенства перспектива приобретения дворянских сословных прав открылась в начале XIX в., в эпоху Александра I, посредством расширения системы награждения императорскими и царскими орденами. До 1845 г. любая степень ордена Св. Анны давала его обладателю право на потомственное дворянство. В этот период наблюдается все более частая практика оформления дворянства священниками-кавалерами и одновременно стремление их добиться «увольнения» собственных потомков из социально более обремененного духовного сословия [Маньков, 2021, 388–389, 391] с целью обеспечения для них карьерного роста и мобильности в новом состоянии.

Священники-дворяне получали право землевладения и обладания дворовыми и крепостными. Но непонимание скрадывавшихся веками родовых традиций ведения помещичье-крестьянских взаимоотношений, отсутствие навыков в самостоятельном распоряжении хозяйством и подборе компетентных приказчиков и управляющих, а также недостаток бытового авторитета у крестьян, привыкших видеть священнослужителя в другой социальной роли, нередко приводили «новых» дворян к неудачам и злоупотреблениям.

Одним из самых показательных и вопиющих примеров подобного двусословного феномена «помещиков духовного звания» первой половины XIX столетия является биография священника Алексея Чулкова.

Алексей Егорович Чулков происходил из духовного сословия. Его отец был дьячком при различных храмах, пока 19 ноября 1801 г. не был посвящен в стихарь с определением псаломщиком Царскосельской Воскресенской придворной церкви (ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 3. Д. 633. Л. 1). Начиная с 1802 г. в течение ряда лет Егор Чулков служил псаломщиком при Никольском Богоявленском морском соборе в Санкт-Петербурге (ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 4. Д. 515. Л. 3–4; ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 12. Д. 507. Л. 2–5). Его дети, Алексей и Василий Чулковы, по ходатайствам отца были приняты в Александроневскую семинарию и успешно закончили богословский курс (ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 3. Д. 632 Л. 1–2; ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 8. Д. 559. Л. 2).

Ещё будучи учеником Санкт-Петербургской семинарии, А. Е. Чулков стал певчим митрополичьего хора, а по её окончании в 1813 г. был определен на место дьячка в Петропавловской церкви с. Кейкино Ямбургского уезда (ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 15. Д. 525. Л. 4; ЦГИА СПб. Ф. 1804. Оп. 1. Д. 6. Л. 5).

25 апреля 1815 г. в Воскресенской церкви при Павловском кадетском корпусе он сочетался браком с дочерью псаломщика придворного собора Прасковьей Дмитриевной Котовской (?–1826). Поручителями были: псаломщик Никольского морского собора Егор Чулков, канцелярист Воспитательного дома Михайло Чулков и диакон Военно-сиротского дома Федор Самсониевский (ЦГИА СПб. Ф. 536. Оп. 6. Д. 391. Л. 6). В браке родилось трое сыновей: Виктор (1816–1847), Александр (ок. 1818 – до 1831) и Михаил (1821 – после 1867).

6 мая 1815 г. А. Чулков поступил диаконом в церковь свв. апп. Петра и Павла Сестрорецких оружейных заводов Выборгского уезда (РГИА. Ф. 806. Оп. 17. Д. 724. Л. 1–6). Данный приход находился в ведомстве военного духовенства, и служение в Сестрорецке стало определенным «трамплином» в карьере Алексея Чулкова. Обзаведясь нужными связями в военной среде, молодой диакон получил надежных ходатаев за себя перед церковным начальством.

5 февраля 1817 г. диакон Чулков подал прошение обер-священнику Главного штаба, войск гвардии и гренадер протоиерею Малой церкви Зимнего дворца Алексею Алексеевичу Торопогрицкому о замещении «праздного диаконского места» в Преображенском всея гвардии соборе. По указу Святейшего Синода от 22 февраля 1817 г.

№ 868 переведен в собор и 18 марта 1817 г. прибыл к месту служения (РГИА. Ф. 796. Оп. 97. Д. 1208. Л. 5–8).

В 1821 г. из-за болезни увольняется в Киевскую губернию протоиерей Лейб-гвардии Кирасирского Его Величества полка Василий Григорьевич Ростовецкий. По предложению обер-священника Торопогрицкого в письме в Святейший Синод от 21 февраля 1821 г. на вакансию в полк был предложен диакон Алексей Чулков, а на его место — псаломщик церкви обер-священника Армии и флота Иоанна Державина Василий Александров. Предложение было принято указом Святейшего Синода от 19 марта 1821 г. № 977 (РГИА. Ф. 796. Оп. 102. Д. 220. Л. 2–5).

20 марта 1821 г. А. Е. Чулков был рукоположен во священники викарием Санкт-Петербургской епархии епископом Ревельским Владимиром (Ужинским) с переводом в Лейб-гвардии Кирасирский Его Величества полк и выдачей 25 руб. 6 коп. прогонных денег. 28 марта 1821 г. прибыл к месту служения (РГИА. Ф. 806. Оп. 17. Д. 724. Л. 1–6).

На новом месте полковой священник царскосельских («желтых») кирасир характеризовался «поведения отличного-хорошего во всех отношениях» и имел очевидные заслуги. В рапорте командиру 1-го резервного кавалерийского (гвардейского) корпуса генерал-адъютанту, генерал-лейтенанту Н. И. Депрерадовичу от 3 июля 1825 г. № 1175 командир Лейб-гвардии Кирасирского Его Величества полка полковник П. И. Кошкуль указывал на то, что «священник Чулков... все обязанности по сану своему исполняет с особым усердием и рвением; обращая неусыпное старание в исполнении нравственности нижних чинов, достиг цели сей и приобрел вообще особенную у себе доверенность и уважение; все обращаются к нему, как истинному духовному отцу; даже других исповеданий нижние чины относились к нему с просьбой о исходатайствовании им позволения принять Греко-российскую веру, коих он с примерным благочестием обучал догматам оной». Начальник 1-й Кирасирской дивизии генерал-адъютант, генерал-лейтенант А. Х. Бенкендорф просил о награждении священника Чулкова камилавкой. Однако члены Святейшего Синода на заседании 20 августа 1825 г. отказали в просьбе воинского начальства, сославшись на высочайший указ, объявленный Святейшему Синоду 5 января 1822 г. министром духовных дел и народного просвещения князем А. Н. Голицыным, в котором говорилось, что «Государь Император не соизволил на представление Святейшего Синода, епархиальных Архиереев, военных начальств и обер-священников, о награждении знаками отличия, тех священнослужителей, которые не имеют 35 лет от роду» (РГИА. Ф. 796. Оп. 106. Д. 918. Л. 1–6 об.).

Тем не менее воинское начальство не отступало. По ходатайствам и. д. начальника штаба Гвардейского корпуса генерал-адъютанта, генерал-майора С. П. Шипова, начальника 1-й Кирасирской дивизии генерал-адъютанта, генерал-лейтенанта В. В. Левашова, командира Лейб-гвардии Кирасирского Его Величества полка генерал-майора П. И. Кошкуля и обер-священника Главного штаба Алексея Торопогрицкого иерей Чулков вновь представлялся к награждению бархатною фиолетовою камилавкой, но по засвидетельствованию Святейшего Синода от 17 декабря 1826 г. за усердную и ревностную службу всемиловитейше был представлен к награждению бархатною фиолетовою скуфьей (РГИА. Ф. 796. Оп. 107. Д. 948. Л. 1–8). В итоге он был награжден скуфьей по указу государя императора 24 января 1828 г. № 264 (РГИА. Ф. 796. Оп. 109. Д. 136. Л. 8).

По некоторым данным, в 1827 г. священник А. Е. Чулков временно служил в Троицком соборе Лейб-гвардии Измайловского полка [Бовкало; Измайловский собор].

Благодаря протекции вскоре после того почившего обер-священника Торопогрицкого, священник Алексей Чулков 19 апреля 1828 г. назначается настоятелем одного из самых престижных приходов его ведомства — церкви св. Георгия Победоносца при Главном штабе Его Величества. 6 декабря 1832 г. за усердную и ревностную службу священник всемиловитейше награжден бархатной фиолетовою камилавкой.

Вершиной карьерных достижений священника Алексея Егоровича Чулкова стало пожалование 22 апреля 1834 г. императорским орденом Св. Анны 3-й ст. (ЦГИА СПб. Ф. 536. Оп. 6. Д. 391. Л. 6 об.). Награда была очень желаемая ее обладателем, о чем



Императорский орден Святой Анны

мента искусственных дел Главного управления путей сообщения и публичных зданий коллежского секретаря Виктора Чулкова Мария Алексеевна (урожденная Азовская) с дочерью Елизаветой (1844 — после 1852) (ЦГИА СПб. Ф. 536. Оп. 6. Д. 391. Л. 60–60 об.).

Получив право на помещичье землевладение, иерей Чулков становится владельцем благоприобретенной у наследников титулярного советника Антонова деревни Майдаухта (она же Майдесухта, Алексеевская, Алексеевка) с крестьянами, расположенной в Путиловской волости Шлиссельбургского уезда (см.: [Шуберт; Куторга]).

Последующая биография нового дворянина духовного звания могла состоять из рутинного перечисления перемещений на должности и получения почестей, но именно изменения в социальном положении свящ. Алексея Чулкова, так чаемые им самим, очевидным образом повлияли на его мировоззрение и, в конечном счете, привели к падению. Известный афоризм британского историка барона Актона «Власть развращает, абсолютная власть развращает абсолютно» полностью применим к дальнейшей судьбе данного иерея.

Власть, которой пользовался помещик николаевской эпохи над своими крепостными, требовала большой ответственности, рассудительности и внимательности от ее обладателя, но, видимо, этих качеств и недоставало о. А. Чулкову.

Отражением этого стало первое громкое дело, связанное с покушением на жизнь помещика-священника, вскрывшиеся скандальные факты которого привлекли повышенное внимание как светских, так и духовных властей к его персоне.

12 июля 1841 г. петербургскому гражданскому губернатору, действительному статскому советнику В. А. Шереметеву поступил рапорт Шлиссельбургского земского суда, сообщавший: «11 числа сего июля месяца, часу в 9-м вечера здешнего уезда, деревни Майдаухты (Алексеевская тож) помещик, священник церкви Главного штаба и кавалер Чулков, быв пришедши на крестьянскую работу близ означенной его деревни состоящую, и отказав крестьянам своим, тут бывшим, после окончания той работы косить траву, отправился обратно, но вскоре после сего крестьяне, бывшие на работе, услышали выстрел и после его зов, г. Чулкова, на который те крестьяне тотчас побежали и, не доходя еще до господина своего, последовал в него другой выстрел, а по приходе нашли господина своего пораненным и лежащим в крови...» (ЦГИА СПб. Ф. 253. Оп. 3. Д. 44. Л. 1–1 об.).

В рапорте шлиссельбургского земского исправника губернатору В. А. Шереметеву от 18 июля 1841 г. говорилось: «священник Чулков уездным врачом Пиотровским

говорит тот факт, что уже в мае того же года он подал прошение об утверждении в потомственном дворянстве. Определением Санкт-Петербургского дворянского депутатского собрания от 16 июня 1834 г., утвержденном указами Департамента герольдии Правительствующего Сената от 16 июня 1834 г. и 21 сентября 1835 г., священник А. Е. Чулков с сыновьями Виктором и Михаилом были внесены в 1-ю часть дворянской родословной книги Санкт-Петербургской губернии (ЦГИА СПб. Ф. 536. Оп. 6. Д. 391. Л. 35). По указу Департамента герольдии Правительствующего Сената от 31 декабря 1848 г. род Чулковых перенесен из 1-й части в 3-ю часть родословной книги (ЦГИА СПб. Ф. 536. Оп. 6. Д. 391. Л. 35 об.). Оба сына священника поступили на гражданскую службу. В дальнейшем к роду Чулковых 7 сентября 1852 г. были сопричислены вдова умершего старшего помощника столоначальника Департа-



был освидетельствован и оказалось, что рана нанесена ему пулею на правой стороне груди, в длину поперечины на полтора вершка, а в глубину около четверти дюйма, и что в Чулкова выстрел должен быть учинен вблизи, ибо по осмотру места, то, где последовал выстрел, имеет весьма густой лес и близ тропинки, где Чулков шел, имеется изгорода из толстых кольев, в верхнем поперечником которой от выстрела расстоянием на 4 сажени найдено отверстие от пролета насквозь пули. Нанесена ж рана, как врач Пиотровский объявил, ни малейшей опасности в жизни Чулкова не имеет. По произведенному исследованию видно, что при деревне Алексеевской, принадлежащей Чулкову, всего крестьян мужеска и женска пола 13 душ, сторонних же соседей вблизи никого нет, соседственных владельцев имения состоят в окружности от той деревни Алексеевской в расстоянии от 4 до 7 верст. Крестьяне деревни Алексеевской были спрошены каждый порознь, не имеют ли они на господина Чулкова какого неудовольствия, однако все объявили, что они на господина и отца имеют, ибо они, быв при прежней владельце в расстроенном бедственном положении, со времени владения Чулкова получили от него все пособия на хозяйство, как-то: на посев рожь, овес, льняное семя, картофель, горох и прочие овощи, как семена, даже 4 года оплачивает за них казенные подати, не требуя возврата, так же он, Чулков, купил им коров, лошадей, именно все, что только принадлежит крестьянскому заведению, затем, когда были спрошены, не известно ли им, не из них ли кто учинил таковой злоумысел или не имеет ли кто из ближних селений, или сторонних людей какой злобы на их господина, то они отозвались незнанием, и Чулков сам в поданном временному отделению объяснении отозвался, что он на своих крестьян и сторонних людей, кто бы имел какую злобу и кто именно стрелял в него из ружья, никого не подозревает» (РГИА. Ф. 796. Оп. 123. Д. 797. Л. 11 об.).

«По следствию же оказалось, что когда учинен был первый выстрел в Чулкова, он закричал, почему близ убиравших кошеную траву крестьян его услышавши крик и выстрел, прибежали к нему, а некоторые бросились в лес искать злодея, учинившего выстрел, но никого по густоте леса не могли усмотреть, кроме того, что нашли собаку, которую и убили. В числе искавших в леску злодея был и крестьянин Чулкова, Козьма Степанов, будучи на сенокосе поутру рано пришедши, был охотник с собакою, он отбежал от прочих случившихся с ним крестьян к тому охотнику, тихо разговаривал и разошлись и он, Степанов, показывает, что он не знает его, кто он и откуда, тогда как по приходе того охотника он окликнул и тот остановился по отдаленности от прочих крестьян, а потому он, Степанов, весьма подозревается соучастником в злоумышленном против господина поступке. Притом он, Козьма Степанов, несколько времени прежде сего случая, прийдя в дом вновь выстроенный в деревне Алексеевской, где и застав, что мыли полы крестьянки, говорил им: „напрасно моете, не удастся в нем жить“. Сей крестьянин Степанов находился в отлучках у прежнего владельца и при нынешнем владельце Чулкове по явке его к нему был поставлен старостою в деревне, но за пьянство, дурное поведение и грубости из старост сменен, и его одного Чулков не одобряет, и потому полагать должно, что он, Козьма Степанов, имеет злобу на господина, что он должен быть соучастник и что приходившего того утра человека с ружьем знает, потому более, что он окликнул того охотника и тот остановился по отдаленности от прочих крестьян. При произведении вышеписанного следствия дошло до сведения временного отделения, что того ж 11 июля ведомства Гоф-интендантской конторы, села Путилова мастеровой Иван Лисин, занимающийся с малолетства стрельным дичи, пошел рано поутру на охоту, и около 3 часа пополудни расстоянием от деревни Валовщины и села Путилова, верстах в 4-х напали на него шедшие навстречу три человека, ему неизвестные, один, по-видимому, солдат, а двое из крестьян, которые будто бы ограбили его, Лисина, отняли двустольное ружье, собаку, сняли с него одежду и охотничьи сапоги, почему этот мастеровой был мною взят и по спросу подтвердил учиненный над ним грабеж неизвестными людьми. А как того же утра приходил, как выше видно в деревню Алексеевскую человек с ружьем и собакою, который имел разговор с крестьянином Козьмою Степановым, которого и прочие крестьяне

тогда видели, то мастеровой Лисин всем крестьянам Чулково был показан, однако они его, Лисина, не признали за того, который был поутру.

По розыску временного отделения, кроме одного подозрения на крестьянина Кузьму Степанова, никаких других следов, кто стрелял во священника Чулково, не открыто, затем отыскиваются родственники, как крестьянина Степанова, так и солдатка, которой муж, бывший крестьянином Чулково в прошлом 1840 году был сдан в рекруты, похвалялась за то, что его сдали в солдаты, припомнить Чулково, а временное отделение, дабы не отвлекаться от других по должности обязанностей, закрыто. По совершенном окончании исследования земский суд не преминет вашему превосходительству подробно донести» (ЦГИА СПб. Ф. 253. Оп. 3. Д. 44. Л. 1–1 об.).

Из рапорта Шлиссельбургского земского суда петербургскому гражданскому губернатору В. А. Шереметеву от 5 сентября 1841 г. следует: «Священник Чулков в объяснении пишет, что прибыл он в деревню свою Алексеевскую... для обозрения своего хозяйства и некоторых по оному распоряжений. 11 числа в 7 часу вечера из дома своего отправился он к крестьянам своим на сенокос их, находящийся в лугах за хлебопашными полями. Посмотрев на их труд, озабочился он узнать причины, до чего в концах ржаного поля растет много метлы, и пошел около поля по луку по направлению к дороге, ведущей в деревню его, и когда приблизился к оконечности поля и против него частого мелкого леса, то последовали весьма в близком от него расстоянии один за другим два выстрела из ружья, суда по скорости выстрелов, вероятно, двухствольного, за которыми тотчас выбежала легавая собака. Один выстрел прошел без вреда ему, а другим ранило его вскользь в мягкие части правой груди, разорвав кожу и коснувшись слегка тела, облитый кровью, он призывал криком своим крестьян своих, косивших траву от места выстрела сажень в 80-ти. Крестьяне тотчас прибежали на кризв его, бросились обыскивать небольшое пространство леса, скрывавшего убийцу, а некоторые побежали в деревню за ружьями. По тщетном искании убийц крестьянин Егор Иванов застрелил собаку, не отходившую от места выстрела более часа. Подозрения, кто бы из крестьян его посягал на его жизнь, никакого не имеется, присовокупляя, что крестьянин его, Кузьма Степанов, при покупке им деревни находился в отлучке по паспорту от опеки, по миновании срока паспорту спустя 1 год и 5 месяцев явился к нему, следовательно, спустя два года от покупки деревни и живя, неизвестно где 1 год и 5 месяцев без паспорта, и что поведения он сомнительного. Спрошенные при следствии все крепостные люди священника Чулково деревни Алексеевской, обоего пола, бывшие на сенокосе отозвались совершенным незнанием, кто именно стрелял в их господина, и хотя они после выстрелов и по крику господина, прибежав к нему, тотчас бросились по лесу искать виновника, но никого не нашли, кроме выбежавшей собаки, которую из них крестьянин Егор Иванов, потому, что она хотела потом убежать, убил из ружья, что никто из них на жизнь господина своего не покушался и намерения к тому никогда не имели, что господин их поступает с ними как с детьми и во всех у них недостатках оказывает им вспомоществование из своего капитала без возврата, объявили также, что и подозрения, кто бы мог покуситься на жизнь господина их, ни на кого не имеют, кроме как на сторонних людей, показывая между прочим, что крестьянин Кузьма Степанов занимается пьянством и когда случается им, крестьянам, между собой разговаривать о господине своем, то Степан всегда говорил о нем в худом отношении и насмехался над ними, когда они называют его батюшкою, приказывая называть его не иначе, как поп, и то всегда произносил вместе с бранными словами, а в самый день сего происшествия поутру видели они, что к ним на сенокос в довольно дальнем от них расстоянии вышел из леса неизвестный человек с ружьем и собакою, той самою, которая вечером, после учиненных в господина их выстрелов, убита, а Кузьма Степанов, оставя работу, тотчас к нему пошел, разговаривал с ним довольно долгое время, но о чем, того они не слыхали, а возвратясь, на спрос их о сем человеке, сказал, что он из деревни Крутого Ручья. При сем крестьянские девки Матрена Петрова и Анна Иванова показали, что когда в последних числах июля месяца, в ожидании господина мыли поля

в доме, то крестьянин Козьма Степанов приходил к ним и говорил, что напрасно моют они полы, жить им не достанется. Крестьянин Козьма Степанов был спрашиван и как при допросе, так и на данных впоследствии с другими крестьянами по разноречиям его, очных ставках, ни в каких дурных поступках и намерениях противу господина своего не сознался, и также отозвался незнанием, кто посягал на жизнь его господина, а хотя и сознался в том, что он в день происшествия поутру, оставя работу, пошел к вышедшему из лесу с ружьем и собакою охотнику, но отозвался незнанием сего человека, а пошел будто бы сказать ему, зачем он на чужой даче ходит с ружьем и стреляет дичь, потом спрашивал его, откуда он и много ли настрелял дичи, и получил в ответ, что он из деревни Крутого Ручья и что не видал никакой дичи, почему ее у него и нет, возвратился к своей работе, а охотник тот пошел в лес. Посему деланы были розыскания сказанному охотнику по объявленным крестьянам приметам, как в деревне Крутом Ручье, так и в других деревнях со взятьем при том для личного усмотрения и некоторых из тех крестьян и крестьянских девок Чулкова, бывших на сенокосе, и несколько заприметившихся того охотника, но нигде такового охотника не оказалось и не открылось. Между тем при самом начале сего исследования путиловским сотский с объявления деревни Верхней Шальдихи мастерового Лисина, Андрея Лисина, донесли, что Иван Лисин 11 июля ходил за охотою в казенной Порецкой даче и по возврате из оной близ деревни Поляны, в расстоянии от оной с версту, напали будто бы на него три неизвестных человека, отняли у него двуствольное ружье, три пары разных птиц, весь ружейный припас, сняли с него поддевку с находившимися в кармане оной тремя пулями, сапоги, кузов с хлебом, экаж из холста и отняли легавую собаку, которую, привязав на веревку, ушли в лес, посему он, Иван Андреев Лисин, был спрашиван и в отобранном от него показании подтвердил вышесказанное, объясняя, что он 11 числа был пошедши из дому на охоту утром, часу в 5-м, а возвращался из лесу домой в полдни, когда еще солнце было высоко, в какое время и попались ему будто бы те грабители, по уходе которых он, отдохнув несколько времени, пошел в деревню Валовщину, до которой от того мастер расстояния три версты, пришел в оную вечером, когда солнце было уже низко и зашел в дом старосты для объявления ему о произведенном над ним грабительстве, но не застав старосты дома, пошел в село Путилово, расстоянием от деревни Валовщины не более трех верст, куда и пришел по закате солнца, явился к сотскому, объявил ему о случившемся происшествии, переночевал у него и на другой день пошел в деревню Верхнюю Шальдиху, отстоящую от Путилова в одной версте, к отцу своему. По показании же ему, Ивану Лисину, убитой при происшествии с священником Чулковым собаки, он, Лисин, показал, что собака эта очень похожа на отнятую от него неизвестными людьми, однако эта убитая собака имеет будто бы более черноты и большие уши, а у отнятой были меньше, так же, что он, Лисин, 11 июля утром по даче помещика Чулкова не проходил. Вследствие сего мастеровой Лисин был показан крестьянам Чулкова, однако они его не признали за того охотника, которого они видели поутру 11 июля на покосе, и который разговаривал с Козьмою Степановым, а по объявленным мастеровым Лисиним приметам, хотя было сделано надлежащее распоряжение к розысканию грабителей, но таковых нигде поныне не найдено, а из производства дальнейшего исследования видно, что мастеровой Лисин, после сделанного будто бы над ним ограбления, вместо того, чтобы для объявления о сем, идти в деревню Поляну, от которой он находился только в одной версте и тем ускорить розыском тех грабителей, пошел в деревню Валовщину, расстоянием в трех верстах, и видя также и по сей дороге на работах в разных местах крестьян, никому их них о происшествии сем не объявил, как равно сделал и по приходе в деревню Воловщину, где, не застав старосты оной деревни в доме, никому также не объявил, а отправился в село Путилово к сотскому. По дополнительному показанию крестьянина Козьмы Степанова, что к нему 12-го июля приходил из Новоладожского уезда двоюродный брат, вотчины помещика Сахарова, деревни Серокошки крестьянин Афанасий Васильев и давал ему, Кузьме Степанову, два рубля серебром, почему означенный Васильев чрез

Новолодожский земский суд вытребован и на спрашивание его противу показания крестьянина Козьмы Степанова учинил во всем показанном про него Степановым запирательство, и на данной со Степановым очной ставке не сознался, но потом при дополнительном на месте исследовании показал согласно с крестьянином Степановым. Крестьянин Афанасий Васильев, как по произведенному Новолодожским земским судом розысканию, оказалось, занимается иногда охотою, стрельянием дичи, но двуствольного ружья и никакой собаки для того не имеет и прежде сего не имел. На повальных обысках мастеровой Иван Андреев Лисин и крестьянин Афанасий Васильев в поведении одобрены, а о поведении крестьянина Козьмы Степанова спрошенные под присягой разных деревень крестьяне отозвались незнанием, потому что они в деревню Алексеевскую не ходят, и никакого знакомства со Степановым не имели. По всему аккуратнейше и тщательно произведенному исследованию, кроме подозрения, как выше видно, на крестьянина Козьму Степанова, по сомнительному его противу господина поведению и утаиванию имени разговаривавшего с ним поутру 11 июля на покосе охотника, на мастерового Ивана Андреева Лисина, по необъявлению им об ограблении его ни в деревне Поляны, ни работавшим на полях крестьянам и ни в деревне Валовщины, также по неявке к нему по сие время его легавой собаки, которая впоследствии, вероятно бы, ушла от грабителей и явилась к хозяину, и на крестьянина Афанасья Васильева по разноречивым его показаниям, никаких других следов или подозрений к отысканию и узнанию преступника не открылось. Затем дело это вместе с крестьянами Козьмою Степановым, Афанасьем Васильевым и мастеровым Иваном Андреевым Лисиным для дальнейшего рассмотрения и поступления по законам представлено из сего земского суда в здешний уездный суд» (ЦГИА СПб. Ф. 253. Оп. 3. Д. 44. Л. 9–14).

На основании предписания вице-губернатора Я. С. Николева от 28 сентября 1841 г. мастеровой Лисин был взят под стражу как подозреваемый с дальнейшей передачей дела в уездный суд (ЦГИА СПб. Ф. 253. Оп. 3. Д. 44. Л. 19).

23 июля 1842 г. последовал очередной рапорт на имя петербургского гражданского губернатора В. А. Шереметева, уже от имени шлиссельбургского уездного исправника. В нем отмечалось: «Священник церкви Главного штаба и кавалер Алексей Егоров Чулков во вверенном мне Шлиссельбургском уезде имеет поместье — деревню Алексеевскую (Майдаухта тож), в которой по последней 8-й ревизии числятся 12 душ мужеска пола. 20 мая сего года он, Чулков, прислал в земский суд чрез почту объявление о том, что крестьяне его, как донес ему находящийся в деревне его прикащиком отставной рядовой Данилов, говорят, будто бы, что если он, Чулков, прибудет в селение, станет взыскивать с них за леность и другие поступки и будет наказывать, то они растрясут ему пузо, что теперь не прежняя пора и что мастеровой ведомства Гоф-интендантской канторы села Путилова Василий Осипов сказывал будто им, что он, Чулков, без билета в свое имение приезжать не может и в Путиловском приказе получена будто бы бумага, что они, крестьяне, должны его, Чулкова, задержать, все это по расспросам его, Чулкова, подтвердил будто бы и староста его деревни, Андрей Иванов, и о прочем. Таковое объявление Чулкова для исследования передано приставу 1-го стана, который, приступя к исследованию, допрашивал вышеупомянутого мастерового Осипова, но он ни в чем не сознался, показывая, что он даже вовсе никакого знакомства с крестьянами Чулкова не имеет, на данной же очной ставке староста Андрей Иванов объявил, что он на мастерового Осипова показал вышеписанное ложно по научению, якобы, самого господина его Чулкова. 23-го июня священник Чулков прислал в земский суд чрез почту объявление, что крестьянская его девка Матрена Петрова прежде времени 9-го июня родила мертвого младенца, и на другой день бежала с матерью, крестьянкою Домною Михайловою и объясняя при том распутное поведение девки Матрены Петровой и подозревая ее в насильственных родах, просил произвести о сем следствие, по которому не откроется ли виновник, покушавшийся в прошлом, 1841 году, на жизнь его, Чулкова, о чем тогда производилось дело. Объявление это также передано к исследованию приставу 1 стана, которым по явке

крестьянки Домны Михайловой и дочери ее в селение 4-го июля девка Матрена Петрова допрашивана и не сознаваясь ни в распутстве, ни в покушении на насильственные роды, объявила, что имела любовную связь будто бы с самим священником Чулковым и от него родила означенного мертвого младенца, и как она, Петрова, так и мать ее, Домна Михайлова, показали, что бежали из деревни в Санкт-Петербург единственно для подачи жалобы на обиды и угнетения своего господина, равно и о любовной его связи с нею, и потому по прибытии в Санкт-Петербург являлись к обер-прокурору Протасову, по приказанию которого написали им в его канцелярии прошение, потом отосланы были в Синод, из оного к обер-священнику, а от него к обер-полицмейстеру, после того им приказано идти в деревню, куда, якобы, прибудет чиновник для следствия, почему в деревню и явились. При словесных расспросах моих прочих крестьян Чулкова, равно приказчика Данилова, все они ныне жалуются на своего господина, который, якобы, поступает с ними жестоко и наказывает без причины, вынуждая объявить, кто покушался в 1841 году на жизнь его, Чулкова, о чем они не известны, так же вынуждает будто бы доносить ему разные несправедливости. Из сего я должен заключить, что есть ли точно справедливо, что Чулков с крестьянами так поступает, как они показывают, легко могут быть озлобивши на своего господина, и следует опасаться, чтобы при приезде Чулкова в деревню не произошло каких-либо несчастных последствий. Но справедливо ли крестьяне жалуются на своего господина Чулкова, неизвестно, ибо из сторонних крестьян окрестных владений никто о том не знает и до сведения моего доводимо не было» (ЦГИА СПб. Ф. 253. Оп. 3. Д. 46. Л. 1–2 об.).

Одним из свидетельств самоуправства свящ. Чулкова стала жалоба упоминаемого выше приказчика Данилова петербургскому военному генерал-губернатору графу П. К. Эссену, который в циркуляре петербургскому гражданскому губернатору В. А. Шереметеву от 5 августа 1842 г. указывал: «Отставной рядовой Иван Данилов в поданном мне прошении жалуетя на священника Генерального штаба Чулкова в неудовлетворении его деньгами, обещанными ему по договору от Чулкова за присмотр за его крестьянами в деревне Алексеевке Шлиссельбургского уезда, и на то, что по домогательству его же, священника Чулкова, без причины отобраны у него, Данилова, станovým приставом паспорт его, без которого он с семейством своим не может найти себе пропитания. Означенную просьбу Данилова, препровождая к вашему высочородию, прошу вас удостовериться, в какой мере справедлива она, а между тем, истребовав от шлиссельбургского станového пристава паспорт Данилова, возратить его просителю, буде не встретиться законных к тому препятствий, и о последующем мне донести» (ЦГИА СПб. Ф. 253. Оп. 3. Д. 46. Л. 8–8 об.). В конечном итоге, как следует из рапорта шлиссельбургского земского исправника петербургскому гражданскому губернатору В. А. Шереметеву от 26 октября 1842 г., отставной рядовой Иван Данилов вместе с женой Еленой Даниловой получил срочный билет на жительство (ЦГИА СПб. Ф. 253. Оп. 3. Д. 46. Л. 29.).

В свою очередь и сам свящ. Чулков подал прошение петербургскому генерал-губернатору П. К. Эссену, в котором жаловался на самоуправство исправника, коллежского ассессора Дмитрия Осиповича Энделя, «которым он вооружает противу него крестьян его, Чулкова, что бы вынудить его продать ему оных, ибо г. Эндель неоднократно предлагал уже ему сие, просит производимое в земском суде дело, как по жалобам на него крестьян его деревни и отставного рядового Ивана Данилова, поручить окончить кому-либо из других чиновников помимо исправника Энделя, на справедливость коего он, по изъясненным в просьбе его обстоятельствам, положиться не может» (ЦГИА СПб. Ф. 253. Оп. 3. Д. 46. Л. 21).

16 августа 1842 г. шлиссельбургский уездный предводитель дворянства докладывал Я. С. Николеву: «я вместе с земским исправником, прибыв 13-го текущего августа в имение священника Чулкова, лично удостоверился, что крестьяне его живут в довольстве, ни в чем недостатка не имеют, снабжены всем нужным для домашнего быта и нисколько не отягощены работой, производя ее доныне собственно только для себя, при личных же расспросах моих все они единодушно показали, что они наделены

землю в достаточном количестве, обрабатывали ее донны только для себя, отпускаются в свободное зимнее время на заработки, оброка господину никакого не платят, и только в нынешнем году употребляемы были для обработки господской пашни, на коей засеяно хлеба, всего около двух четвертей, жестокого обращения от помещика не терпели и совершенно им довольны, хотя же некоторые из них и были за проступки наказываемы, но при бытности члена земской полиции. Таковые отзывы крестьян о помещике своим и видимое мною между ими изобилие, довольство и порядок, в сравнении с тем нищенским состоянием означенных крестьян, когда они поступили во владение теперешнего помещика, ясно показывают похвальное старание и попечение владельца о благосостоянии их, и потому с моей стороны внушено и подтверждено им было, чтобы они находились у помещика в должном повиновении, а в нужном случае оказано им будет от местного начальства законное удовлетворение. Что же касается до преждевременного рождения девкою Матреною Петровой мертвого младенца, самовольно отлучкою ее из селения и о последствиях сего дела, то как о том по прошению помещика, производится уже земским судом следствие, а потому и обстоятельства того дела, как не подлежащие рассмотрению моему, оставлены мною без действия» (ЦГИА СПб. Ф. 253. Оп. 3. Д. 46. Л. 10–11).

Ордером обер-священника Главного штаба и отдельного гвардейского корпуса Николая Музовского от 10 октября 1842 г. священ. Чулков в связи с подачей на него жалоб был освобожден от служения в церкви при Генеральном штабе и исключен из гвардейского ведомства (ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 34. Д. 210. Л. 41). В свою очередь, дело по жалобе Матрены Петровой по решению петербургского военного генерал-губернатора П. К. Эссена было передано в Санкт-Петербургскую духовную консисторию (ЦГИА СПб. Ф. 253. Оп. 3. Д. 46. Л. 21 об.).

Дело было начато в Санкт-Петербургской духовной консистории 5 июля 1843 г. по обвинению священ. Чулкова крестьянской девкой Матреной Петровой в прижитии с ней ребенка, а ее матерью Домны Михайловой — в нанесении побоев. Дополнительно Матрена Петрова обвиняла священника в притеснении ее во время беременности, в частности в посадке ее в холодную баню и в острижении косы, будто бы за то, что она в прижитии ребенка не согласилась указать на другого. Также консистория рассматривала и жалобу приказчика Ивана Данилова и его жены Елены Даниловой на то, что священник, отбив петли у сундука, принадлежащего Даниловой, вынул оттуда два своих приказа, первый, «чтобы запрягать крестьян его в соху и борону, что будто бы священник Чулков делал и прежде», и второй, «о назначении священником Чулковым ему, Данилову, жалования, которого он от священника Чулкова еще ни копейки не получил, и что будто при этом пропала у него, Данилова, записка, стоящая 12 руб. ассигнациями». При проведении следствия выяснилось, что «1) Домна Михайлова, мать Петровой, была на мирской сходке наказана по приказанию священника Чулкова за недозволенную продажу огородных семян розгами, причем была объявлена ей и вина ее, нанесение же рукой священника Чулкова ей ударов ничем не подтвердилось, 2) того, чтобы священник Чулков имел любовную связь с дочерью Домны Михайловой, Матреной Петровой и прижитии с нею ребенка, не только вовсе ничем не обнаружилось, а напротив, оказалось, что означенная Матрена Петрова, избегая строго наказания от помещика своего Чулкова за развратное повеление, каковому была уже подвергнута им за подобные проступки подруга ее, крестьянская девка Палагея Федорова, всевозможно скрывала свою беременность и по обнаружении оной, будучи уже оштрафована помещиком своим, священником Чулковым трехдневным содержанием в холодной бане на хлебе и воде и острижением косы, решила на рождение уже ребенка прибегнуть к клевете на своего помещика, что доказывается тем, а, что священника Чулкова любовной связи с девкою Матреною Петровой при спросе 20 ноября 1842 г. никто, как очевидец, не подтвердил, а только крестьяне того же священника Чулкова показали, Андрей Иванов, что он в дырочку от гвоздя в дверях видел священника Чулкова, лежащего с упомянутой девкой Матреной Петровой, Дарья Иванова, что священник Чулков запирал дверь на крючок, когда бывала

у него Матрена Петрова, Пелагия Федорова и Елена Андреева, что Матрена Петрова признавалась им в любовной связи с священником Чулковым еще задолго до рождения ребенка, а также отставной рядовой Иван Данилов и жена его Елена Данилова показали, что они также замечали, как священник Чулков запирает на крючок дверь, когда бывала у него Матрена Петрова, причем Елена Данилова присовокупила, что она видела, как священник Чулков давал Матрене Петровой деньги, но из начисленных лиц 3 июля того же года отставной рядовой Иван Данилов, жена его, Елена Данилова и крестьяне Дарья Иванова и Андрей Иванов единогласно показали, что с кем Матрена Петрова прижила дитя, она решительно не знает и никого не подозревают, а Андрей Иванов присовокупил, что он подозревает в том рядового Ивана Данилова, потому что Данилов находился один с Матреною Петровой, когда жена его говела на Страстной неделе, Елена же Андреева 23 сентября того же года под присягой показала, что с кем прижила Матрена Петрова ребенка, она не знает, а подозревает ее в связях с кем-либо из крестьян деревни Шальдики. Следовательно, показания означенных лиц, данных ими 20 ноября 1842 г., как противоречащие первым их показаниям по тому же предмету явно обнаруживают лживость и злонамеренность означенных людей и это из того явно усматривается, что Данилов и жена его тогда уже изъявили подозрение в прижитии священником Чулковым с Матреною Петровою ребенка, когда он отказал им от места, поэтому показания сии, а равно как и показания развратной девки Пелагии Федоровой решительно не имеют совершенно никакой достоверности, при том показания эти, хотя бы и не заключали в себе исчисленных недостатков, во всяком случае по силе 1198 ст. XVIII т. Св. Законов Уголовного вовсе не имеют силы доказательства, б, худое поведение девки Матрены Петровой ясно доказывается единогласным показанием под присягою, как б человек крестьян священника Чулкова, изъявивших, что Матрена Петрова пьянствовала, таскалась часто в деревню Шальдиху и за разврат была посажена в баню под арест, в мае месяце прибила мать свою, за что на сходке мать ее ругала ее потаскушкою и блядью, причем все те 6-ть человек изъявили подозрение на отставного рядового Ивана Данилова в прижитии им с Матреною Петровою ребенка на том основании, что Данилов часто ездил с нею по деревням и пьянствовал и что вообще, он был с нею в коротких связях, сверх сего и одиннадцать человек, спрошенных под присягой крестьян княгини Мещерской единогласно утвердили, что Матрена Петрова часто пьянствовала в их деревне, приезжая с отставным рядовым Иваном Даниловым и что она по общим слухам нечестная, в) скрывательство Матреною Петровою своей беременности видно из того, что она никому не объявила об оной, сознавая оную как сама показывает по остановлению месячного очищения, пока бабка, которую просила она править живот, о том не объявила, как это видно из показаний Дарьи Ивановой и Елены Даниловой, г) при чем открывается и то, что эта Матрена Петрова сильно уличается в истреблении плода, во-первых обстоятельствами, сопровождавшими роды ее, во-вторых, свидетельством уездного лекаря, который утверждая, что извержение плода вовсе не есть следствие заключения Матроны Петровой в баню, ибо это было за 40 дней до рождения ея дитяти, заключает, что обстоятельства, сопровождавшие рождение ею, Петровою, мертвого дитяти, суть следствие употребления каких-либо деятельных средств, в-третьих, показаниями 6-ти человек под присягою о том, что она говорила „моего дитяти никто не увидит“, что и действительно было ею исполнено, ибо по рождении ея дитяти мать ее, Матроны Петровой, Домна Михайлова, отнесла его сама и похоронила в таком месте, которое никому не было известно, и вслед за тем обе они бежали С.-Петербург, где и принесли жалобу господину обер-прокурору Св. Синода на господина своего, священника Чулкова, а между тем прибывший по объявлению священника Чулкова лекарь не мог сделать немедленного осмотра тому дитяти, и таковой осмотр произведен уже был вторично прибывшим лекарем в то время, когда обе они из С.-Петербурга возвратились, причем открылось, что дитя уже сгнило, 3) Извет отставного рядового Ивана Данилова на священника Чулкова, что будто последним взят у него из сундука собственный его, Чулкова, приказ о том, дабы пахать землю на крестьянах,

что и прежде священник Чулков делал, не стоит никакого вероятия, потому что священник Чулков, как показал производивший личное удостоверение 13 августа 1842 г. в имени Чулкова предводитель дворянства Шлиссельбургского уезда, улучшил быт крестьян и крестьяне им довольны, следовательно, существование такого приказа сим засвидетельствованием вовсе не подтверждается, 4) Существование другого приказа священника Чулкова Данилову о назначении жалованья тоже вовсе недостоверно, ибо из письма Данилова к священнику Чулкову от 12 июля 1842 г. видно, что Данилов у него без жалования, ибо в том письме он только еще просит о назначении ему жалования по усмотрению священника Чулкова, потому что на одном хлебе жить не согласен, каковое письмо Данилов, подтверждая делом, не стоящее внимания извороты, говоря при том, что ему было назначено определенное жалование, 5) Означенный рядовой Данилова сильно уличается в сообществе с Матреной Петровой по ее незаконным жалобам, ибо найден у него адрес к его сиятельству, обер-прокурору Святейшего Синода, графу Протасову, о котором он представил ничтожные отговорки, а равно и преждею с нею, Матреной Петровой, дружбой, как выше изложено было, 6) Наконец, Данилов и жена его показали, что они говорили крестьянам священника Чулков слышанное будто бы ими при подаче просьбы его императорскому высочеству, государю наследнику цесаревичу в Царском Селе от камердинера, что священнику владеть крестьянами нельзя, из чего видно ближайшая соприкосновенность и участие в сем деле Данилова и его жены, как возмутителей крестьян против их помещика. Сообразя все эти обстоятельства, консистория определяет: 1) священника Алексея Чулкова как невинно оклеветанного, ибо все взведенные на него поступки решительно ничем не подтвердились, на основании 1169 и 1175 ст. XV т. Св. Законов уголовных от суда и следствия освободить, разрешив ему священнослужение и исправление христианских треб, с возвращением ставленческой грамоты, причем не вменять ему в наказание невинное состояние его под судом и следствием, 2) Относительно поступков Матрены Петровой, Домны Михайловой, отставного рядового Ивана Данилова и заключающихся в напрасном оклеветании священника Чулкова пред высшим начальством и даже пред лицом Его Императорского Высочества Государя наследника цесаревича, сообщить гражданскому начальству для поступления с виновными по законам» (ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 34. Д. 210. Л. 1–8).

По указу Синода от 10 января 1844 г. дело было передано из духовного ведомства гражданским властям, а до завершения дела свящ. А. Чулкову было по-прежнему запрещено служение (ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 34. Д. 210. Л. 11–11 об.). Дело поступило в Санкт-Петербургское губернское правление, с назначением для его слушания депутата от консистории, протоиерея Казанского собора Петра Мысловского, вместо которого непосредственно выступал священник Благовещенской церкви в Шлиссельбурге Владыкин (ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 34. Д. 210. Л. 12–13 об., 28–29 об.). При этом Синод 11 апреля 1844 г. отклонил прошение священника пользоваться половиной содержания до окончания следствия (ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 34. Д. 210. Л. 21–22). Сам свящ. А. Чулков проживал в то время в Санкт-Петербурге, в 4-м квартале Московской части, в доме чиновника Чадаева по Госпитальной ул., 39 (ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 34. Д. 210. Л. 18). От предложения перейти на жительство в монастырь священник отказался, поскольку имел на попечении сына и племянника-сироту (ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 34. Д. 210. Л. 24).

При проведении следствия Палата уголовного суда отвергла обвинения отставного рядового Ивана Данилова и его жены, напротив, действия истца подпадали под 134 ст. 15 т. Свода законов уголовных, и дело о нем было передано в 1-й департамент Шлиссельбургского уездного суда. Отдельно указывалось, что «крестьяне Кузьма Степанов, Мирон Захаров и Андрей Иванов обжалованы священником Чулковым в неповиновении ему, но в преступлении сем не сознались и впоследствии первый из них по воле господина сослан в Сибирь на поселение, второй бежал, а третий отдан в военную службу. Крестьянка же Дарья Иванова, обвиняемая в разноречивых показаниях и ворожке дачею сыну своему сушеной змеи для мнимого предохранения



от разных случаев, сверх того, подозреваемая в преподании девке Петровой средств к изгнанию плода, от суда скрылась бегством, крестьянская девка Палагея Федорова по собственному сознанию оказалась виновною в блудной связи с крестьянином Кузьмою Степановым и прижитии ребенка, за что наказана розгами станovým приставом Кузьминым, вопреки 781 ст. 15 тома Законов Уголовных, по силе коей подобное преступление подлежит судебному рассмотрению и наказывается тюремным содержанием и церковным покаянием. Крестьяне князя Мещерского, Иван Петров, Павел Жуков, Дмитрий Харламов, Кирил Яковлев и мастеровой Гоф-интендантского ведомства Иван Лисин обвиняются священником Чулковым в блудодеянии с девкою Петровой, но к избличению их юридических доказательств не обнаружено и сама Петрова не оговаривает их, утверждая, что кроме священника Чулкова, ни с кем другим связи не имела, и наконец, священник Чулков изъявил сомнение на бывшего исправника Энделя в наставлении девку Петрову к неосновательным жалобам и в основании сего приводил донесение его, Энделя, о приносимых будто бы крестьянами жалобах на жестокое обращение его, Чулкова, тогда как предводителем дворянства обнаружено совершенно противное, сверх того, он, Эндель, для поддержания такового доноса употреблял рядового Данилова к возмущению крестьян против его, Чулкова и, преступя границы своей власти, дал старосте приказ отнюдь не препятствовать Данилову проживать в деревне его, Чулкова, и давать ему с семейством хлеб, но таковой извет Чулкова в отношении возмущения крестьян и научения девку Петрову жаловаться на его, Чулкова, по следствию совершенно ничем не подтвердился, ибо ни сама Петрова, ни другие крестьяне, ни рядовой Данилов о том не показали, а в даче приказа не представляется в виду никакой вины Энделя, потому, что поводом к тому как значится и в самом приказе, служило ожидание уездного предводителя, которому при учинении розыскания относительно обращения Чулкова с крестьянами мог быть нужен Данилов, как управляющий над крестьянами, а притом и самое розыскание предводителя послужило к его, Чулкова, оправданию». В конечном счете, Палатой уголовного суда священник Чулков был оправдан по обвинению в любовной связи с девкой Матреной Петровой, Домна Михайлова к тому времени уже умерла, а двухлетнее тюремное содержание Матрены Петровой было заменено на выдачу своему господину, «обязав его подпискою, дабы без ведома полиции ни в каком случае не наказывал ее», а за развратное поведение девка Петрова была присуждена к церковному покаянию. Жалоба отставного рядового Ивана Данилова и его жены была отклонена. Крестьянская девка Пелагея Федорова за прижитие младенца и наказание розгами была освобождена от тюремного заключения и передана к церковному покаянию. Жалоба священника Чулкова на исправника Энделя была отклонена, а его же жалоба на крестьян за блуд с крестьянкой Петровой была передана в уездный суд» (ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 34. Д. 210. Л. 33–40 об.).

При этом сам иерей Чулков, проживавший в 4-м квартале Московской части в доме купца Пантелеева по Госпитальной ул., 26, подал 29 мая 1845 г. прошение на высочайшее имя об отмене решения Палаты уголовного суда и переносе дела в Сенат, а также о возвращении ему суммы половинного жалования за 1842–1845 гг. от годового жалования в 1200 руб. как священника церкви Генерального штаба, однако в последнем ему из духовной консистории решением от 27 апреля 1845 г. было отказано. Повторные прошения свящ. Чулкова на высочайшее имя от 1 мая 1845 г. и 21 марта 1846 г. также были отклонены (ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 34. Д. 210. Л. 49–51 об., 56–57).

По указам Правительствующего Сената и Святейшего Синода дело было возвращено в Санкт-Петербургскую палату уголовного суда для сбора дополнительных сведений, с дальнейшей передачей дела в Шлиссельбургский уездный суд. Уездный суд 13 февраля 1848 г. сообщал в консисторию о своем мнении, в котором подтверждалась невиновность свящ. Алексея Чулкова по обвинению в любовной связи, освобождение крестьянской девки Петровой от заключения, «а за самовольную отлучку из вотчины и подачу несправедливой на помещика своего жалобы, в каковых действиях ее заключается совокупность преступлений, на основании 156, 1181 и 1909 ст. Уложения

наказать розгами пятьюдесятью ударами, т.е. в высшей мере и отдать помещику», за прелюбодеяние предать ее духовному суду, взыскать с нее судебные издержки, подтвердить приговоры крестьянам Кузьме Степанову, Мирону Захарову и Андрею Иванову, освободить от ответственности крестьян, подозреваемых священ. Чулковым в любовной связи с крестьянкой Петровой, равно и других крестьян, а также не привлекать к суду бывшего исправника Энделя. Отдельным заключением крестьянская девка Петрова по завершении церковного покаяния должна была быть отправлена в Сибирь на поселение (ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 34. Д. 210. Л. 71–76).

Решением консистории от 23 сентября 1848 г. священ. А. Чулкову, как полностью оправданному, было разрешено служение и исправление христианских треб (РГИА. Ф. 796. Оп. 123. Д. 797. Л. 67). Вопрос же о восстановлении его в должности священника церкви Главного штаба был передан на рассмотрение Святейшего Синода. 21 апреля 1849 г. священ. Алексей Чулков находился на исповеди у епархиального духовника иеромонаха Александро-Невской лавры Серафима и по ее итогам был призван к служению с возращением ставленнической грамоты (ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 34. Д. 210. Л. 146, 152). Однако громкий скандал не позволил вернуться к прежней должности. О. Алексей Чулков по прошению был переведен в епархиальное ведомство и фактически находился за штатом, удалившись в свое имение.

Очередное дело против священ. Чулкова было заведено циркуляром министра внутренних дел С. С. Ланского петербургскому генерал-губернатору П. Н. Игнатьеву 5 ноября 1856 г. В циркуляре указывалось: «проживающий в Шлиссельбургском уезде священник Алексей Чулков, владея деревнею Алексеевкой близ села Путилова и станции Шельдихи, заключающей в себя не более шести крестьянских семейств, обходился с ними жестоко и известен окрестным жителям безнравственностью и нетрезвым своим поведением, и что даже сделано было покушение на жизнь его, о чем местным начальством производится розыскание», для чего губернатору поручалось начать следствие (ЦГИА СПб. Ф. 254. Оп. 1. Д. 16314. Л. 105–105 об.).

Командированный на место чиновник особых поручений Могилатов, опросив местных крестьян, сделал 17 ноября 1856 г. следующие выводы: «1) священник Чулков обходится со своими крестьянами жестоко и особенно с теми из них, которые по побеге возвращаются ему земской полицией, так например, крестьянин Андрей Матвеев, приведенный из бегов в нынешнем году, содержится будто бы в железном ошейнике, от которого железная цепь прикована к деревянной скамейке весом около 2 пудов, и в таком положении он, Матвеев, производит все работы и свои естественные потребности, 2) священник Чулков будто бы имеет связь с проживающей у него в имении посторонней женщиной, которая в этом году и имела от него ребенка, и 3) покушение на жизнь Чулкова действительно было сделано назад тому лет 7 или более, о чем и производилось местным начальством следствие, но чем оно кончилось, окольным жителям неизвестно» (ЦГИА СПб. Ф. 254. Оп. 1. Д. 16314. Л. 108–109 об.).

Начавшееся в ноябре 1856 г. следствие по злоупотреблению помещицьею властью священ. Чулковым неоднократно останавливалось по причине неполучения сведений от шлиссельбургского уездного предводителя дворянства и иных местных учреждений (ЦГИА СПб. Ф. 254. Оп. 1. Д. 16314. Л. 117–119 об.). Петербургскому военному генерал-губернатору петербургский гражданский губернатор Н. М. Смирнов докладывал 22 апреля 1857 г.: «1) Все крестьяне Чулкова обоих полов, в числе 11 душ, опрошенные порознь, в присутствии депутата с духовной стороны, единогласно показали: а), что Чулков обращается с ними не жестоко, излишними работами не отягощает, земли и прочих угодьев дает достаточно и вообще, они управлением его довольны, и б), одновотчинного с ними крестьянина Андрея Матвеева, делавшего неоднократно побег и содержавшегося за то в тюрьме, Чулков за побег наказывал сильно розгами, четырьмястами ударами, и приковывал к стулу цепью, надетою на шею, в каком положении Матвеев оставался три недели, и потом сдан был в солдаты. 2) Чулков на предложенные ему при следствии по сему предмету вопросы объяснил, что он с крестьянами своими обходится коротко, в чем сослался на их самих, а касательно Андрея Матвеева

отвечал, что он его за дурное поведение наказывал розгами, но не так сильно, как показали крестьяне о том, а в предубеждение побега приковывал цепью к стене и стулу. 3) При осмотре состояния и вообще быта крестьян оказалось, что они живут в прекрасных избах, имеют много хлеба, по нескольку лошадей и коров, одеты хорошо и сообразно времени года, одним словом, крестьяне Чулкова находятся в хорошем положении и живут не только достаточно, но и с избытком и 4) Шлиссельбургский уездный предводитель дворянства доставил к следствию сведения, что Чулков вел себя до настоящего времени прилично своему сану, что он хорошо ведет свое хозяйство и о жестоком обращении его с своими крестьянами никогда до сведения его, предводителя, не доходило. Что же касается до любовной будто бы связи Чулкова с какой-то неизвестной женщиной, с которой он прижил ребенка, то это обстоятельство по дознанию следователя не подтвердилось — в имении Чулкова действительно некоторое время проживала иностранка Марья Егорова с отцом своим, но она еще до следствия оттуда выбыла в Санкт-Петербург».

Тем не менее, за суровое обращение с крестьянами, приковывание к стене, что было запрещено законами, вопрос о судьбе свящ. А. Чулкова был передан на рассмотрение предводителя дворянства и депутатов, а также был поставлен вопрос о назначении опеки над имением (ЦГИА СПб. Ф. 254. Оп. 1. Д. 16314. Л. 123–124 об.; Ф. 536. Оп. 4. Д. 970. Л. 1–3). В свою очередь сам иерей А. Чулков подал жалобу на имя министра внутренних дел о неправильных действиях должностных лиц во время ведения следствия (ЦГИА СПб. Ф. 254. Оп. 1. Д. 16314. Л. 126–127 об.). После разбора действий свящ. Чулкова депутатами местного собрания (ЦГИА СПб. Ф. 536. Оп. 4. Д. 970. Л. 4–5 об.) и рапорта шлиссельбургского уездного предводителя дворянства и земского исправника о том, что «священник Чулков жестоко обращается с своими крестьянами и наказывает их почти ежедневно сверх меры, о чем исправник лично удостоверился из-под руки» (ЦГИА СПб. Ф. 536. Оп. 4. Д. 970. Л. 12), петербургский военный генерал-губернатор сообщал 27 июля 1857 г. в Синод, что священник должен предстать перед судом, поскольку характер его действий чрезмерно жестокий и может дать повод к соблазну для других. «Чулков не только убежден в праве обращаться с своими крестьянами таким жестоким образом, как видно из вышеприведенного отзыва его следователю о держании крестьянина Матвеева прикованным цепью к стулу. Священник этот сделанное распоряжение о производительности расследования об его поступках принял с ожесточением и строптивостью» (ЦГИА СПб. Ф. 254. Оп. 1. Д. 16314. Л. 138–141 об.). В связи с подобными обвинениями свящ. Чулков распоряжением митрополита Новгородского и Санкт-Петербургского Григория от 31 декабря 1858 г. был помещен в Коневский монастырь впредь до окончания дела (ЦГИА СПб. Ф. 254. Оп. 1. Д. 16314. Л. 159).

На основании обращения петербургского военного генерал-губернатора от 4 января 1859 г. на высочайшее имя свящ. Чулков должен был быть доставлен в Коневский монастырь с жандармами, «с тем, чтобы за ним учрежден был там строгий местный надзор». Дополнительно указывалось, что в связи с назначением над его имением опеки «за сим священник Чулков, не имея права проживать в своем имении, прибыл в недавнее время в С.-Петербург, где начал писать анонимные письма, по содержанию своему крайне дерзкие и несовместимые с его священническим саном». По предложению митрополита свящ. А. Чулков был временно направлен в Александро-Невскую лавру с дальнейшей отправкой в Коневский монастырь, «но сегодня митрополит сообщил мне, что Чулков оказывает совершенное упорство исполнить настоящее требование» (ЦГИА СПб. Ф. 254. Оп. 1. Д. 16314. Л. 163–163 об.).

В конечном итоге иерей Чулков был доставлен в Коневский Рождественский монастырь 5 января 1859 г., откуда отправил прошение на имя митрополита Новгородского и Санкт-Петербургского следующего содержания: «Января 4 дня сего 1859 года неизвестно мне, по чьему распоряжению и за что взят я в келии эконома Александроневской лавры С.-Петербургского жандармского дивизиона поручиком Мальшкиным и привезен в Коневский монастырь 5 января пополудни, где мне также

не объявлена причина такового арестования меня. Проходя 45 летнюю мою службу и 70 летнюю жизнь безукоризненно, терпя иногда от наветов и клеветы злых людей, наказанных за то, ныне не имея сил и терпения перенести позор этот без объявления мне вины моей и без сознания моего в ней, я покорнейше прошу сложить с меня сан священника и дворянина и деревню мою предоставляю в вечное владение любезному сыну моему, коллежскому асессору Михаилу Алексеевичу Чулкову. Такому желанию 70-летнего старца, походом утратившего здоровье и уже почти лишившемуся зрения, даруется радость умереть в объятиях сына его честным в первобытном состоянии человеком, а не опозоренным священником и дворянином без объявления ему вины, которая оправдывала бы меру такого позора с отнятием средств к оправданию чести, сана и достоинства...» (ЦГИА СПб. Ф. 254. Оп. 1. Д. 16314. Л. 188 об.–189).

Указом Санкт-Петербургской дворянской опеки от 24 февраля 1859 г. Шлиссельбургская уездная дворянская опека должна была взять имение свящ. А. Чулкова в деревне Алексеевке Шлиссельбургского уезда под опеку (ЦГИА СПб. Ф. 268. Оп. 1. Д. 13143. Л. 1–1 об.). Одновременно с этим проверялось наличие каких-либо земельных владений свящ. А. Чулкова в других уездах, но таковых не оказалось (ЦГИА СПб. Ф. 268. Оп. 1. Д. 13143. Л. 3). При этом в рапорте петербургского военного генерал-губернатора в Правительствующий Сенат от 4 января 1859 г. указывалось, что следствием было установлено, «что 1) в деревне Чулкова произошел пожар, от которого сгорел господский дом и сам помещик, как частным образом известно, едва успел спастись, в поджоге этом помещиком сильно подозревается крестьянин его Егор Богданов, 2) что по окончании помянутого исследования Чулков стал вообще жестоко обращаться со своими крестьянами, наказывая их сверх меры, в чем шлиссельбургский земский исправник лично удостоверился» (ЦГИА СПб. Ф. 254. Оп. 1. Д. 16314. Л. 168–168 об.).

Из материалов следственного дела, представленного гражданским губернатором петербургскому военному генерал-губернатору 13 марта 1859 г., следует: «Шлиссельбургский помещик, заштатный священник Чулков, помещенный впредь до окончания дела о нем в Коневский монастырь Выборгской губернии 70 лет от роду, вдов, имеет сына 37 лет, состоял прежде на службе при церкви Главного штаба и в разное время был награжден скуфьей, камилавкой, орденом Св. Анны 3-й ст. и тремя денежными высочайшими наградами. 20 лет тому назад он приобрел покупкой с публичных торгов населенное имение помещика Антонова, дер. Алексеевку, находящееся за селом Путиловым, между деревнями Валовщиной, Замощьем, Каменкой и Александровкой. При этой деревне в настоящее время состоят 16 человек, а именно: крестьянин Евдоким Степанов, 38 лет, его жена Елена Андреева, 36 лет, сын их Макар Евдокимов, малолетний, Егор Иванов, 44 лет, жена его Екатерина Потапова, 37 лет, Фома Иванов, 35 лет, Иван Иванов, 26 лет, Родион Федоров Шаров, 39 лет, Егор Богданов, 27 лет (находится в бегах), жена его Ульяна Иванова, 37 лет, Иван Иванов, 26 лет, вдова Анна Иванова, 38 лет, девушки Пелагея Федорова, 30 лет, Елена Иванова, 27 лет, крестьянка Марья Иванова, 21 года, крестьянка Степанида Никифорова, 80 лет и муж ее Федор Иванов, находится в бегах лет 20-ть. Кроме того, Чулковым в 1856 году сдан в рекруты крестьянин Андрей Матвеев. По справке в делах земского суда оказалось, что о священнике Чулкове были в производстве следующие дела: 1) в 1841 г. о выстреле, произведенном с целью убить его, в чем падало подозрение на Кузьму Степанова, который в том не сознался, 2) по жалобе в 1842 г. крепостной девки Матрены Петровой о незаконной с нею связи ее владельца, в чем Чулков по решению Палаты уголовного суда и Святейшего Синода виновным не признан, 3) по жалобе самого Чулкова на действия земской полиции по объявлению умершего шлиссельбургского мещанина Карпа Изотова, оставленной губернским правлением без уважения, 4) в 1855 г. о причинении Чулковым побоев крестьянину Родиону Шарову, 5) о рождении крестьянкой Еленой Ивановой незаконнорожденного младенца женского пола, который остался до сего времени неокрещенным, 6) о сгоревших 27 июня 1857 г. двух домах помещика Чулкова и крестьянина Степанова, о погибших при том малолетних, двух

дочерях его и о побеге подозреваемого в поджоге дома Чулкова крестьянина Егора Богданова. В 1857 г. в конце февраля месяца чиновником особых при мне поручений Немчиновым производилось следствие о жестоком обращении Чулкова с крестьянами. При рассмотрении этого следствия предводители и депутаты постановлением 18 и 23 мая 1857 г. определили: просить губернского предводителя дворянства ходатайствовать перед правительством о преследовании Чулкова за противозаконный поступок с крестьянином Матвеевым уголовным порядком, а между тем поручить уездному предводителю иметь неослабное наблюдение за обращением Чулкова с крестьянами. Вследствие вновь полученных донесений о жестоком обращении священника Чулкова и о чрезмерном наказании им крестьян, в конце минувшего 1858 года над ним вновь назначено следствие. При осмотре следователями крестьянского быта помещика Чулкова оказалось, что при деревне Алексеевке состоит 125 десятин земли, из коей половина в пользовании крестьян, составляющих пять тягол. На каждое тягло имеется достаточное количество лошадей и рогатого скота и высевается ржи 1 ½ четвертей, овса пять кулей, сена накашивают до 10 возов, остальное пропитание и уплату казенных податей крестьяне добывают в зимнее время вывозкой плиты. Крестьянские избы с надворными строениями в исправности, один только крестьянин Евдоким Степанов не отстроился после пожара и живет в избе беглого Егора Богданова. Домашней утвари крестьяне имеют достаточно и вообще, они не в бедном состоянии, но на вид крайне изнурены, преимущественно женщины, и вообще убиты духом.

Крестьяне деревни Алексеевки, опрошенные порознь, показали, что их избы построены из купленного ими самими леса без всякой помощи со стороны Чулкова, который из лесу на собственные их постройки не дает вырубить ни одной жердины. В летнее время помещик выгоняет их ежедневно на свои полевые работы, так что они едва успевают запахивать собственные поля свои, на что и причтется дней 18 в лето. Господского сена накашивают они 11 стогов, по сту и более пудов каждый, свой же сенокос исправляют уже в то время, когда падает с деревьев лист, или когда помещик заметит приближение дождя и вообще неудобной для покоса погоды. Зимой каждое тягло должно вырубить и вывезти на кружало по десяти сажень длинных дров, весной собирать и свозить в кучи оставшиеся от этих дров сучья. Лошади крестьянские куплены Чулковым, но они преимущественно употреблялись на его же работы, сбруи Чулков не покупал, телеги в деревне всего три, плотничный и столярный инструмент хранится у Чулкова и употребляется на его же поделки. Вообще по удостоверению крестьян безбедным своим существованием они единственно обязаны вольной возке плиты, за которую получают значительную плату от Путиловских подрядчиков.

В домашнем быту за всякую малейшую неосторожность Чулков жестоко их наказывает палкой, кулаками и розгами. Крестьянина Евдокима Степанова за то, что принес для грибов корзину, а не решето, сек розгами с час времени. Елену Андрееву бил неоднократно очень жестоко и без всякой вины, за косы и пинками ног, а однажды, имея в руках табакерку, выбил во рту у ней много коренных зубов, знаки от сих побоев остались у ней и до сего времени, в чем следователи лично удостоверились. Егору Иванову во время побоев выбил изо рта три зуба, в чем следователи лично удостоверились. Екатерину Потапову за то, что коровы разрыли сено на господском скотном дворе, беременную бил кулаками и палками до того, что она слегла и родила 18 сентября 1847 г. мертвого младенца мужеска пола. Родиона Шарова Чулков однажды ударил в сердцах по спине обухом топора так сильно, что у него и теперь еще болит спина, особенно к ненастной погоде. Марию Иванову за поздний приход из церкви запирал зимой в холодную баню и никогда не отпускал гостить к матери ее, крестьянке г. Барщева, деревни Новой, Анне Андреевой. У Анны Ивановой за то, что не дала проживавшей у Чулкова немке холста на рубаху, отнял все движимое имущество и в декабре 1858 г. отобрал двухлетнего бычка. Ульяну Иванову Чулков жестоко бил в продолжении двух недель, выпытывая от нее о том, где находится ее муж, Егор Богданов. Елену Иванову бил очень часто и очень жестоко. Крестьянина Матвея Андреева, сданного в 1840 г. в рекруты, запрыгал в соху и пахал землю за то, что лошадь его

от барских работ была заморена. Степанида Никифорова показала, что муж ее Федор Иванов бежал 20 лет тому назад и пропал без вести. Но особенно жестоко поступил священник Чулков с крестьянами Андреем Матвеевым и Егором Богдановым, которые после побегов были возвращены ему земской полицией.

Крестьянин Андрей Матвеев, 21 года, вел жизнь нетрезвую, делал покражи и вообще был поведения дурного, побегу он делал неоднократно. По присылке его приставом 1 стана в деревню Чулков наказал его розгами, как показывают крестьяне, 400 ударами, потом, чтобы сделать ему невозможным побег, приказал кузнецу, государственному крестьянину Матвею Иванову сковать железный с четырьмя гвоздями ошейник, надел его с цепью на Матвеева, приковывая цепь днем к небольшому березовому обрубку, а на ночь прикрепляя цепь к стене. В таком положении Матвеев находился три недели и потом, 14 декабря 1856 г. сдан в рекруты. По приводе ж из бегов крестьянина Егора Богданова на другой день Михайлова дня 1856 г. (9 ноября) Чулков приказал своим крестьянам наказать его розгами. Наказание производилось в собственной его избе, для чего Богданова привязали веревками к скамье и все крестьяне по очереди секли его сначала хлыстами из лозы, а потом розгами, причем и сам Чулков, подходя к скамье, бил его палкой, а также и крестьян, ежели они старались легче наносить удары Егору. Наказание было начато утром и с большей расстановкой продолжалось до позднего обеда, отчего на спине его тело было избито до костей и кровь лилась как из зарезанной скотины и был Богданов в бесчувственном состоянии. В числе наказывавших находился и Андрей Матвеев с цепью на шее. Когда Богданов пришел в чувство, то по приказанию Чулкова староста Евдоким Степанов надел ему на ногу колодку, на шею железный ошейник, цепь же, прикованная к обрубку, осталась на Андрее Матвееве. Ошейник этот был снимаем с Богданова, когда он от болезни был при смерти, а как только он начал поправляться, то Чулков опять надел на него ошейник и колодку и не снимал их месяца полтора. Поправившись к Крещению 1857 г., Богданов в ошейнике исправлял домашние работы, а к Масляной неделе занимался вместе с другими крестьянами Чулкова возкой плиты для Путиловских подрядчиков и жил в деревне Савиновке, сначала в избе своей матери, Екатерины Андреевой, а потом у крестьянки Хавроньи Яковлевой. О том, что наказание Богданова было действительно произведено так жестоко, как выше объяснено, показали жена Богданова, Ульяна Иванова, староста Евдоким Степанов, Родион Шаров и все прочие крестьяне Чулкова, бывшие свидетелями наказания. Болезненное состояние Егора Богданова видели крестьяне деревни Старой Мельницы помещика Василевского и деревни Савиновой г. Смирновых.

Крестьянин Яков Иванов, 33 лет под присягой показал, что, проходя зимой 1856/57 года по обязанности коновала по деревням, он зашел в деревню Алексеевку к крестьянину Егору Иванову и узнавши от него, что Егор Богданов болен, заходил к нему и видел его лежащим на соломе, на боку, в одной рубашке без штанов, на голой ноге надета была деревянная колодка, а на шее кольцо с тупыми спицами. Рубашка на Богданове была вся от крови черная, поднявши ее, он увидел спину Богданова, от шеи до пяток избитою в клочки, во многих местах она гноилась, шла кровь. На вопрос Якова Иванова «как ты стерпел это наказание», Богданов отвечал, что он и не крикнул, когда же свесил при наказании голову, то Чулков поднял ее палкой и увидавши, что он, Богданов, еще глядит, закричал мужикам: «валяйте, у него еще глаза светлые». В другой раз, когда случилось Якову Иванову бывать в деревне Алексеевке, он видал баб и крестьян Чулкова с подбитыми лицами, а Андрея Матвеева, сданного в солдаты, видал лежащего на печи с цепью на шее, другой конец которой был прикован к толстому деревянному стулу, стоявшему на полу.

Крестьянка Хавронья Яковлева под присягой показала, что в 1857 году перед Масляной неделей крестьянин Егор Богданов во время возки плиты для Путиловского мастерского Ульянова квартировал в ее доме. Он жаловался на нездоровье и когда она спросила, что у него, он говорил, что помещик Чулков больно побил его и болит спина и поджилки на ногах, так что ходить не может, а потому она просила его

показать ей спину, и, поднявши рубаху, увидела, что спина Богданова, начиная от шеи, вся в ранах, загноившись. При этом Богданов часто кашлял и харкал кровью, и сказал ей, что на возку плиты прогнал его Чулков, без чего он большой никак бы не поехал, и будто бы Чулков запретил ему, кроме хлеба и воды, ничего не есть. И действительно, она, Хавронья Яковлева, видела, что во все время квартирования Богданова у ней, он ничего, кроме хлеба, воды и кислой капусты, не ел, так что она иногда из жалости давала ему молока.

Крестьяне Степан Родионов и Иван Кузьмин под присягою показали, что они, замечая во время возки плиты, что Егор Богданов постоянно сидел на возу и был лицом как бы больной, спрашивали у него тому причину, на что Богданов объяснил, что от наказания его помещиком Чулковым у него раны под коленками на ногах, так что он с трудом может ходить. Мать Егора Богданова, Екатерина Андреева, 54 лет, крестьянка г. Смирновых, деревни Савиновой показала, что сын ее принадлежит помещику Чулкову и жил в деревне Алексеевке, до покупки которой Чулковым она его часто навещала, при Чулкове пускали ее к сыну реже, а наконец и совсем запретили ходить в Алексеевку, почему она, хотя и слышала о причиненном Чулковым наказании ее сыну, но видеть него не могла до приезда его в деревню Савинову в 1857 году перед Масленицей. Чулковым запрещено ему было жить у матери и он стал на квартиру к Хавронье Яковлевой, но однако она, мать, виделась с ним и, найдя его больным, осматривала у него избитое тело и видела всю спину, от шеи до пяток в гнойных ранах, причем Богданов был слаб и с трудом мог ходить.

При следствии крестьяне Чулкова представили: а) железный разгибающийся ошейник с четырьмя тупыми спицами, по два вершка каждая, весом 2 фунта 6 золотников, б) деревянную колодку с круглым прорезом в середине, в) железную цепь длиной 12 четвертей и весом 3  $\frac{1}{4}$  фунта и д) две палки, черного дерева и березовую с железным наконечником и при том объяснили, что в этом самом ошейнике, колодке и цепи содержались крестьяне Матвеев и Богданов, а палками Чулков бил крестьян.

Священник Чулков, когда ему были предъявлены взятые к следствию орудия и вычитаны показания крестьян, письменно отозвался, что предъявленные вещи принадлежат ему, кольцо сделано года три тому назад по его заказу для надевания на шею крестьянину в случае важных проступков, но так как проступков этих не было, то кольцо оставалось без употребления, а цепь с деревянным обрубок и колодка были надеваемы только на Андрея Матвеева, на Егора Богданова была надета на ногу колодка в течение двух дней. Палки употреблялись одна для корчевания земли, а другая как костыль, но ими он никогда крестьян своих не бил. Богданова он за побег наказывал розгами и наказал достаточно, но не до бесчувственности и не до обнажения костей и наказание продолжалось не более получаса времени. Во всех прочих обвинениях Чулков также не сознался и объявил, что не в состоянии отправиться из Коневского монастыря для очных ставок с крестьянами по причине преклонных лет и болезни, прося при священническом увещании предъявить крестьянам его ответы с тем, что если по ходу следствия встретится надобность спросить кого-либо из свидетелей под присягой, то таковых к означенному вопросу он допускает.

Крестьяне Чулкова остались при прежних своих показаниях, данных ими 23 января 1859 г., добавив, что у крестьянской их девки Елены Ивановой незаконнорожденная дочь двух лет остается не окрещенной по настоянию Чулкова окрестить ее в лютеранство, вопреки желания матери и несогласия местного пастора.

При медицинском освидетельствовании крестьян Егора Иванова, Родиона Федорова и крестьянской жены Елены Андреевой оказалось: у Егора Иванова в левую челюсти нет трех, а в правой четырех зубов, болевых признаков на теле Федорова не замечено, а у Елены Андреевой на левой щеке против нижней челюсти оказался небольшой шрам и во рту в той же челюсти нет коренных зубов.

Местные священники села Путилова поведение Чулкова одобрили, а об образе управления его крестьянами своими отозвались незнанием. Такого же рода отзыв дал и ближайший помещик Арцыбашев.

Спрошенные по приводе на пред к присяге, 28 человек окольных жителей показали, что в пьяном виде Чулкова они не видели, свидетелями обращения его с своими крестьянами и деланных им наказаний не были, а от них слышали жалобы на жестокость Чулкова, частые его побои, а также будто бы одного из крестьян своих Чулков запрягал в соху и вместо лошади пахал им землю. Шестеро видели крестьян Чулкова с синими пятнами на лицах от побоев. Все спрошенные удостоверяют, что крестьяне Чулкова целое лето работают на помещика и покос свой убирают в сентябре месяце, когда с деревьев падает лист.

Крестьянка Авдотья Петрова под присягой показала, что в 1858 году, проходя мимо дома Чулкова и услышав в саду его необыкновенный крик, она посмотрела в сад и видела священника Чулкова, который бил какую-то женщину, а проходя потом по деревне, от крестьянки Елены Андреевой узнала, что Чулков бил беременную Екатерину, которая вскоре затем выкинула мертвого ребенка. В дополнение к сему местный пастор доставил сведение, что крестьянка Чулкова, Екатерина Потапова 18 сентября 1857 г. родила мертвого младенца, который предан земле 21 числа того же месяца» (ЦГИА СПб. Ф. 254. Оп. 1. Д. 16314. Л. 175–202).

Для проведения следствия приказом генерал-губернатора от 21 марта 1859 г. к свящ. Чулкову в Коневский монастырь был командирован чиновник с уездным стряпчим (ЦГИА СПб. Ф. 254. Оп. 1. Д. 16314. Л. 221–222). Опека над именем свящ. А. Чулкова была передана члену Шлиссельбургской дворянской опеки титулярному советнику Федорову (ЦГИА СПб. Ф. 254. Оп. 1. Д. 16314. Л. 223–223 об.). В свою очередь, в записке, поданной настоятелю Коневского монастыря свящ. Чулковым, открыто указывалось: «нахожу несправедливо и крайне пристрастно возведены на меня Санкт-Петербургским военным генерал-губернатором Игнатьевым обвинения, основанные на ложном донесении министру внутренних дел, и на таком же ложном и даже небывалом предварительном дознании», отмечая, что он обходится с крестьянами крайне кротко и миролюбиво, а само следствие основано на ложных доносах крестьян и земской полиции (ЦГИА СПб. Ф. 254. Оп. 1. Д. 16314. Л. 230–241).

Дело о свящ. Чулкове было закончено в производстве Шлиссельбургского уездного суда 29 марта 1860 г. и представлено на ревизию в Санкт-Петербургскую палату уголовного суда 18 апреля того же года. После решения Палаты 16 мая 1860 г. дело было препровождено петербургскому гражданскому губернатору для представления в Правительствующий Сенат, куда поступило 9 июня 1860 г. 12 марта 1861 г. дело было внесено на рассмотрение Государственного совета (ЦГИА СПб. Ф. 254. Оп. 1. Д. 16314. Л. 257, 259, 264, 267).

Правительствующий Сенат указом № 3937 дал знать Уголовной палате для немедленного исполнения: «1) что управляющий Министерством юстиции при предложении за № 3758 представил в Правительствующий Сенат список с мнения Государственного совета следующего содержания: Государственный совет в департаменте гражданских и духовных дел по рассмотрении определения Правительствующего Сената, 5-го департамента о шлиссельбургском помещике, заштатном священнике Алексее Чулкове (70 лет), признав его по свидетельским показаниям, уликам и другим обстоятельствам дела виновным в жестоких с крестьянами обращении, соединенного с нанесением тяжких, подвергающих жизнь опасности, побоев и истязаний, мнением положил: утвердить по настоящему делу заключение Правительствующего Сената и вследствие сего: священника Алексея Чулкова, лишив всех особенных, лично и по состоянию присвоенных прав и преимуществ, в том числе дворянского достоинства, священнического сана, имеющегося у него ордена Св. Анны 3-й степени и других отличий, сослать на житье в Енисейскую губернию, с воспрещением в продолжении двух с половиной лет всякой отлучки из места, которое будет назначено для его жительства, и в течение девяти лет выезда потом оттуда в другие губернии и области Сибири. Подписал председательствующий Государственного совета, граф Д. Бестужев. На подлинном собственною Его Императорского Величества рукою написано: „Быть посему“. В Петергофе, 4-го июля 1861 г., 2) в вышеозначенном



предложении управляющий Министерством юстиции изъяснил, что прежде исполнения сего мнения Государственного совета следует доставить Чулкова, обретающегося в Коневском монастыре, как отозвалась обер-прокурор Святейшего Синода, к Санкт-Петербургскому епархиальному начальству для снятия с сего подсудимого священнического сана и 3) относительно же населенного имения Чулкова решение Правительствующего Сената заключено оставить таковое в опекуновском управлении» (ЦГИА СПб. Ф. 254. Оп. 1. Д. 16314. Л. 1–3). Священник Чулков должен был быть выслан Выборгским губернатором из Коневского монастыря в Палату уголовного суда для объявления приговора и доставлен в губернское правление для «дальнейшего с ним поступления» (ЦГИА СПб. Ф. 254. Оп. 1. Д. 16314. Л. 4–6 об.).

Несмотря на прекращение сообщения по Ладожскому озеру с Коневским монастырем, по установлении льда на озере священник будет доставлен в столицу в сопровождении вице-ленсмана Виролайна и немдемана Пяйвялайна, где 12 января 1862 г. ему объявят высочайшую волю, а он будет отправлен в тюрьму (ЦГИА СПб. Ф. 254. Оп. 1. Д. 16314. Л. 11–12 об.).

При этом в письме из Министерства юстиции петербургскому военному генерал-губернатору от 12 января 1862 г. указывалось: «Священник Чулков за жестокое обращение с своими крестьянами, по Высочайшему повелению, лишен всех прав состояния с назначением выслать в Енисейскую губернию. Сын священника Чулкова, коллежский ассессор Чулков, скорбя о несчастье своего отца, осмеливается покорнейше просить Вашу светлость об исходатайствовании вместо высылки его в Енисейскую губернию поместить в один из монастырей, где бы он мог последние дни своей жизни провести в молитве. Божие провидение взыскало уже священника Чулкова: он лишился зрения и достиг 75 лет. При столь глубокой старости и слепоте отправление его в отдаленный край не только затруднительно, но и послужило бы для него жестоким наказанием, превышающим меру физических и нравственных сил» (ЦГИА СПб. Ф. 254. Оп. 1. Д. 16314. Л. 279–279 об.).

Отношение было передано в Синод, который 14 декабря 1862 г. в ответе петербургскому военному генерал-губернатору указывал: «Чулков во время пребывания в монастыре никогда не посещал церкви, уклонялся от исполнения христианских обрядов и обнаруживал строптивый и беспокойный нрав, Святейший Синод не считает возможным принять Чулкова, не имеющего священнического призвания к монашеству, в какой бы то ни было монастырь, так как помещение в монастыри преступников, могущих нарушать мир и спокойствие монашествующей братии и производить соблазн противоречило бы их назначению» (ЦГИА СПб. Ф. 254. Оп. 1. Д. 16314. Л. 291–292).

Священник Чулков оставался в тюрьме, откуда из-за «ломотной лихорадки» 17 января 1862 г. он был направлен в больницу Тюремного замка (ЦГИА СПб. Ф. 254. Оп. 1. Д. 16314. Л. 13–15). На 22 или 24 января 1862 г. уже было назначено лишение Алексея Чулкова священнического сана, однако решением петербургского военного генерал-губернатора графа А. А. Суворова-Рымникского, князя Итальянского, от 23 января 1862 г. процесс высылки свящ. Чулкова в Енисейскую губернию был приостановлен «впредь до особого распоряжения» (ЦГИА СПб. Ф. 254. Оп. 1. Д. 16314. Л. 18).

Из свидетельства Санкт-Петербургского физиката от 9 марта 1862 г. следовало, что содержащийся в тюремном лазарете свящ. Алексей Чулков, «около 73 лет от роду, телосложения крепкого, найден в настоящее время во всем здоровым и довольно бодрым, исключая только того, что он на оба глаза слеп по причине развившихся внутренних бельмах на обоих глазах», почему он мог быть доставлен в консисторию, но с экипажем и провожатым (ЦГИА СПб. Ф. 254. Оп. 1. Д. 16314. Л. 22–22 об.). По снятии сана в консистории 20 апреля 1862 г. Чулкову было объявлено, что он «не имеет от сего времени права именоваться священником, употреблять одежды, присвоенной духовным лицам, священнодействовать и преподавать священническое благословение, грамоты диаконскую и священническую, но Чулков от дачи вышеозначенной подписки, считая себя несправедливо обвиненным, отказался, объяснив при этом, что грамоты

его находятся при сыне, коллежском ассессоре Михаиле Алексеее Чулкове, состоящем на службе в канцелярии петербургского военного генерал-губернатора», после чего обвиняемый был препровожден в тюрьму (ЦГИА СПб. Ф. 254. Оп. 1. Д. 16314. Л. 28–28 об.).

Из статейного списка о ссылаемом на житье из Пересыльской тюрьмы Алексее Чулкове от 15 января 1863 г. следует: «Алексей Чулков, бывший заштатный священник, 72 года, православного вероисповедания. Рост 2 аршина, 4 вершка, волосы седые, бакенбарды по два, брови седые, глаза серые, нос и уши уширенные, многих зубов нет, подбородок круглый, лицо чистое. Особые приметы: дурно видит. Вдов. Распоряжение об отправке сделано в Тобольский приказ» (ЦГИА СПб. Ф. 254. Оп. 1. Д. 16314. Л. 52–53). Осужденного предполагалось направить по Николаевской железной дороге в вагоне 3-го класса с выдачей ему кормовых денег по 15 коп. серебром в сутки, от Петербурга до Москвы должен был быть снабжен на двое суток пищей натурой (ЦГИА СПб. Ф. 254. Оп. 1. Д. 16314. Л. 57 об., 61 об.).

4 февраля 1866 г. петербургским военным генерал-губернатором графом А. А. Суворовым-Рымникским, князем Италийским, было сделано распоряжение о дальнейшей приостановке высылки Чулкова, «который содержится в здешней тюрьме, находится в глубокой старости, болезненном положении и лишен зрения» (ЦГИА СПб. Ф. 254. Оп. 1. Д. 16314. Л. 64). Петербургским физикатом было дано заключение о невозможности высылки Чулкова в Енисейскую губернию по состоянию здоровья (ЦГИА СПб. Ф. 254. Оп. 1. Д. 16314. Л. 69 об.). По заключению старшего врача больницы смотрителю Тюремного замка от 25 сентября 1866 г., «Чулкову 76 лет от роду, в течение 5-летнего заключения он несоразмерно времени постарел, сделался слабым и дряхлым, вследствие легкого апоплексического удара у Чулкова ослабли конечности правой стороны, Чулков совершенно слеп и страдает периодически от астматических припадков, в которых теряет сознание. По наименовании этих факторов представляю Вашему превосходительству решение вопроса, по собственному своему убеждению я вполне уверен, что подобного человека подвергнуть путешествию в осеннее время и в отдаленную губернию не следует» (ЦГИА СПб. Ф. 254. Оп. 1. Д. 16314. Л. 76). Вследствие нажима со стороны губернского правления 25 января 1866 г. и губернского прокурора от 3 октября 1866 г., желавших о скорейшего окончания дела (ЦГИА СПб. Ф. 254. Оп. 1. Д. 16314. Л. 80, 315), 11 октября того же года бывший священник был сдан для отправления по назначению этапным порядком. Доехав до Москвы, Чулков занемог, был помещен в больницу Пересыльного замка, где и умер 6 марта 1867 г. (ЦГИА СПб. Ф. 254. Оп. 1. Д. 16314. Л. 83, 94).

Весьма характерно, что на защиту шлиссельбургского помещика не встали ни представители сословия, в котором он родился и к которому принадлежал в силу сана, ни того сословия, в которое он попал, но в котором недостаточно инкорпорировался. Многолетнее дело бывшего священника А. Е. Чулкова было весьма показательным и далеко не единственным осуждением «николаевского» помещика за злоупотребление властью, ознаменовавшее новую эпоху великих реформ Александра II.

## Источники и литература

### Источники

1. РГИА – Российский государственный исторический архив (Санкт-Петербург). Ф. 796. Оп. 97. Д. 1208; Оп. 102. Д. 220; Оп. 106. Д. 918; Оп. 107. Д. 948; Оп. 109. Д. 136; Оп. 123. Д. 797; Ф. 806. Оп. 17. Д. 724.

2. ЦГИА СПб – Центральный государственный исторический архив Санкт-Петербурга (Санкт-Петербург). Ф. 19. Оп. 3. Д. 632, Д. 633; Оп. 4. Д. 515; Оп. 8. Д. 559; Оп. 12. Д. 507; Оп. 15.

Д. 525; Оп. 34. Д. 210; Ф. 253. Оп. 3. Д. 44, Д. 46; Ф. 254. Оп. 1. Д. 16314; Ф. 268. Оп. 1. Д. 13143; Ф. 536. Оп. 4. Д. 970; Оп. 6. Д. 391; Ф. 1804. Оп. 1. Д. 6.

## Литература

3. Бовкало — Личный сайт А. А. Бовкало. URL: [http:// http://www.petergen.com/bovkalokl/spburggpglsh.html](http://http://www.petergen.com/bovkalokl/spburggpglsh.html) (дата обращения: 03.06.2022).

4. Измайловский собор — Сайт Собора Святой Живоначальной Троицы Лейб-гвардии Измайловского полка. URL: <http://www.izmsobor.ru/ru/home/istoriya-sobora> (дата обращения: 03.06.2022).

5. Куторга — Геогностическая карта Санкт-Петербургской губернии / Сост. проф. С. [С.] Куторги. СПб.: тип. штаба Военно-учебных заведений, 1852. 1 л.: цв.: доп. карта, текст (23 с.).

6. Маньков — *Маньков С. А.* Придворная карьера протоиерея Гавриила Одоевского (1786–1867) // Христианское чтение. 2021. № 3. С. 386–400.

7. Шуберт — Топографическая карта Санкт-Петербургской губернии / Сост. со съемки ген.-лейт. [Ф. Ф.] Шуберта и гравир. при Воен.-топогр. депо. СПб., 1834.

*А. С. Харчевников*

**«Я виноват в том, что поторопился сделать совершенное»:  
архитектор А. П. Аплаксин и строительство церкви  
Успения Божией Матери  
на Волковском кладбище Санкт-Петербурга**

УДК 271.2-523-9(470.23-25)  
DOI 10.47132/1814-5574\_2022\_3\_36  
EDN СКСJCQ



*Аннотация:* 2022 год является юбилейным для Санкт-Петербургской епархии, так как в этом году исполняется 280 лет со дня ее основания. Одна из крупнейших епархий в начале XX столетия насчитывала 790 церквей и 1638 часовен и молитвенных домов, а в самом Петрограде (включая ближайшие пригороды, которые ныне входят в черту города) к 1915 г. размещалось 495 церквей. Жизнь епархии складывалась не только из деятельных забот правящего архиерея, Епархиального управления, священнослужителей, но и из трудов и попечений домов Божиих — храмов и тех благочестивых людей, которые молились в них. На протяжении почти 300-летней истории в епархии строились и открывались новые храмы, некоторые из них в советские годы были закрыты и переданы для других целей, а некоторые и вовсе были снесены и уничтожены. Статья посвящена церкви Успения Пресвятой Богородицы, возведенной на Волковском православном кладбище в начале XX столетия. Задуманная еще в 1901 г. небольшая, но изящная по своей форме церковь была возведена лишь к 1911 г. и освящена через семь лет. На основании архивных материалов автор пытается восстановить череду событий столь длительного строительства и освящения Успенского храма. В статье приводятся также уникальные факты биографии епархиального архитектора А. П. Аплаксина, который помимо упомянутой церкви спроектировал и другие церковные сооружения Северной столицы. Реконструируя историю одного петербургского храма, простоявшего менее 20 лет, автор надеется, что Успенская церковь навсегда останется в летописи Санкт-Петербургской епархии.

*Ключевые слова:* история XX века, Петроград, Санкт-Петербургская епархия, церковь Успения Пресвятой Богородицы, Волковское кладбище, епархиальный архитектор, А. П. Аплаксин.

*Об авторе:* **Алексей Сергеевич Харчевников**

Магистр педагогики, аспирант Санкт-Петербургской духовной академии.

E-mail: has2298@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8180-0426>

*Для цитирования:* Харчевников А. С. «Я виноват в том, что поторопился сделать совершенное»: архитектор А. П. Аплаксин и строительство церкви Успения Божией Матери на Волковском кладбище Санкт-Петербурга // Христианское чтение. 2022. № 3. С. 36–47.

# KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal  
Saint Petersburg Theological Academy  
Russian Orthodox Church

No. 3

2022

---

*Alexey S. Kharchevnikov*

## **“I am to blame for rushing to do the perfect thing”: Architect A.P. Aplaksin and the Construction of the Church of the Dormition of the Mother of God at the Volkovsky Cemetery in St. Petersburg**

UDK 271.2-523-9(470.23-25)  
DOI 10.47132/1814-5574\_2022\_3\_36  
EDN CKCJQC



*Abstract:* 2022 is an anniversary year for the St. Petersburg Diocese, as this year marks the 280<sup>th</sup> anniversary of its foundation. One of the largest dioceses at the beginning of the 20<sup>th</sup> century, it numbered 790 churches and 1,638 chapels and prayer houses. In Petrograd itself (including the nearest suburbs, which are now part of the city) there were 495 churches by 1915. Of course, the life of the diocese consisted not only of the active concerns of the ruling bishop, the diocesan administration, the clergy, but also of the works and care of the houses of God – temples and those pious people who prayed in them. Throughout the 300 year history, new churches were built and opened in the diocese, some of which, during the sad Soviet years for the Church, were closed and transferred for other purposes, and some were demolished and destroyed altogether. Noting this or that event, I am eager to describe the previously unknown materials both about the churches of the St. Petersburg Diocese and about the people who took an active part in the church life of the city on the Neva. The article tells about the Church of the Dormition of the Blessed Virgin Mary, erected at the Volkovsky Orthodox cemetery at the beginning of the 20<sup>th</sup> century. Planned back in 1901, a small but elegant church in its form, it was erected only in 1911 and consecrated seven years later. Based on the archival materials, the author tries to reconstruct the sequence of events of such a long construction and consecration of the Dormition Church. The article also provides unique facts of the biography of the diocesan architect A. P. Aplaksin, who, in addition to the mentioned church, also designed other church buildings of the northern capital. Reconstructing the history of one St. Petersburg church that has lived for less than 20 years, the author of the article hopes that the Dormition Church will remain in the annals of the St. Petersburg Diocese forever.

*Keywords:* history of the 20<sup>th</sup> century, Petrograd, St. Petersburg Diocese, Church of the Dormition of the Blessed Virgin Mary, Volkovskoe cemetery, A. P. Aplaksin.

*About the author:* **Alexey Sergeevich Kharchevnikov**

Master of Pedagogy, postgraduate student at St. Petersburg Theological Academy.

E-mail: has2298@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8180-0426>

*For citation:* Kharchevnikov A.S. “I am to blame for rushing to do the perfect thing”: Architect A. P. Aplaksin and the Construction of the Church of the Dormition of the Mother of God at the Volkovsky Cemetery in St. Petersburg. *Khristianskoye Chteniye*, 2022, no. 3, pp. 36–47.

Волковское православное кладбище было устроено и открыто при правлении Елизаветы Петровны по сенатскому указу от 11 мая 1756 г., в то же самое время, когда были открыты Иоанно-Богословское и Смоленское кладбища, и располагалось во 2-м участке Александро-Невской части Петербурга, в конце Расстанной улицы. Непосредственно захоронения на кладбище начались в конце лета того же года.

Хотя в Сенатском указе значилось о немедленном открытии часовни на кладбище, Синод отложил исполнение данного предписания, пожелав, чтобы через некоторое время был построен храм.

К 1759 г. деревянный храм был сооружен и 3 декабря освящен в честь Спаса Нерукотворного образа. Ко времени освящения церкви в нее были определены священник, дьячок и пономарь [Вишняков, 1885, 2]. Церковь была очень холодная и фактически не приспособленная для служения в зимнее время, поэтому священно- и церковнослужителям приходилось совершать Божественную литургию и другие требы одетыми «в овчинных шубах и валеных сапогах, согревая руки в муфте, или над жаровнею» [Вишняков, 1885, 2]. В связи с этим, конечно, требовалось построить еще один храм.

К октябрю 1777 г. была возведена деревянная теплая церковь, которую освятили в память Обновления храма Воскресения Христова в Иерусалиме. К сожалению, в самом начале 1782 г. церковь сгорела, а на ее месте был построен каменный храм. 13 сентября 1785 г. кладбищенскую церковь освятил митр. Гавриил (Петров), не изменяя предыдущего посвящения церкви в честь обновления Иерусалимского храма. Через восемь лет после освящения, в марте 1793 г., в главной церкви кладбища был устроен и освящен придел в честь Архистратига Гавриила. Несложно предположить, что придел этот назван в честь небесного покровителя митр. Гавриила, чтобы тем самым порадовать преосвященного владыку, однако в официальном прошении настоятеля храма Консистории на освящение придела говорилось: «Освятить означенный придел в такое именование, какого нет в Петербурге и к которому народ особое усердие имеет» [Вишняков, 1885, 8]. Уже к этому времени первая Спасская церковь была снесена, и в 1795 г. выстроена новая, которую также освятил митр. Гавриил.

В начале XIX в. число погребений на кладбище доходило до 5000 человек, тем самым отпеваний усопших совершалось иногда до 20 в день [Историко-статистические сведения, 1885, 49]. Люди не могли порой вместиться в сравнительно небольшой Воскресенский храм для прощания с усопшим, поэтому настоятель свящ. Николай Воцкий в 1809 г. обратился к митр. Амвросию (Подобедову) с просьбой «дозволить постройку каменного храма с двумя приделами, разрешить сбор, на это дело, добродетельных подаяний» [Историко-статистические сведения, 1885, 60]. Дело о постройке нового храма вместе с чертежом и планом, разработанными В. И. Беретти, было одобрено императором Александром I 26 мая 1810 г. Однако «добродетельных» жертвователей оказалось довольно мало. Лишь в 1837 г. митрополитом Новгородским, Санкт-Петербургским, Эстляндским и Финляндским Серафимом (Глаголевским) была совершена закладка нового трехпрестольного храма, проект которого переработал Ф. И. Руска, значительно уменьшив стоимость сооружения. К осени 1842 г. работы были завершены, и 15 ноября великое освящение главного храма Волковского кладбища совершил бывший экзарх Грузии, находившийся на покое в Александро-Невской лавре, — митр. Иона (Васильевский) в сослужении еп. Венедикта (Григоровича), причта храма и духовенства епархии [Аладьин, 1847, 25].

К моменту постройки большого собора старая Спасская церковь стала совсем ветхой, поэтому на ее месте стараниями первого старосты Волковских церквей П. И. Пономарева был возведен новый храм, который планировалось посвятить Успению Божией Матери. 26 августа 1852 г. храм был достроен и освящен митр. Никанором (Клементьевским), но не в честь Успения Божией Матери, а в честь Всех святых, «чтобы Ангелы всех усопших призываемы были на месте их погребения» [Добронравин, 1853, 4], как отметил в своей проповеди в день освящения иерей Константин Добронравин (будущий епископ Псковский и Порховский Ермоген [Галкин, 2008,

653–654]). Так как в этой церкви была устроена усыпальница родных и близких старосты Пономарева, то церковь часто именовалась «Пономаревская».

В 1885 г. на Волковском кладбище стали воздвигать новый храм. На этот раз с просьбой о постройке новой церкви на месте погребения своего супруга к митр. Исидору (Никольскому) обратилась вдова купца первой гильдии И. М. Крюкова Параскева Михайловна вместе с сыновьями. Церковь в честь небесного покровителя Иова Михайловича – св. прав. Иова Многострадального – была построена и освящена митрополитом 28 октября 1887 г. (См.: (РГИА. Ф. 796. Оп. 166. Д. 1170. С. 1–6; Ф. 1293. Оп. 118. Д. 97. С. 1–8)).

Таким образом, к началу XX столетия на Волковском кладбище существовало четыре полноценных храма, в которых поочередно совершались богослужения.

Количество священно- и церковнослужителей с момента открытия кладбища постоянно увеличивалось, и к 1902 г. в клировой ведомости значилось, помимо настоятеля, еще 5 священников, 5 диаконов<sup>1</sup>, 4 псаломщика и просфорня (ЦГИА СПб. Ф. 879. Оп. 1. Д. 96. Л. 1–3).

Первые годы XX столетия ознаменованы новыми планами по постройке еще одной церкви на территории Волковского кладбища.

26 декабря 1898 г. умерла Анна Колобова, сестра потомственной почетной гражданки Т. В. Колобовой. Сама Татьяна Васильевна являлась вдовой табачного фабриканта П. В. Колобова. Купеческое семейство Колобовых известно с конца XVIII в., к середине XIX в. они входили в купеческую элиту столицы и в 1864 г. были возведены в сословие потомственных почетных граждан (РГИА. Ф. 1343. Оп. 39. Д. 2225).

26 апреля 1901 г. Татьяна Васильевна обратилась в Хозяйственное управление при Святейшем Правительствующем Синоде с заявлением, в котором указала, что ее покойная сестра желала построить на Волковском кладбище, где были похоронены многие ее родственники, православный храм «с погребальными под ним склепами, куда и перенести прах ее родителей, братьев, сестер и других близких родных» (РГИА. Ф. 799. Оп. 25. Д. 940. Л. 10). Татьяна Васильевна решила исполнить волю почившей, присмотрев место для будущей церкви при въезде на Волковское кладбище с правой стороны, где имелась свободная площадка. Причт Волковских церквей возражений не имел, поэтому Т. В. Колобова сразу же анонсировала расходы, которые она готова понести: «83500 руб., 4% государственной рентой, с июньскими сего года купонами, в том числе 56500 руб. на постройку храма (каменного), 10000 руб. на покупку земли, 14000 руб. на содержание храма и 3000 руб. архитектору Шиллинг за наблюдением по постройке храма» (РГИА. Ф. 796. Оп. 182. Д. 1572. Л. 1). При этом Т. В. Колобова заявила, что означенный капитал должен храниться в Хозяйственном управлении при Святейшем Синоде для приращения его процентами до тех пор, пока он не возрастет до требующийся по смете суммы, в которую должны были включить, помимо самих трат на строительство, еще покупку церковной утвари и компенсацию за работу архитектора по наблюдению за строительством храма. Церковь, по представлениям строительницы, должна была быть каменной с центральным и с двумя дополнительными приделами и посвящена Успению Пресвятой Богородицы (РГИА. Ф. 796. Оп. 182. Д. 1572. Л. 1).

Заявление Т. В. Колобовой было рассмотрено как Хозяйственным управлением, так и митрополитом Санкт-Петербургским Антонием (Вадковским). 6 мая митр. Антоний просил Святейший Синод утвердить данное заявление Татьяны Васильевны на постройку церкви. 16 мая, после заседания Синода, была вынесена резолюция, в которой члены Синода просили синодального обер-прокурора, после рассмотрения Техническо-строительным комитетом Хозяйственного управления самого проекта и рапорта митрополита за № 3326, испросить соизволения государя императора на эту постройку (РГИА. Ф. 799. Оп. 25. Д. 940. Л. 1). Одобрение императора было необходимо согласно Строительному уставу, в котором сообщалась воля монарха от 12 декабря

<sup>1</sup> Трое из диаконов состояли на вакансии псаломщиков.

1880 г., что «фасады церквей и молитвенных домов в городе С.-Петербурге представляются министром Внутренних дел» на одобрение Его Величества (Устав Строительный, 1911, 62).

Уже к этому времени местные газеты сообщали о постройке нового храма. Например, газета «Ведомости Санкт-Петербургского Градоначальства» от 17 мая 1901 г. помимо указания на сумму строительства в 83500 руб. также сообщала, что церковь будет трехпрестольная: главный престол — в честь Успения Пресвятой Богородицы, и «два других в честь святых — Феодосия Черниговского, Василия Великого, Григория Богослова, Иоанна Златоуста, Татьяны, Анны, Василия и друг.» (Новая церковь, 1901, № 105). Столь большой список святых, безусловно, связан с именами небесных покровителей самой заказчицы и ее родственников.

Для ознакомления проект и сопровождающие его документы были переданы главному архитектору Хозяйственного управления при Синоде В. А. Косякову, известному гражданскому архитектору, спроектировавшему не один храм в Российской империи. Василий Антонович написал положительный отзыв в Техническо-строительный комитет о постройке данного храма.

Комитет, основываясь на этом отзыве, не нашел препятствий к строительству, о чем сообщил обер-прокурору К. П. Победоносцеву. Константин Петрович вновь обратился к Святейшему Синоду о допуске проекта до соизволения императора. Синод на сессии 29 мая — 5 июня поддержал данное предложение. 8 июня К. П. Победоносцев под резолюцией императора Николая II, находившегося в то время в Петергофе, написал: «Собственно Его Величества рукой написано: Одобряю» (РГИА. Ф. 799. Оп. 25. Д. 940. Л. 6), о чем было сообщено обер-прокурором Святейшему Синоду на сессии 20–30 июня 1901 г.

Думается, что через несколько месяцев должно было бы начаться непосредственно строительство церкви, однако этого не произошло. Среди архивных материалов следующие упоминания о строительстве храма имеются лишь с февраля 1910 г.

Скорее всего, тот капитал, который некогда был отведен вдовой Т. В. Колобовой, уже не мог быть более увеличен за счет процентов, но был достаточен для начала строительства.

Однако архитектор А. Д. Шиллинг отказался производить работы за то вознаграждение, которое ему некогда было обещано строительницей.

Настоятель храма прот. Николай Вишняков<sup>2</sup> [Тихомиров, 2004, 613] обратился к епархиальному архитектору А. П. Аплаксину с просьбой о надзоре в деле строительства храма. Андрей Петрович согласился курировать данный проект, но при условии необходимых, с его точки зрения, «для прочности и благолепия постройки

<sup>2</sup> Прот. Николай Вишняков с 1869 г. являлся священником церкви Волковского кладбища. С 3 декабря 1893 г. до своей кончины, последовавшей 24 июня 1911 г., был настоятелем прихода. Помимо этого, прот. Николай нес множество церковных послушаний, в том числе и преподавание в Санкт-Петербургской духовной семинарии еврейского языка в течение 25 лет.



А. П. Аплаксин.  
Фотография К. Буллы.  
Санкт-Петербург



спроектированных им незначительных изменений в фасаде храма, с заменой деревянных частей каменно-бетонными, в устройстве могильных склепов и помещений для сторожей храма» (РГИА. Ф. 799. Оп. 25. Д. 940. Л. 24). Строительная комиссия не возражала относительно нововведений архитектора, однако указала, что всю организационную сторону данного вопроса по согласованию изменений предыдущего проекта со всеми необходимыми структурами А. П. Аплаксин должен будет взять на себя. Епархиальный архитектор уверил, что вопрос будет решен. На основании этого договора было заключено соглашение.

Хотя исследователь В. В. Антонов и высказывал мнение, согласно которому «Аплаксин сумел убедить жертвователницу, что первоначальный проект надо коренным образом переработать, приняв за образец новгородские храмы» (Антонов, 1993, 106), однако из последующих рапортов епархиального начальства совершенно очевидно, что к 1910 г. Татьяна Васильевна уже скончалась, так и не увидев не только воплощения задуманной церкви, но и начала ее строительства, и уж тем более она не имела представления, что храм будет построен по измененному проекту.

Первое ходатайство на изменение фасада храма было испрошено 29 апреля 1910 г. Однако оно было отклонено епархиальным начальством, которое не увидело серьезных оснований менять первоначальный проект. В мае было подано второе ходатайство, в котором указывалась мотивация изменения проекта, состоявшая в желании использовать плоды прогресса в области православного церковного зодчества и искусства, а также увеличить строительный капитал на 20 тыс. рублей, благодаря чему и можно создать храм «более стильный и прочный в архитектурном отношении» (РГИА. Ф. 799. Оп. 25. Д. 940. Л. 15). Сравнивая два проекта фасадов, первоначальный и измененный, Техническо-строительный комитет не нашел каких-либо преимуществ в новом проекте, а равно и других оснований для поддержания второго ходатайства, причем во внимание было принято два обстоятельства: с одной стороны, предыдущий проект был одобрен государем, с другой — этот проект был принят самой храмостроительницей.

3 мая 1911 г. временно управляющий Санкт-Петербургской епархией еп. Никандр (Феноменов) представил на благоусмотрение Святейшего Синода проект измененного фасада храма. И хотя до этого Техническо-строительной комиссией при Синоде в третий раз в изменениях проекта было отказано, однако дело все же передали на усмотрение Синода. Заседание Синода, прошедшее в сессию 28 июля — 9 августа 1911 г., приняло постановление № 5565 следующего содержания: «Обсудив обстоятельства настоящего дела, Святейший Синод... определяет: ходатайство это отклонить; о чем и послать Преосвященному Нарвскому для должных распоряжений, указ в Хозяйственное управление при Святейшем Синоде передать выписку из сего определения» (РГИА. Ф. 796. Оп. 192. Д. 2230. Л. 5).

Итак, исходя из постановления Синода, строительство должно было быть либо остановлено, либо продолжено исключительно по проекту архитектора Шиллинга.

Однако в марте 1912 г. Строительная комиссия по постройке Успенской церкви обратилась к митрополиту с заявлением, в котором указала, что:

1) Колобовский храм построен с незначительными изменениями в фасаде ранее утвержденного императором проекта, которые состоят в замене деревянных частей каменно-бетонными и устройстве могильных склепов и помещений для сторожей храма;

2) отделка завершена, и возможно провести освящение церкви.

31 марта митр. Антоний (Вадковский) по просьбе Строительной комиссии обратился в Синод с рапортом «об испрошении Высочайшего Соизволения на существование на Волковском кладбище храма, построенного на капитал Т. В. Колобовой, не согласно Высочайше одобренному проекту» (РГИА. Ф. 799. Оп. 25. Д. 940. Л. 20). Прежде вынесения Синодального решения этот вопрос был разработан Техническо-строительным комитетом Хозяйственного управления, который подчеркнул, что трижды было отказано в изменениях — как епархиальным начальством,



Церковь Успения Пресвятой Богородицы на Волковском православном кладбище. Арх. А. П. Аплаксин. Проект западного фасада, 1910 г. ЦГИА СПб

Отец его состоял на службе в Военном ведомстве. Будущий архитектор сначала обучался в гимназии, затем, с 1898 по 1904 гг., — в Институте гражданских инженеров. В 1906 г. окончил Павловское военное училище. В звании подпоручика гвардии почислен в запас. «На государственную службу, — как писал в автобиографии сам архитектор, — я так и не поступил, так как не хотел быть архитектором-чиновником... но благодаря счастливой случайности мне была предложена частная работа по проекту Кашинского подворья на Выборгской стороне, куда я переехал и где начал свои самостоятельные выступления. Одновременно с тем я занимался архитектурно-художественной реставрацией» [Белоножкин, 2013, 249]. Первой самостоятельной работой, доверенной А. П. Аплаксину, стала реставрация Сампсониевского собора. Работы были выполнены хорошо, поэтому на Андрея Петровича обратили внимание. До 1914 г., года призвания его на военную службу, им было запроектировано, построенно и произведено 48 различных самостоятельных работ, в перечень которых входили не только церковные сооружения, но, к примеру, и санаторий, и больница, и школа с ремесленными мастерскими. Безусловно, в это число была включена и Успенская церковь, о постройке которой А. П. Аплаксина обязали подробно докладывать начальству во исполнение Синодального постановления.

В рапорте от 26 ноября 1912 г. Андрей Петрович указывает следующее:

«Когда покойный настоятель Волковской церкви протоиерей Николай Вишняков предложил мне построить храм, то я принял на себя исполнение сего предложения при условии построения храма по тому проекту, который лично создать был намерен, а не по проекту архитектора Шиллинга. Это намерение появилось у меня на основании следующих мотивов: проект Шиллинга, казалось мне, не отвечал на современное движение в области церковной архитектуры, стремящейся к воссозданию памятников по типу примитивов древнерусских храмов...» (РГИА. Ф. 799. Оп. 25. Д. 940. Л. 26).

так и Синодом. В конечном итоге последовало заключение, в котором комитет призвал признать постройку церкви на Волковском кладбище незаконною и «предложить епархиальному начальству войти в суждение о незаконных действиях членов Строительной комиссии по сооружению означенного храма и о возможности, в связи с сим, дальнейшего оставления архитектора Аплаксина занимаемой должности епархиального архитектора» (РГИА. Ф. 799. Оп. 25. Д. 940. Л. 20).

Данное заключение, а также рапорт митрополита были переданы в Синод, заседание которого проходило 13–24 июня 1912 г. В постановлении Синода № 6192 относительно данного вопроса было продублировано решение комитета, а также предписано указать в Синод, какие действия епархиальным начальством были приняты в отношении виновных (РГИА. Ф. 799. Оп. 25. Д. 940. Л. 32).

В итоге храм оказался построен с нарушением высочайшей воли.

Прежде чем «выслушать» объяснения непосредственного участника данного дела, следует вспомнить некоторые факты его биографии.

Инженер Андрей Петрович Аплаксин родился 10 июня 1879 г. в Санкт-Петербурге.

Отец его состоял на службе в Военном ведомстве. Будущий архитектор сначала обучался в гимназии, затем, с 1898 по 1904 гг., — в Институте гражданских инженеров. В 1906 г. окончил Павловское военное училище. В звании подпоручика гвардии почислен в запас. «На государственную службу, — как писал в автобиографии сам архитектор, — я так и не поступил, так как не хотел быть архитектором-чиновником... но благодаря счастливой случайности мне была предложена частная работа по проекту Кашинского подворья на Выборгской стороне, куда я переехал и где начал свои самостоятельные выступления. Одновременно с тем я занимался архитектурно-художественной реставрацией» [Белоножкин, 2013, 249]. Первой самостоятельной работой, доверенной А. П. Аплаксину, стала реставрация Сампсониевского собора. Работы были выполнены хорошо, поэтому на Андрея Петровича обратили внимание. До 1914 г., года призвания его на военную службу, им было запроектировано, построенно и произведено 48 различных самостоятельных работ, в перечень которых входили не только церковные сооружения, но, к примеру, и санаторий, и больница, и школа с ремесленными мастерскими. Безусловно, в это число была включена и Успенская церковь, о постройке которой А. П. Аплаксина обязали подробно докладывать начальству во исполнение Синодального постановления.

В рапорте от 26 ноября 1912 г. Андрей Петрович указывает следующее:

«Когда покойный настоятель Волковской церкви протоиерей Николай Вишняков предложил мне построить храм, то я принял на себя исполнение сего предложения при условии построения храма по тому проекту, который лично создать был намерен, а не по проекту архитектора Шиллинга. Это намерение появилось у меня на основании следующих мотивов: проект Шиллинга, казалось мне, не отвечал на современное движение в области церковной архитектуры, стремящейся к воссозданию памятников по типу примитивов древнерусских храмов...» (РГИА. Ф. 799. Оп. 25. Д. 940. Л. 26).

Из этого признания мы видим: А. П. Аплаксин указывает, что изначально не соби-рался строить не по своему проекту. Андрей Петрович подчеркивает, что архитектур-ное искусство имеет свои оригинальные свойства и, подтверждая этот тезис, приводит в пример ту мысль, согласно которой если в музыке отличают композитора от испол-нителя, воздавая должное каждому из них, в живописи отличают автора от копииста, то в архитектуре понятия о составителе проекта и исполнителе его существуют не-сколько спутанные, поэтому и разделить их довольно трудно. При этом А. П. Аплаксин замечал: «Проект хорош, то венки неправильно возлагают на голову производителю работ и наоборот. Полное возмездие и справедливое только воздается автору и испол-нителю в то же время. И каждый архитектор, любящий искусство, с тяжелым чувством может взяться за исполнение чужого проекта: выйдет хорошо, скажут, не ты сочинил, выйдет плохо, скажут, зачем брался» (РГИА. Ф. 799. Оп. 25. Д. 940. Л. 26). Очевидно, по-этому епархиальный архитектор, не удовлетворенный существующим проектом, решил создать что-то свое, независимое от предыдущего проекта.

Однако А. П. Аплаксин совершенно «забыл», что проект Шиллинга одобрен им-ператором и, как признавался позже архитектор, он «эгоистически хотел личного утешения в реализации... мечтаний послужить родному искусству» (РГИА. Ф. 799. Оп. 25. Д. 940. Л. 26). В рапорте архитектор сетовал, что спроектировал более 20 храмов, которые никогда не повторяли друг друга, а в этот раз ему предложили старый проект, да еще и не его исполнения: «Я отказался наперед от вознаграждения за проект, что, несомненно, повлияло на местную Строительную Комиссию, всту-пившую со мной в союз по проведению проекта в жизнь. Отказ консистории, отказ епископа Никандра не могли остановить моего желания построить храм по личному самостоятельному проекту» (РГИА. Ф. 799. Оп. 25. Д. 940. Л. 27).

Говоря о Строительной комиссии, А. П. Аплаксин действительно не лукавил. Помимо того что Андрей Петрович уверил комиссию, будто препятствий по утверж-дению измененного проекта не встретится со стороны начальства, комиссия пошла на данный шаг еще и по следующей причине. Дело в том, что комиссия не могла ждать столь долгого согласования на том основании, что за время устройства торгов цены на кирпич, бутовую плиту и на строительные работы не только превысили сметное исчисление более чем на 10%, но возрастали с каждым днем. Поэтому даже многие из приглашенных на торги солидных подрядчиков не желали приступать к работам и отказывались от них, «как, например, Седов, по ознакомлении со смет-ным исчислением стоимости постройки, прямо отказался участвовать в торгах, и ко-миссии оставалось поспешить с наивыгодной сдачей с торгов постройку храма, иначе предстояло отложить постройку храма на неопределенное время, до падения цен на строительные материалы и работ, чего нельзя было ожидать в скором времени...» (РГИА. Ф. 799. Оп. 25. Д. 940. Л. 25).

В связи с этим комиссия разрешила начать постройку храма до получения фор-мального согласия на изменения фасада. Причем А. П. Аплаксин заверил комиссию, что так как спроектированные им изменения в фасаде храма нисколько не касаются размеров постройки и внутреннего ее распорядка, означенных в плане арх. Шиллин-га, то он, в случае неутверждения ходатайства комиссии, может закончить постройку храма и согласно утвержденному проекту А. Д. Шиллинга. Сам же архитектор гово-рил, что Строительная комиссия верила, так же как и он, что его проект будет утвер-жден, и уверенность была настолько велика, что подрядчику вручили его проект, комиссией подписанный.

Итак, когда последовал отказ Синода на изменения проекта, постройка уже фак-тически была окончена. На столь серьезное нарушение воли императора Андрей Петрович говорил, что его проект храма не был признан лучшим и его не допустили до одобрения. Для него, как для чиновника и офицера гвардии запаса, было слишком ясно понятие о высочайшей воле, чтобы он осмелился дерзнуть сознательно ее нару-шить. «Ни по корысти, ни по злой воле или иным каким-либо дурным побуждениям задумал и выполнил я свой проект, а по искреннему убеждению, что делаю лучше, чем



Успенская церковь, 1913 г.  
Фото ателье Буллы. ЦГАКФФД СПб

Еще 14 ноября 1912 г. построенный Успенский храм приехали освидетельствовать, помимо председателя Строительной комиссии прот. Иоанна Соколова, приглашенные архитекторы: состоящий в распоряжении начальника Главного тюремного управления статский советник Николай Еремеев, техник III отделения Санкт-Петербургского градоначальства Николай Романченко и состоящий при Техническо-строительной комиссии Хозяйственного управления при Святейшем Синоде Виктор Боборов, а также местный благочинный прот. Павел Виноградов. На основании осмотра был составлен акт.

Среди прочего было сказано, что церковь возведена за 14 месяцев (1910–1911 гг.). Подрядчиком строительных работ явился Е. Ф. Астратов. Всего было израсходовано на строительство храма 65950 руб., что, по заключению комиссии, довольно дешево.

Хотя по проекту А. П. Аплаксина должна была быть выполнена наружная роспись храма способом *al fresco* на темы «Воскресения из мертвых», но эти работы не были исполнены, и внутренние стены стояли просто оштукатуренные. Внутри церкви, в подвале, имелось 96 склепов, помещения для сторожей и истопников, а также две calorиферные печи; в первом этаже стены и своды хотя были оштукатурены, но не имели росписи.

Храм был трехпрестольный, каждый из приделов имел свой деревянный иконостас и прочие необходимые элементы. Церковь освещалась с помощью электричества посредством трех паникадил и настенных бра.

Осмотрев все помещения и сам храм, комиссия оценила постройку как удовлетворительную, однако усмотрела, что «в арках, отходящих от пилонов к наружным стенам, имеются волосяные трещины с наклоном к пилонам» (РГИА. Ф. 799. Оп. 25. Д. 940. Л. 29), поэтому заключила, что должно производиться неукоснительное

то, к чему приглашен был. Пуше всего я виноват в том, что поторопился сделать совершенное. <...> Я прошу Санкт-Петербургскую Духовную консисторию поверить тому, что я совершил поступок неожиданно для самого себя, без всякого умысла, втайне надеясь отличиться и заслужить благодарность от начальства, которое, вместо того, обременил большой заботой, в чем и приношу свои искренние извинения» (РГИА. Ф. 799. Оп. 25. Д. 940. Л. 27).

Непосредственно в конце рапорта еп. Никандр просил ходатайствовать перед Святейшим Синодом о разрешении не привлекать к ответственности за постройку церкви не по высочайше одобренному плану ни строительную комиссию, ни архитектора Аплаксина и оставить последнего на службе в должности епархиального архитектора, «строго внушив ему на будущее время в отпращивании сей должности неуклонно исполнять существующие законы и правила» (РГИА. Ф. 799. Оп. 25. Д. 940. Л. 29).

наблюдение первые три-четыре года за этими трещинами, с установкой маяков и прочего, со стороны производителя работ или лиц Технического надзора.

На данный рапорт Хозяйственное управление при Синоде уведомило консисторию, что Техническо-строительный комитет при Святейшем Синоде, рассмотрев дело о постройке на Волковском православном кладбище храма, «не нашел чертежи на эту постройку достаточно выясняющими вопрос о постройке означенного храма с технической стороны, а равно и вопрос об отступлениях от первоначального, надлежаще утвержденного проекта, и впоследствии сего, по журналу от 22–25 апреля 1913 г. № 119, постановил: просить о доставлении точных и соответствующих натуре чертежей, вполне выясняющих устройство храма, с добавлением расчета устойчивости частей, а также прочих чертежей, относящихся к первоначальному проекту» (РГИА. Ф. 799. Оп. 25. Д. 940. Л. 43–44).

Данные документы были отправлены в соответствующее управление. Однако, когда они поступили обратно, в январе 1915 г., Хозяйственное управление при Синоде «просило Консисторию доставить в управление планы и разрезы означенного храма, необходимые для сравнения с первоначальным проектом Шиллинга для рассмотрения расчета устойчивости и прочности, о чем и было дано знать указом Консистории строительной комиссии на предмет представления необходимых чертежей и сведений» (РГИА. Ф. 799. Оп. 25. Д. 940. Л. 43–44).

Настоятель храма представил планы Колобовской церкви, расчет его устройства и архитектурно-техническое освидетельствование по проектам А. Д. Шиллинга и А. П. Аплаксина без пополнения комплекта плана разрезами, составленными архитектором А. П. Аплаксиным, так как последний был призван в действующую армию. Действительно, в 1914 г. А. П. Аплаксин был призван на военную службу, но не отправлен на фронт, а оставлен в Петрограде, при Управлении военных сообщений. Как пишет архитектор в автобиографии, «служил сначала очень слабо, так как мне не мешали заниматься по своей профессии, а потом стали затягивать в работу, и здесь начался новый сдвиг в моей жизни. Я должен был постепенно изучать железнодорожное транспортное дело и железнодорожное строительство... В октябрьские дни я оказался единственным офицером штата, не ушедшим с своего поста, что было учтено новой властью, и при переформировании старой армии в Красную я был назначен первым начальником военных сообщений Красной армии» [Белоножкин, 2013, 250].

Таким образом, дело вновь остановилось, так как Технический комитет опять просил предоставить чертежи (РГИА. Ф. 799. Оп. 25. Д. 940. Л. 44).

28 марта 1917 г. прот. Иоанн Соколов обратился к еп. Вениамину (Казанскому), временно управляющему Петроградской епархией, с просьбой об «исходатайствовании разрешения в техническом отношении к освящению трехпрестольного храма» (РГИА. Ф. 799. Оп. 25. Д. 940. Л. 42). Епископ Вениамин по этому поводу составил рапорт 17 апреля 1917 г., обратившись к обер-прокурору В. Н. Львову. Однако, отвечая на запрос обер-прокурора, Технический комитет не разрешил совершить освящение, пока не будут представлены необходимые чертежи.

14 (27) июля 1918 г., согласно устному распоряжению митрополита Петроградского и Гдовского Вениамина, прот. Николай Писаревский сопровождал архитектора К. В. Маковского, который приехал инспектировать храм и составить акт осмотра. На основании произведенного осмотра был составлен акт, в котором говорилось, что каменная Успенская церковь, «на подвалах», трехпрядельная и имеет на плане форму квадрата (равноконечного креста), с алтарной апсидой, ризницей, с хорами и с двумя папертями, которые предназначены для входа молящихся с западной и с северной стороны, «в виде закрытых порталов с фронтонами»; для духовенства имеется в храме отдельный вход в алтарь. Построена церковь Успения Пресвятой Богородицы из кирпича, снаружи и внутри оштукатурена, а внутри выбелена; кроме того, снаружи храм также окрашен клеевой краской в два колера: белый и желтый. Покрыта церковь четырехскатной железной крышей, которая окрашена масляной краской зеленого цвета. Увенчан Успенский храм главой на барабанах с оконными

отверстиями, четырьмя декоративными главками, а также двумя декоративными главками как на алтарной апсиде, так и на западном портале; цоколь церкви обложен обтесанным гранитом, входные ступени также гранитные. В подвалах храма положен бетонный пол, в жилых помещениях — пол дощатый, стены подвалов окрашены масляной краской (ЦГИА. Ф. 678. Оп. 1. Д. 368. Л. 3). Все вышеперечисленное не могло не производить впечатление складно выстроенного здания, для которого были использованы материалы довольно хорошего качества. Построен Успенский храм, как значилось в акте осмотра архитектора К. В. Маковского, «в модернизированном русском стиле владими́ро-суздальской эпохи по проекту гражданского инженера А. П. Аплаксина и плану, утвержденному к постройке проекта архитектора Шиллинга» (ЦГИА. Ф. 678. Оп. 1. Д. 368. Л. 3).

Конечно, inspectируя храмовое строение, архитектор выявил и различные недостатки. Относительно же трещин К. В. Маковский отметил, что с осмотра 1913 г. они не увеличивались и поэтому никакой опасности не представляют. В конце акта осмотра К. В. Маковский заключил: «После подробного осмотра церкви нахожу, что к допущению в церкви молящихся, к освящению ее и к отправлению в ней службы с технической стороны препятствий не встречается» (ЦГИА. Ф. 678. Оп. 1. Д. 368. Л. 4).

Протоиерей Николай Писаревский, донося митр. Вениамину о результатах инспекции, отметил в отчете от 21 (3) июля 1918 г., что осмотр произведен самым тщательным образом и что архитектор-художник К. В. Маковский, осматривавший церковь «еще и ранее при страховке ее и снимавший план с церкви, не только не скрыл дефектов ее при постройке, но даже отделил, и все же не нашел оснований, препятствующих освящению» (ЦГИА. Ф. 678. Оп. 1. Д. 368. Л. 1).

После одобрения всех инстанций митр. Вениамин (Казанский) свою резолюцией от 3 (16) августа 1918 г. за № 4478 благословил совершить освящение Успенской церкви, указав при этом, что в ней и так уже несколько лет совершаются богослужения. Освящение, вероятно, совершил прот. Василий Акимов, которому была направлена резолюция митр. Вениамина, в сослужении духовенства Волковского кладбища.

Итак, задуманная в 1901 г., построенная к 1910 г. и освященная лишь к 1918 г. церковь Успения Божией Матери могла бы радовать своей изящностью и оригинальностью в продолжение долгих лет многих благочестивых людей.

Однако в 1929 г. по постановлению советского правительства она была снесена, как и многие другие храмы Северной столицы.

## Источники и литература

### Источники

1. РГИА — Российский государственный исторический архив. Ф. 796. Оп. 182. Д. 1572; Оп. 166. Д. 1170; Оп. 192. Д. 2230; Ф. 799. Оп. 25. Д. 940; Ф. 1293. Оп. 118. Д. 97; Ф. 1343. Оп. 39. Д. 2225.

2. ЦГИА — Центральный государственный исторический архив Санкт-Петербурга. Ф. 678. Оп. 1. Д. 368; Ф. 879. Оп. 1. Д. 96.

### Литература

3. Аладьин (1847) — *Аладьин Е. В.* Православное Волковское кладбище. СПб., 1847. 44 с.

4. Антонов (1993) — *Антонов В. В.* Архитектура кладбищенских церквей // «Исторические кладбища Петербурга» / Под ред. А. В. Кобака и Ю. М. Пирютко. СПб.: Изд-во Чернышева, 1993. 797 с.

5. Белоножкин (2013) — *Белоножкин А. Е.* Санкт-Петербургский архитектор А. П. Аплаксин. СПб.: Невский мир, Лики России, 2013. 384 с.
6. Вишняков (1885) — *Вишняков Н., прот.* Историко-статистическое описание Волковско-православного кладбища. СПб., 1885. 115 с.
7. Галкин (2008) — *Галкин А. К.* Ермоген // Православная энциклопедия. М., 2008. Т. 18. С. 653–654.
8. Добронравин (1853) — *Добронравин К., свящ.* Слово на день освящения церкви во имя всех святых, устроенной на Волковском Православном. кладбище иждивением Коллежского Советника и Кавалера Прокопия Ивановича Пономарева СПб.: И. Глазунова и К°, 1853. 12 с.
9. Историко-статистические сведения (1885) — Историко-статистические сведения о Санкт-Петербургской епархии. СПб., 1885. Т. 10. 200 с., приложение.
10. Новая церковь (1901) — Новая церковь // Ведомости Санкт-Петербургского градоначальства. 1901. 17 мая. № 105.
11. Тихомиров (2004) — *Тихомиров Б. А.* Вишняков Николай Петрович, прот. // Православная Энциклопедия. М., 2004. Т. 8. С. 612–613.
12. Шкаровский (1995) — *Шкаровский М. В.* Петербургская епархия в годы гонений и утрат (1917–1945 гг.). СПб., 1995. 208 с.

*М. В. Шкаровский*

## Здания Санкт-Петербургской духовной академии в годы Великой Отечественной войны

УДК 271.2-75(470.23-25):271.2-523-9"1941/1945"

DOI 10.47132/1814-5574\_2022\_3\_48

EDN CNEENW



*Аннотация:* Признанные памятники архитектуры эпохи классицизма — исторические здания Санкт-Петербургской духовной академии и семинарии — пережили в годы Великой Отечественной войны и блокады сложный период. Почти все это время их занимал сортировочно-эвакуационный госпиталь № 1170 (приемно-распределительный госпиталь № 1) Ленинградского фронта. Лечившиеся в нем больные и раненые солдаты и офицеры посещали устроенные в закрытых храмах Свято-Троицкой Александро-Невской лавры места патриотического воспитания защитников города. Ряд корпусов госпиталя пострадал от немецких бомбардировок и артиллерийских обстрелов, особенно прежнее здание семинарии. Но уже в 1945 г. именно в нем было возрождено духовное образование в Северной столице России. Статья подготовлена на основе архивных документов и представляет интерес для всех, кому небезразлична история Санкт-Петербургской духовной академии.

*Ключевые слова:* Русская Православная Церковь, Санкт-Петербургская духовная академия, Санкт-Петербургская духовная семинария, Великая Отечественная война, исторические здания, военный госпиталь.

*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>

*Для цитирования:* Шкаровский М. В. Здания Санкт-Петербургской духовной академии в годы Великой Отечественной войны // Христианское чтение. 2022. № 3. С. 48–58.



**KHRISTIANSKOYE CHTENIYE**  
**[Christian Reading]**

**Scientific Journal**  
**Saint Petersburg Theological Academy**  
**Russian Orthodox Church**

**No. 3**

**2022**

---

*Mikhail V. Shkarovsky*

**Buildings of the St. Petersburg Theological Academy  
during the Great Patriotic War**

UDK 271.2-75(470.23-25):271.2-523-9"1941/1945"  
DOI 10.47132/1814-5574\_2022\_3\_48  
EDN CNEEHW



*Abstract:* The recognized monuments of classicism architecture – the historical buildings of the St. Petersburg Theological Academy and Seminary – experienced a difficult period during the Great Patriotic War and the Siege of Leningrad. For almost the entire period of the war, they were occupied by the evacuation hospital No. 1170 (reception and distribution hospital No. 1) of the Leningrad Front. The sick and wounded soldiers and officers treated there visited the places of patriotic education of the defenders of the city, which were arranged in the closed churches of the Holy Trinity Alexander Nevsky Laura. A number of hospital buildings were damaged by German bombing and artillery attacks, especially the former seminary building. But already in 1945, it was in it that theological education was revived in the “northern capital” of Russia. The article is prepared on the basis of archival documents and is of interest to all those interested in the history of the St. Petersburg Theological Academy.

*Keywords:* Russian Orthodox Church, St. Petersburg Theological Academy, Theological Seminary, Great Patriotic War, historical buildings, military hospital.

*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>

*For citation:* Shkarovsky M. V. Buildings of the St. Petersburg Theological Academy during the Great Patriotic War. *Khristianskoye Chteniye*, 2022, no. 3, pp. 48–58.

Признанные памятники архитектуры эпохи классицизма — исторические здания Санкт-Петербургской духовной академии и духовной семинарии — появились на Монастырском острове, вблизи Свято-Троицкой Александро-Невской лавры, в первой половине XIX в. Трехэтажное здание Академии было построено в 1817–1821 гг. по проекту, составленному знаменитым петербургским архитектором Джакомо Кваренги с последующим участием архитекторов Л. Руска и И. И. Шарлеманя (нынешний адрес: наб. Обводного канала, д. 7). В 1881 г. здание было расширено: по проекту гражданского инженера Д. В. Люшина к его боковым выступам со стороны двора сделали небольшие трехэтажные пристройки. В 1906–1907 гг. возведенные ранее банный и больничный флигели Академии расширили и частично надстроили вторым этажом по проекту гражданского инженера Е. Л. Морозова (РГИА. Ф. 799. Оп. 23. Д. 3033. Л. 1, 5).

Трехэтажное здание семинарии было построено в 1838–1841 гг. по проекту синодального архитектора А. Ф. Щедрина (современный адрес: наб. Обводного канала, д. 17) [Архитекторы-строители, 1996, 343–344; Кобак, 1998, 225–233]. В 1879 г. за главным зданием появился больничный флигель, возведенный по проекту Д. В. Люшина. В 1887–1888 г. к зданию семинарии пристроили церковный флигель, сооруженный архитектором Н. Н. Марковым. В 1903 г. главное здание семинарии надстроили четвертым этажом. В 1880–1882 гг. между Академией и семинарией по проекту Д. В. Люшина было возведено здание для академической библиотеки, где разместились и служебные квартиры преподавателей (нынешний адрес: наб. Обводного канала, д. 11).

В условиях нараставших антирелигиозных гонений советской власти, из-за отсутствия финансовых средств и ввиду того, что ее здание было передано другой организации, Петроградская академия в декабре 1918 г. прекратила свою деятельность, первой из четырех дореволюционных Духовных академий. Семинария была закрыта еще в сентябре 1918 г. Большую часть главного здания Петроградской духовной академии в июне 1919–1927 гг. занимал Центральный губернский приемно-распределительный пункт для нравственно дефектных мальчиков, поблизости находился и районный детский дом № 29 (ЦГА СПб. Ф. 3201. Оп. 1. Д. 59. Л. 38 об.; Ф. 7610. Оп. 39. Д. 88. Л. 1–3; Оп. 180. Д. 6391. Л. 254, 269).

В 1925–1927 гг. часть зданий Академии также занимали финансовый техникум и Педагогический музей (ЦГА СПб. Ф. 2552. Оп. 1. Д. 1618. Л. 26, 94, 125). Храм святых Двенадцати апостолов официально закрыли в 1919 г. [Антонов, Кобак, 2010, 191; Шульц, 1994, 146; Глухова, Матвеев, 2000, 162–163]. К середине 1920-х гг. интерьеры храма оказались уничтожены. Богатейшая библиотека Духовной академии вошла в состав Государственной публичной библиотеки (ГПБ). Из части академической библиотеки 18 декабря 1918 г. по месту ее нахождения в доме на наб. Обводного канала, д. 17 (в настоящее время д. 11), было устроено 1-е филиальное отделение ГПБ [Богданова, 2003, 151]. Подразделения Государственной публичной библиотеки имени М. Е. Салтыкова-Щедрина занимали это здание и в годы Великой Отечественной войны.

Главное здание Духовной академии в ноябре 1927 г. передали северному факультету Ленинградского Восточного института имени А. С. Енукидзе, который 1 января 1930 г. был преобразован в самостоятельный Институт народов Севера, занимавший дом до октября 1941 г. [Смирнова, 2013, 43–49].

Здание Духовной семинарии после ее закрытия — в конце 1918–1920 гг. — занимала «Постоянная комиссия по постройке 1-го государственного крематориума в Петрограде» и подразделения Башкирской кавалерийской дивизии. В конце октября 1933 г. Свято-Троицкая Александро-Невская лавра была закрыта в качестве действующего монастыря, и значительная часть ее корпусов отдана под жилье (коммунальные квартиры). Для детей их обитателей была открыта районная советская школа № 20 имени Тимирязева, занимавшая до середины лета 1941 г. большую часть здания Духовной семинарии [Берташ, Галкин, 2012, 51]. Другую часть семинарского здания в 1930-х — 1941 гг. занимали курсы шоферов. Такая ситуация сохранялась до начала Великой Отечественной войны.

Здание Александро-Невского духовного училища постановлением ВЦИК и Совнаркома СССР от 30 ноября 1925 г. было передано на баланс Наркомата обороны и числилось как фонд военного городка № 30, строение 1. Часть его перед войной занимала 8-я артиллерийская спецшкола, другую часть — сортировочно-эвакуационный госпиталь (СЭГ) № 1170 (почтовый адрес: Ленинград-167, п/я 565). Для его нужд на территории военного городка № 30 в 1939 г. были построены четыре небольших здания: два санитарных пропускника, ожидальный зал и котельная (ЦГА СПб. Ф. 7384. Оп. 18. Д. 1700. Л. 93).

В 1930–1931 гг. от станции Навалочная, по улице Красного Электрика (Атаманской) и через реку Монастырка на Монастырский остров была проложена однопутная железнодорожная ветка специального назначения длиной 1,5 км, из которых 400 м приходились на тупиковую станцию, платформа которой протянулась вдоль Митрополичьего сада и Семинарского корпуса Лавры. Она заканчивалась вблизи прежнего здания Духовной академии. Ветка могла быть необходима для доставки раненых санитарными поездами и летучками — передвижными медицинскими пунктами оказания скорой помощи.

В период советско-финляндской (так называемой Зимней) войны сортировочно-эвакуационный госпиталь № 1170 работал с 1 декабря 1939 г. по 1 сентября 1940 г. За этот период к санитарной рампе его железнодорожной станции в Митрополичьем саду прибыл 201 поезд с ранеными и больными красноармейцами, всего 101798 человек. К началу 1940 г., занятый одновременно 1300 пациентами, госпиталь работал на пределе возможностей. Смены медперсонала были 12-часовые, но порой затягивались и на 2–3 дня. В результате 9 января 1940 г. был открыт второй эвакогоспиталь (№ 2307) на базе больницы им. Мечникова, разгрузивший «лаврский». Через эти два госпиталя прошли 90% раненых и заболевших на позициях Зимней войны.

Исследователь здравоохранения СССР во время советско-финляндской войны 1939–1940 гг. Д. А. Журавлев в своей статье отмечал: «После прибытия в город раненые и больные поступали в сортировочно-эвакуационный госпиталь (СЭГ). До января 1940 г. в Ленинграде существовал только один госпиталь подобного рода — СЭГ 1170, который размещался на территории Александро-Невской лавры в специально отведенных помещениях. Вследствие специфики своей работы госпиталь примыкал к железнодорожным путям, которые были ориентированы в большей степени на проведение эвакуации в тыл страны. В первый период боевых действий военно-санитарные поезда, двигавшиеся с Карельского перешейка, направлялись по правому берегу Невы через станцию Дача Долгорукова, пересекали ее по Финляндскому железнодорожному мосту и далее следовали по левому берегу в направлении санитарной рампы СЭГ № 1170, при этом использовались пути соединительной железной дороги» [Журавлев, 2001]. Сохранившийся после окончания советско-финляндской войны в части прежнего здания Александро-Невского духовного училища госпиталь был небольшим, состоявшим из одного сортировочного отделения и двух перевязочных, однако он был готов к оперативному расширению в случае необходимости.

Вскоре после начала Великой Отечественной войны и приближения немецких войск к Ленинграду комплекс зданий бывших Духовных школ и Свято-Троицкой Александро-Невской лавры стали использовать для военных целей. В августе-октябре 1941 г. на территории Монастырского острова был создан один из укрепленных районов с девятью опорными боевыми точками, в том числе в прежнем здании Академии. Этот укрепленный район занимал в кратчайшие сроки сформированный на случай прорыва к Лавре немецких частей отряд под командованием т. Стодолина. Передний край обороны указанного отряда проходил по набережной Обводного канала (ЦГА СПб. Ф. 4. Оп. 6. Д. 18. Л. 1, 8).

Согласно воспоминаниям одной из блокадниц, огневая точка была устроена в помещении ее квартиры в угловом здании Лавры, выходившем на набережную реки Невы. При этом местных жителей выселили из занимаемых ими квартир, окна которых заложили кирпичами, чтобы оборудовать место для стрелка. В Федоровском

корпусе вблизи Свято-Троицкого собора разместили бомбоубежище, а большую часть самого собора заняли под воинский склад, в котором некоторое время хранили и боеприпасы. Митрополичий сад был изрыт окопами и уставлен блиндажами и дзотами, частично сохранявшимися до конца 1940-х гг. [Ходаковская, 2009, 15].

При этом уже 23 июня 1941 г. возобновил свою деятельность сортировочно-эвакуационный госпиталь № 1170. 26 июня был назначен начальник госпиталя — З. С. Шварц, и начался массовый набор медицинского персонала. Сначала, после полной мобилизации, к 30 июня госпиталь занимал бывшие здания Александроневского духовного училища и духовной семинарии [Морозова, 2015, № 5]. СЭГ № 1170 входил в состав Северного (затем Ленинградского) фронта. В соответствии с мобилизационным планом по г. Ленинграду 1930-х гг., в случае возможной войны на железнодорожную ветку в Митрополичьем саду должны были сворачивать с главного пути все фронтовые санитарные поезда, подходя к единственному сформированному на тот момент в городе сортировочно-эвакуационному госпиталю Ленинградского военного округа (для округа это был приемно-распределительный эвакогоспиталь № 1).

В октябре 1941 г. был официально закрыт Институт народов Севера, и прежнее здание Духовной академии, а также часть лаврских зданий на четыре года занял сортировочно-эвакуационный госпиталь № 1170 (приемно-распределительный эвакогоспиталь № 1). Сюда, прежде чем попасть в какое-либо другое лечебное учреждение, поступали почти все больные и раненые солдаты и офицеры Ленинградского фронта. В госпитале врачи оказывали первую медицинскую помощь, экстренно оперировали, осуществляли диагностику и сортировку поступавших, отделяли инфекционных больных и затем направляли средне- и легкораненых в соответствующие лечебные учреждения города или в тыл. Продолжительность пребывания пациентов в СЭГ № 1170 в 1941–1943 гг. составляла: для раненых — 4,5–36 часов, для больных — 12–89 часов, инфекционных — 90–175 часов, в экстренных случаях — до 15 суток. Здесь оставляли долечивать людей в критическом состоянии. Среди городских эвакогоспиталей СЭГ № 1170 был ориентирован прежде всего на лечение тяжелораненых с ампутациями и травмами конечностей, поражениями позвоночника, периферической нервной системы и внутренних органов. В функции врачей и медсестер также входило выявление «самострелов» и симулянтов, имелся в госпитале и штат политработников, которые изучали письма бойцов родным. По воспоминаниям одного из офицеров, приемно-распределительный госпиталь находился в парке за монастырем, с выходом к Неве у Обводного канала, то есть в бывших зданиях Духовной академии, семинарии и училища [Ломагин, 2002, 213].

СЭГ № 1170 был одним из крупнейших госпиталей в Ленинграде: он мог принять одновременно 2000 больных и раненых. Число пациентов, прошедших через него за годы Великой Отечественной войны, точно не известно, но оно составляло сотни тысяч человек. Несколько тысяч скончавшихся в стенах госпиталя тяжелораненых были похоронены в основном на Преображенском (Жертв 9-го января) кладбище. В годы блокады, ввиду близости линии фронта, раненых доставляли в СЭГ № 1170 не только на санитарных поездах, но и на автомобилях. Для последних к госпиталю были назначены специальные маршруты: по Московскому проспекту (от 42-й армии), проспекту Обуховской Обороны (от 55-й армии) и через Охту (с Невского пятачка — плацдарма на левом берегу Невы к востоку от города). В марте 1942 г. в СЭГ № 1170 впервые в СССР был применен бактерицидный полипептидный антибиотик под кодовым названием «препарат П», задачей которого было подавление роста бактерий рода *Clostridium* — возбудителей газовой анаэробной гангрены [Медики и блокада, 1997; Глинкина, 1993, 58–78].

В 2015 г. в журнале «Звезда» были опубликованы подробные воспоминания медсестры этого госпиталя Ирины Владимировны Морозовой, работавшей в нем с 29 июня 1941 г. около четырех лет. О повреждении зданий госпиталей в ходе артиллерийского обстрела 8–9 апреля 1943 г. она записала: «Потом я пошла в общежитие...

но не успели мы попить, как начался обстрел. Свист снарядов сопровождался громовыми раскатами. Здание каменное, „вечное“, колебалось, как соломенная палатка... Вместе считали взрывы, удары — я насчитала 39... на 40-м кроватъ закачалась и стекла все вылетели со звоном. Я нахлобучила шапку. Надя вскочила с постели. Быстро оделась. В дыры разбитых окон врываются клубы кирпичной пыли, окрашиваемые яркими солнечными лучами в огненный цвет. Надя говорила что-то о пожаре. Мы оставались некоторое время в состоянии выжидания. Пыль улеглась, свежий холодный воздух с отраженным солнечным светом ворвался в комнату. Впечатление о пожаре оказалось ложным. Комната наша представляла жуткую картину: осколки стекол, пыль, кирпичи — все это кругом, везде, и на постелях, подушках, на тумбочках, и на белоснежных кружевных накидках — везде-везде, даже в самых дальних углах комнаты. Конфорка, закрывавшая недействующую трубу, вдруг вылетела и, совершив длинный путь по воздуху, упала на середину белого кружевного покрывала постели! Мы сидели на кроватях в шинелях и шапках. Оглушительные раскаты разрывов заставляли невольно закрывать ухо подушкой. После каждого взрыва слышался шелест и звон стекол (точно заботливый дворник подметает осколки). Это падали и рассыпались осколки. От стекол в рамках осталось лишь воспоминанье... Наконец все немного утихло... Взгляд в окно, и вы видите разрушенную стену здания, покалеченные окна, вылетевшие совсем рамы. Перед самым окном у операционной — большая воронка. Весь двор усеян кирпичами, осколками. Начальник госпиталя З. С. Шварц стоит в подъезде главного здания и окрикает всех проходящих» [Морозова, 2015, № 6].

Присутствие на территории Духовной академии и Александро-Невской лавры большого количества военнослужащих стало одной из причин устройства в закрытых в 1920–1930-е гг. храмах монастыря мест патриотического воспитания защитников города. Обращение в ходе войны к русским патриотическим, в том числе православным церковным традициям играло важную роль в обороне Ленинграда. С Северной столицей была тесно связана жизнь, деятельность или история захоронений знаменитых полководцев — А. В. Суворова, М. И. Кутузова, св. воина Ф. И. Ушакова и св. блгв. князя Александра Невского, в честь которых учредили ордена в советских вооруженных силах. 26 октября 1942 г. Ленгорисполком принял постановление об открытии с 5 ноября для массовых посещений мест захоронения великих русских полководцев: Александра Невского, Петра I, Суворова и Кутузова, с устройством при их могилах исторических экспозиций и проведением декоративных работ по оформлению могил (ЦГА СПб. Ф. 7384. Оп. 18. Д. 1469. Л. 75). В Благовещенской церкви Лавры находится могила генераллисимуса А. В. Суворова, и в ноябре 1942 г. было произведено ее художественное оформление. К ней приехали воины, уходившие на защиту города на Неве.

Также осенью 1942 г. было организовано посещение Троицкого собора, где пребывала рака с мощами св. блгв. князя Александра Невского. В воспоминаниях одного из блокадников говорилось: «Весной 43-го по городу расклеили афиши, извещающие о том, что открыт доступ к местам захоронения великих русских полководцев — Александра Невского, Суворова, Кутузова, Петра I. Я, конечно, сразу помчался в Александро-Невскую Лавру. Вхожу в Троицкий собор и гляжу: на карнизе, рядом со статуями, растут молоденькие березки! В соборе я, прежде всего, устремился к месту, где стояли мощи Александра Невского. Там был поставлен грубо побеленный фанерный ящик с надписью, утверждающей, что на этом месте были поставлены Петром I мощи Александра Невского. Зашел я в Благовещенскую церковь, на могилу А. В. Суворова: на ней, кроме плиты с автоэпитафией, поставлено склоненное красное знамя; такое же было на месте мощей Александра Невского». В 1944 г. в Свято-Троицком соборе была устроена выставка о князе Александре Невском, которую посетило значительное количество солдат и офицеров Ленинградского фронта и жителей блокадного города [Викентий Кузьмин, 1985, 59]. Фактически, таким образом, именно в Северной столице (а не в Переяславле-Залесском в 1945 г.) была создана первая в СССР музейная экспозиция, посвященная святому Александру Невскому. Конечно,

посещали выставку и военнослужащие, находившиеся на излечении в зданиях Академии и семинарии.

На германских картах комплекс зданий Духовных школ и Лавры был обозначен в качестве военного объекта, и поэтому он подвергался сильным бомбардировкам и артиллерийским обстрелам. Особенно сильно пострадали от них здание Духовной семинарии, Свято-Троицкий собор, Митрополичий корпус и здания Лавры, выходящие фасадами на Неву, в частности, от артобстрела в апреле 1942 г. (ЦГА СПб. Ф. 8557. Оп. 9. Д. 11. Л. 10). При этом главный корпус Духовной академии, как и здание академической библиотеки, существенно повреждены не были.

Здание духовной семинарии подверглось атаке германской авиации при воздушном налете еще вечером 8 ноября 1941 г. Бомба, по свидетельству очевидца, пробила все междуэтажные перекрытия восточного (правого) крыла и «разорвалась в подвале, развалив дом надвое. Только в коридоре первого этажа старинный плиточный пол частично уцелел, и отсюда чрез все этажи было видно небо. Погибли несколько человек — пожарные и раненые» [Бойков, 1989, 45]. Стены лицевого фасада устояли, но оконные переплеты были выбиты. Значительно сильнее пострадали стены, выходящие на внутренний двор: они повисли, угрожая падением. Однако в сохранившейся части здания продолжил функционировать эвакуогоспиталь.

Под госпиталь использовали и занимавшую с конца 1930-х гг. здание Новой ризницы Александро-Невской лавры Гинекологическую больницу Ленгорздравотдела. Согласно акту Ленинградской городской комиссии по расследованию злодеяний немецко-фашистских захватчиков от 30 декабря 1943 г., немецкими бомбардировками и обстрелами ей был нанесен ущерб на 123 965 руб. (ЦГА СПб. Ф. 7384. Оп. 18. Д. 1469. Л. 75; Ф. 8557. Оп. 4. Д. 2. Л. 56).

21 июня 1944 г. Государственная инспекция по охране памятников Ленинграда написала председателю Совета по делам Русской православной церкви Г. Г. Карпову, что комплекс зданий Александро-Невской лавры представляет «исключительную ценность, как памятник русского зодчества XVIII века», и что «в последние годы Благовещенская церковь превращена в Мавзолей А. В. Суворова, а в части Троицкого собора устроен Мавзолей Александра Невского». При этом инспекция сообщила о необходимости срочных ремонтно-восстановительных работ ввиду «почти катастрофического» состояния практически всех зданий монастыря, а поэтому и быстрого решения вопроса о передаче их «ответственному пользователю». На весь комплекс зданий претендовали Центральный исторический архив НКВД, Музей истории Ленинграда и Русская Православная Церковь, в частности митрополит Крутицкий и Коломенский Николай (Ярушевич) при посещении обители в апреле 1944 г. высказал соображение о возможности передачи Лавры Церкви и восстановлении в ней резиденции Ленинградского митрополита (ЦГА СПб. Ф. 7384. Оп. 18. Д. 1469. Л. 75; Ф. 9324. Оп. 1. Д. 12. Л. 18–18 об.).

В октябре 1945 г. на железнодорожную платформу в Митрополичьем саду привезли из эвакуации 350 тысяч наиболее ценных книг Государственной публичной библиотеки, отправленных в июле 1941 г. в 12 вагонах в г. Мелекес (Димитровград) Ульяновской области. Их частично разместили в бывшем здании академической библиотеки.

В 1945 г. в Северной столице произошло возрождение духовного образования. Основанные в этом году Богословско-пастырские курсы, а затем и воссозданные в 1946 г. Духовная академия и семинария разместились в здании дореволюционной семинарии [Антонов, Кобак, 2010, 191; Шульц, 1994, 146]. О возвращении Русской Православной Церкви исторического здания Санкт-Петербургской духовной академии тогда не могло быть и речи.

Через несколько месяцев после окончательного снятия блокады Ленинграда, 2 июня 1944 г., Государственный комитет обороны издал постановление № 5982 о передаче домов №№ 17 (ныне д. 7), 17а и 19 (ныне д. 17) по наб. Обводного канала, в том числе здания бывшего Института народов Севера, «Ленэнерго» для размещения

ремесленного училища № 16 и общежитий, указав командованию Ленинградского фронта освободить эти здания, занимаемые военным госпиталем (ЦГА СПб. Ф. 7384. Оп. 18. Д. 1700. Л. 94–96). Реализуя это постановление, Ленгорисполком 27 июня 1944 г. предложил Горжилотделу передать данные здания «Ленэнерго» для размещения ремесленного училища, однако это было реализовано лишь частично (ЦГА СПб. Ф. 7384. Оп. 18. Д. 1700. Л. 97).

24 сентября 1945 г. Ленгорисполком, в соответствии с постановлением Совнаркома СССР от 15 июня 1945 г. о расширении в Ленинграде сети ремесленных училищ и школ ФЗО, принял новое решение № 156–92, в котором говорилось: «1. Обязать руководителей предприятий и ведомств, под их личную ответственность, принять меры для немедленного освобождения зданий и помещений, передаваемых под ремесленные училища и школы ФЗО, согласно приложению № 1. Освобожденные здания и помещения передать Ленинградскому государственному управлению трудовых резервов...». В приложении № 1 было указано, в числе других, и историческое здание Духовной академии (тогда д. 17), занятое госпиталем и «Ленэнерго», которое предписывалось немедленно освободить и передать для размещения Ремесленного училища № 16 (ЦГА СПб. Ф. 7384. Оп. 18. Д. 1680. Л. 120–121).

Не все в этом решении устроило военное командование, и 5 октября заместитель командующего Ленинградского военного округа (ЛВО) по материальному обеспечению генерал-лейтенант Шилов написал в Ленгорисполком, что здание № 17а «принадлежит ЛВО, занято постоянным гарнизонным военным госпиталем на 400 коек — освобождено быть не может и, по-видимому, в перечень зданий включено ошибочно». Шилов просил внести исправление в принятое решение (ЦГА СПб. Ф. 7384. Оп. 18. Д. 1700. Л. 101).

22 октября начальник Ленгоржилотдела сообщил в Ленгорисполком о необходимости добиться освобождения военным госпиталем всех переданных «Ленэнерго» зданий (ЦГА СПб. Ф. 7384. Оп. 18. Д. 1700. Л. 100). В справке Ленгоржилотдела от 29 ноября отмечалось, что вопрос о передаче указанных зданий был подготовлен Смольнинским райисполкомом совместно с «Ленэнерго», и в дальнейшем оказалось установлено, что д. 17а (бывший Рижский госпиталь, площадью 5159 кв. метров) принадлежит Ленинградскому военному округу, а расположенный рядом д. 17б (бывшая 8-я артиллерийская спецшкола, площадью 4334 кв. метров), также в настоящее время занятый госпиталем, состоит на балансе Гороно, при этом санитарный пропускник находится за д. 17б. Поэтому Квартирно-эксплуатационный отдел (КЭО) Ленинградского военного округа и «Ленэнерго» обратились с просьбой об обмене зданиями, что, по мнению Ленгоржилотдела, является целесообразным (ЦГА СПб. Ф. 7384. Оп. 18. Д. 1700. Л. 97–97 об.).

Учтя эти пожелания, Ленгорисполком 22 декабря 1945 г. принял решение № 165–176 «В целях удобства эксплуатации зданий, принятых КЭО ЛВО и Ленэнерго, расположенных на разных участках по Обводному каналу, Исполком Ленинградского городского Совета депутатов трудящихся решает: 1. Передать на баланс КЭО ЛВО здание под № 17б по Обводному каналу взамен дома № 17а, переданного Ленэнерго, согласно постановлению ГОКО от 2/VI-1944 г. 2. Просить Совнарком СССР утвердить это решение» (ЦГА СПб. Ф. 7384. Оп. 18. Д. 1700. Л. 90). Вскоре решение было утверждено, госпиталь покинул д. 17а, и его приняло на свой баланс Управление «Ленэнерго».

1 апреля 1946 г. сортировочно-эвакуационный госпиталь № 1170 был расформирован, военные полностью выехали из главного исторического здания Духовной академии (тогда д. 17), и его с банным и больничным флигелями заняло для своих нужд «Ленэнерго». Только в 1948 г. главное здание Академии с земельным участком согласно распоряжению Совета Министров СССР от 31 марта 1948 г. было передано на компенсационной основе от Министерства электростанций Министерству трудовых резервов СССР. Согласно акту от 23 октября 1948 г. от Центрального ремонтного завода «Ленэнерго» Ремесленному училищу № 16 были переданы: главное здание, земельный участок, два одно-двухэтажных флигеля (банный и больничный), здание

котельной, одноэтажная каменная пристройка к котельной, которую занимала кузница, сапожная мастерская, два материальных склада, гараж и дровяной склад (Жанцелария СПбДА. Л. 228).

Для создания разрешенных постановлением Совнаркома от 22 марта 1945 г. Ленинградских Богословско-пастырских курсов в конце апреля в Северной столице удалось использовать здание бывшей Духовной семинарии на наб. Обводного канала, д. 19 (ныне д. 17). В то время оно не представляло большой ценности для советского государства, так как германские бомбардировки и артиллерийские обстрелы превратили его правую (восточную) часть в руины. До лета 1944 г. уцелевшую часть здания бывшей семинарии занимал эвакогоспиталь. Постановлением Государственного комитета обороны от 2 июня 1944 г. оно было передано на баланс «Ленэнерго» для размещения ремесленного училища и общежития (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 40. Л. 48); [Берташ, Галкин, 55].

30 апреля 1945 г. управлявший Ленинградской епархией архиепископ Псковский и Порховский Григорий (Чуков) вместе с уполномоченным Совета по делам Русской православной церкви по Ленинграду и области А. И. Кушнаревым, осмотрев три здания на территории Александро-Невской лавры, пришли к выводу, что для Богословско-пастырских курсов больше всего подходит здание бывшей семинарии. Московская Патриархия взяла на себя проведение всех дорогостоящих ремонтно-восстановительных работ, однако вопрос о передаче здания затянулся из-за противодействия райисполкома, и для его ускорения владыка Григорий 16 июля 1945 г. обратился с соответствующим письмом к А. И. Кушнареву. Уже вскоре, 31 июля, Ленгорисполком фактически передал наиболее разрушенную часть семинарского здания в пользование епархии (ЦГА СПб. Ф. 9324. Оп. 1. Д. 26. Л. 29, 31–32, 43; Д. 30. Л. 74); [Берташ, Галкин, 2012, 55].

После получения из Москвы указаний, переданных через А. И. Кушнарера, Ленгорисполком 28 сентября 1945 г. принял секретное решение № 213с: обязать «Ленэнерго» передать курсам часть здания — церковные помещения, комнаты под ней, актовый зал и крыло четвертого этажа (общая площадь 7485,95 кв. м), выделив для сообщения этих помещений изолированную лестничную клетку (парадный вход), а также допустить рабочие бригады к производству ремонтно-восстановительных работ (ЦГА СПб. Ф. 7384. Оп. 36. Д. 145. Л. 56). 13 сентября, еще до выхода постановления Ленгорисполкома, начались первоочередные ремонтные работы (в том числе в поврежденной церкви святого апостола Иоанна Богослова) (ЦГА СПб. Ф. 9324. Оп. 1. Д. 25. Л. 75–78).

Уже 15 мая архиеп. Григорий в письме Святейшему патриарху Московскому и всея Руси Алексию I сообщил о мерах, предпринятых для подготовки к открытию осенью в Северной столице Богословско-пастырских курсов (ЦГА СПб. Ф. 9324. Оп. 1. Д. 25. Л. 4). 12 июня, согласно резолюции патриарха от 28 мая, было объявлено о начале приема слушателей на двухлетние (открытые уже как трехлетние) курсы — лиц старше 18 лет, со средним образованием, по рекомендациям приходских священников [Сорокин, 2007, 470]. Завершающий период организации курсов владыка Григорий возглавлял уже как правящий архиерей: 7 сентября 1945 г. он был назначен митрополитом Ленинградским и Новгородским.

При этом приходилось преодолевать сильнейшее сопротивление руководства «Ленэнерго», которое поселило в здание около 700 рабочих. Так, назначенный заведующим Богословско-пастырских курсов прот. Николай Ломакин 10 сентября написал об этом обширный рапорт Ленинградскому уполномоченному Совета по делам Русской православной церкви А. И. Кушнареву. А 20 сентября пришлось составить акт о том, что начальник военизированной охраны «Ленэнерго» отдал распоряжение о запрете производить строительные работы по восстановлению здания работникам Ленинградской епархии (ЦГА СПб. Ф. 7384. Оп. 36. Д. 145. Л. 57–59).

Однако все препятствия удалось преодолеть, 30–31 октября состоялись приемные экзамены. После их завершения на курсы были приняты 24 человека из 42 подавших прошение о приеме [Шкаровский, 1995, 156].



Для Ленинградских Богословско-пастырских курсов первоначально удалось подготовить только несколько отремонтированных помещений в верхнем (четвертом) этаже левой части здания. Восточное (правое) крыло еще пребывало в руинах, требовал серьезного ремонта и церковный флигель. Кроме того, «в аренду» епархии сразу была передана центральная лестница с вестибюлем и актовый зал на 300 мест. Три этажа левого, неповрежденного крыла площадью 2200 кв. м сохранили за общежитием «Ленэнерго», которое наглухо отгородили [Ходаковская, 2009, 15, 21]. Руководство «Ленэнерго» всячески пыталось препятствовать деятельности Богословских курсов и действовало «с исключительной наглостью и грубостью» (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 40. Л. 3–4, 15–16, 18, 30).

Однако все препятствия были преодолены. 22 ноября 1945 г. произошло торжественное открытие Богословско-пастырских курсов, которое стало праздником для верующих жителей Северной столицы. После молебна в актовом зале было зачитано приветственное письмо отсутствовавшего из-за болезни владыки Григория (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 25. Л. 59–61); [ЖМП, 1946, № 1]. На следующий день, 23 ноября, начались занятия. Одновременно продолжались ремонтные работы [Осипов, 1947]. Вскоре после открытия Богословско-пастырских курсов, в конце 1945 г., при них начала работать и библиотека с богословской и учебной литературой (АСПБДА. Ф. 1. Оп. 1. Д. 3. Л. 196). Восстановительные работы в бывшем здании семинарии продолжались до 1947 г. В сентябре 1946 г. в нем начали действовать Ленинградская духовная академия и семинария.

Решением Малого совета Санкт-Петербургского городского совета от 7 сентября 1993 г. № 327 весь исторический комплекс зданий Духовной академии и семинарии с больничным и баннным флигелями, садом, оградой и территорией был объявлен памятниками истории и культуры объектов градостроительства и архитектуры Санкт-Петербурга (наб. Обводного канала, д. 7, 7а, 15, 17, 19) (ЦГА СПб. Ф. 7384. Оп. 64. Д. 664. Л. 114). И лишь 29 ноября 2013 г. состоялось подписание акта передачи Санкт-Петербургской духовной академии ее исторического здания, в том числе помещения храма святых Двенадцати апостолов (д. 7, литера Г), борьба за возвращение которых шла более 20 лет — с 1992 г.

Таким образом, исторические здания Духовной академии и семинарии пережили в годы Великой Отечественной войны и блокады сложный период. Почти весь период войны их занимал сортировочно-эвакуационный госпиталь № 1170 (приемно-распределительный госпиталь № 1) Ленинградского фронта. Лечившиеся в нем больные и раненые солдаты и офицеры посещали устроенные в закрытых храмах Свято-Троицкой Александро-Невской лавры места патриотического воспитания защитников города. Ряд корпусов госпиталя пострадал от немецких бомбардировок и артиллерийских обстрелов, особенно прежнее здание семинарии. Но уже в 1945 г. именно в нем было возрождено духовное образование в Северной столице России.

## Источники и литература

### Источники

1. АСПБДА — Архив Санкт-Петербургской Духовной Академии. Ф. 1. Оп. 1. Д. 3.
2. ГАРФ — Государственный архив Российской Федерации. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 25; Оп. 2. Д. 40.
3. Канцелярия СПБДА — Канцелярия Санкт-Петербургской Духовной Академии. Книга канцелярская по зданию Академии. Д. 7. Т. 4.
4. РГИА — Российский государственный исторический архив. Ф. 799. Оп. 23. Д. 3033.

5. ЦГА СПб — Центральный государственный архив Санкт-Петербурга. Ф. 4. Оп. 6. Д. 18; Ф. 2552. Оп. 1. Д. 1618; Ф. 3201. Оп. 1. Д. 59; Ф. 7384. Оп. 18. Д. 1469; Д. 1680; Д. 1700; Оп. 36. Д. 145; Оп. 64. Д. 664; Ф. 7610. Оп. 39. Д. 88; Оп. 180. Д. 6391; Ф. 8557. Оп. 4. Д. 2; Оп. 9. Д. 11; Ф. 9324. Оп. 1. Д. 12; Д. 25; Д. 26; Д. 30.

## Литература

6. Антонов, Кобак (2010) — *Антонов В. В., Кобак А. В.* Святые Санкт-Петербурга. Энциклопедия христианских храмов. СПб., 2010.
7. Архитекторы-строители (1996) — Архитекторы-строители Санкт-Петербурга середины XIX — начала XX века: Справочник / Под общ. ред. Б. М. Кирикова. СПб., 1996.
8. Берташ, Галкин (2012) — *Берташ А., свящ., Галкин А. К.* Семинарский храм Духовной академии. СПб., 2012.
9. Бойков (1989) — *Бойков В. А.* Память блокадного подростка. Л., 1989.
10. Богданова (2003) — *Богданова Т. А.* История архива Санкт-Петербургской духовной академии в фондах Российской национальной библиотеки // К 75-летию Дома Плеханова 1828–2003: Сб. статей и публикаций, материалы конференций. СПб., 2003. С. 148–154.
11. Викентий Кузьмин (1985) — *Викентий (Кузьмин), иеродиак.* Свято-Троицкий собор Александро-Невской Лавры. Л., 1985. Рукопись.
12. Глинкина (1993) — *Глинкина М. Т.* Физико-технический институт в дни блокады // Чтения памяти А. Ф. Иоффе. СПб., 1993. С. 58–78.
13. Глухова, Матвеев (2000) — *Глухова Е. Е., Матвеев Б. М.* Комплекс зданий духовно-учебных заведений в Санкт-Петербурге // Памятники истории культуры Петербурга. Вып. 5. СПб., 2000. С. 159–165.
14. Журавлев (2001) — *Журавлев Д. А.* Организация медицинской помощи раненым и больным в Ленинграде во время советско-финляндской войны 1939–1940 г. // Санкт-Петербург и страны Северной Европы: Материалы третьей ежегодной научной конференции (2–3 апреля 2001 г.). СПб., 2001.
15. ЖМП (1946) — Журнал Московской Патриархии. 1946. № 1.
16. Кобак (1998) — *Кобак А. В.* Аполлон Шедрин // Зодчие Санкт-Петербурга. XIX — начало XX века. СПб., 1998. С. 225–233.
17. Ломагин (2002) — *Ломагин Н. А.* Неизвестная блокада. СПб.; М., 2002. Кн. 1.
18. Медики и блокада (1997) — Медики и блокада: взгляд сквозь годы: Воспоминания, фрагменты дневников, свидетельства очевидцев, документальные материалы. СПб., 1997.
19. Морозова (2015) — *Морозова И. В.* Ленинградский дневник медсестры фронтового эвакогоспиталя № 1170. 1941–1945 / Публ. В. Саблина // Звезда. 2015. № 5; № 6.
20. Осипов (1947) — *Осипов А., прот.* Ленинградские православные Духовная Академия и семинария в 1946/47 учебном году // ЖМП. 1947. № 7.
21. Смирнова (2013) — *Смирнова Т. М.* Институт народов Севера в Ленинграде // История Петербурга. 2013. № 1. С. 43–49.
22. Сорокин (2007) — *Сорокин В., прот.* Исповедник. Церковно-просветительская деятельность митрополита Григория (Чукова). СПб., 2007.
23. Ходаковская (2009) — *Ходаковская О. И.* Святейший Патриарх Алексей II. Студенческие годы в Ленинградских Духовных школах. СПб., 2009.
24. Шкаровский (1995) — *Шкаровский М. В.* Русская Православная Церковь и советское государство в 1943–1964 годах. От «перемирия» к новой войне. СПб., 1995.
25. Шульц (1994) — *Шульц С. С.* Храмы Санкт-Петербурга (история и современность). Справочное издание. СПб., 1994.

*М. В. Шкаровский*

## **Возрождение церкви Смоленской иконы Божией Матери и часовни Ксении Блаженной на Смоленском кладбище Санкт-Петербурга в 1946–1950-е гг.**



УДК 271.2-523-9(470.23-25)  
DOI 10.47132/1814-5574\_2022\_3\_59  
EDN ELURBG

*Аннотация:* Одним из важных духовных центров Санкт-Петербурга с XIX в. было Смоленское кладбище, что особенно ярко проявилось в советский период. К 1917 г. на кладбище существовали три церкви и особо почитаемая верующими часовня над могилой блаженной Ксении Петербургской. В ходе антирелигиозных гонений в начале 1930-х гг. были закрыты Воскресенская и Троицкая церкви. Смоленская церковь и часовня Ксении Блаженной были закрыты одними из последних в городе — в сентябре 1940 г., накануне начала Великой Отечественной войны, но уже в 1946 г. советские власти оказались вынуждены разрешить их открытие и возвращение верующим. В дальнейшем церковь и часовня были быстро восстановлены и вновь стали местом поклонения горожан. Причт Смоленского кладбища был самым большим в Северной столице, его доходы постоянно росли. Все это вызывало резкое недовольство властей, и после начала новых антирелигиозных гонений часовня Ксении Блаженной была закрыта. Затем началась многолетняя борьба верующих за ее возрождение, завершившаяся успехом уже в 1980-е гг. Статья подготовлена на основе значительного комплекса ранее не введенных в научный оборот архивных документов.

*Ключевые слова:* Русская Православная Церковь, Санкт-Петербург, Смоленское кладбище, часовня Ксении Блаженной, советская религиозная политика, восстановление церковной жизни.

*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>

*Для цитирования:* Шкаровский М. В. Возрождение церкви Смоленской иконы Божией Матери и часовни Ксении Блаженной на Смоленском кладбище Санкт-Петербурга в 1946–1950-е гг. // Христианское чтение. 2022. № 3. С. 59–77.

**KHRISTIANSKOYE CHTENIYE**  
**[Christian Reading]**

**Scientific Journal**  
**Saint Petersburg Theological Academy**  
**Russian Orthodox Church**

**No. 3**

**2022**

---

*Mikhail V. Shkarovsky*

**The Revival of the Church of the Smolensk Icon  
of the Mother of God and the Chapel of Xenia the Blessed  
at the Smolensk Cemetery in St. Petersburg in 1946–1950s**

UDK 271.2-523-9(470.23-25)  
DOI 10.47132/1814-5574\_2022\_3\_59  
EDN ELURBG



*Abstract:* One of the important spiritual centers of St. Petersburg since the 19<sup>th</sup> century was the Smolensk Cemetery, which was especially pronounced in the Soviet period. By 1917, there were three churches in the cemetery and a chapel over the grave of Blessed Xenia of St. Petersburg, especially revered by believers. During the anti-religious persecution in the early 1930s, the Resurrection and Trinity churches were closed. The Smolensk Church and the chapel of Xenia the Blessed were one of the last closed in the city – in September 1940, on the eve of the outbreak of the Great Patriotic War, but already in 1946 the Soviet authorities were forced to allow their opening and return to believers. In the future, the church and chapel were quickly restored and again became a place of worship for the townspeople. The clergy of the Smolensk Cemetery was the largest in the “northern capital” and its income was constantly growing. All this caused a sharp dissatisfaction with the authorities and after the beginning of new anti-religious persecutions, the chapel of Xenia the Blessed was closed. After that, a long-term struggle of believers for its revival began, which ended with success in the 1980s. The article is prepared on the basis of a significant set of archival documents not previously introduced into scientific circulation.

*Keywords:* Russian Orthodox Church, St. Petersburg, Smolensk Cemetery, chapel of Xenia the Blessed, Soviet religious policy, restoration of church life.

*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>

*For citation:* Shkarovsky M.V. The Revival of the Church of the Smolensk Icon of the Mother of God and the Chapel of Xenia the Blessed at the Smolensk Cemetery in St. Petersburg in 1946–1950s. *Khristianskoye Chteniye*, 2022, no. 3, pp. 59–77.

Одним из важных духовных центров Санкт-Петербурга с XIX в. было Смоленское кладбище, на котором к 1917 г. существовали три церкви и особо почитаемая верующими часовня над могилой знаменитой блаженной Ксении Петербургской. В ходе антирелигиозных гонений советских властей в начале 1930-х гг. были закрыты Воскресенская и в дальнейшем снесенная Троицкая церкви. Накануне начала Великой Отечественной войны оказались закрыты последняя действующая церковь Смоленской иконы Божией Матери и часовня Ксении Блаженной. Возобновление церковной жизни на Смоленском кладбище произошло после окончания войны, в годы которой существенно изменилась советская религиозная политика. При этом Смоленская церковь стала одной из двух открытых в Ленинграде в послевоенный период храмов (наряду с Троицкой церковью «Кулич и Пасха»).

Постановление о закрытии Смоленской церкви и передаче ее здания в распоряжение Свердловского райисполкома Ленгорисполком принял 17 августа 1940 г., причем часовня Ксении Блаженной, «фактически не функционирующую больше года» (что было ложью), предписывалось снести в месячный срок. Акт закрытия и передачи имущества в Госфонд был подписан 2 сентября (ЦГА СПб. Ф. 7384. Оп. 33. Д. 66. Л. 184–185, 189). Внутреннее убранство Смоленского храма было практически полностью уничтожено. «Ликвидацией» церковного имущества руководила лично инспектор по делам культов Ленгорисполкома А. В. Татаринцева, причем почти все иконы она отправила на утилизационный завод, а образ с изображением Ксении Блаженной уничтожила лично (ЦГА СПб. Ф. 7384. Оп. 33. Д. 66. Л. 194–194 об.).

Уцелела лишь одна икона Смоленской церкви – находившийся тогда в ней чудотворный Казанский образ Божией Матери. Благодаря ходатайству митрополита Ленинградского Алексия (Симанского) главная православная святыня города на Неве была передана из «обновленческого плена» в кафедральный Князь-Владимирский собор митрополии.

К закрытой 2 сентября 1940 г. вместе со Смоленским храмом часовне Ксении Блаженной по-прежнему приходили с молитвами верующие, оставлявшие многочисленные записки. По молитвам блж. Ксении Петербургской и ее верных почитателей часовня сохранилась: постановление о ее сносе в месячный срок не выполнили. 3 января 1941 г. опросом членов Ленгорисполкома было принято решение часовню Ксении Блаженной не сносить, а предоставить под мастерскую художников-скульпторов (ЦГА СПб. Ф. 7384. Оп. 33. Д. 76. Л. 103). При этом мощи св. Ксении Петербургской сохранились в часовне под спудом.

В период Великой Отечественной войны и блокады Смоленское кладбище, несмотря на закрытие всех храмов, оставалось важным центром духовной жизни осажденного города. Верующие приходили, прежде всего, к часовне Ксении Блаженной. Люди молились у закрытых дверей часовни и по давней традиции писали записочки со своими просьбами и мольбами и ставили свечи. Молитва у могилы блаженной согревала души в военное лихолетье. Живущие ныне блокадники рассказывают, что детьми они воспринимали святую как реально существующего человека, который живет рядом с ними в осажденном городе. И все потому, что от взрослых часто слышали: «Надо сходить к Ксеньюшке», или: «Пойдем к Ксеньюшке, она поможет» [Шкаровский, 2005, 29].

В известном блокадном дневнике инженера В. В. Левыкина отмечалось, что 6 февраля 1942 г. Левыкины-Олиховы посетили могилу блж. Ксении Петербургской, предварительно помолвишись и прочитав святое Евангелие. В дневнике также отмечалось, что жена Виктора Левыкина Татьяна Олихова «попросила у Ксении кусочек жирку», и на следующий день они получили «500 гр. чудного жира» [Петров, 2020, 74, 250].

Петербургская исследовательница, главный хранитель Архива Санкт-Петербургской епархии О. И. Ходаковская в фильме «Блокадные храмы Петербурга» (2019) констатировала, что, помимо распространенных в городе в годы блокады молитв, у верующих ленинградцев вошло в обычай часто посещать могилу Ксении Блаженной, у которой просили заступничества и защиты в тяжелые военные годы.

Одна из блокадниц свидетельствовала историку И. В. Петрову, что в годы войны она попала под завалы, образовавшиеся после немецкой бомбардировки. Ее мать молилась о погибшем ребенке перед могилой Ксении Блаженной, и на следующий день ей удалось отыскать дочь живой [Петров, 2020, 74]. Сохранились свидетельства о явлениях и помощи в военное время святой Ксении Петербургской не только жителям Северной столицы, но и воинам советской армии даже при освобождении Праги в 1945 г.

В годы блокады на Смоленском кладбище хоронили воинов и мирных жителей города, умерших от голода или погибших во время бомбежек. На правом берегу реки Смоленки, напротив православного кладбища, были устроены братские могилы. После окончания войны вблизи берега Смоленки появилась гранитная стела, посвященная скончавшимся в 1941–1942 гг. профессорам и сотрудникам Академии художеств. Здесь были похоронены И. Я. Билибин, О. Р. Мунц, Я. Г. Гевирц, П. С. Наумов, А. Е. Карев, В. А. Фролов, П. А. Шилинговский, К. П. Фурсов.

Наскоро после снятия блокады был осуществлен план, намеченный незадолго до начала Великой Отечественной войны. Тогда, к двадцатой годовщине смерти Александра Блока, по инициативе Союза писателей прах поэта решили перенести на Литераторские мостки Волкова кладбища. 26 сентября 1944 г. на Смоленском кладбище собрались сотрудники Музея городской скульптуры, кладбищенской администрации и санэпидстанции. От писательской организации были лишь литературоведы В. С. Спиридонов и Д. Е. Максимов. В подготовленные деревянные ящики были сначала помещены останки А. Н., Е. Г., М. А. Бекетовых и А. А. Кублицкой-Пиотух, затем наступил черед могилы великого поэта.

Спустя 30 лет после этих событий Д. Е. Максимов в своих воспоминаниях дал яркую характеристику бессмысленности и ненужности фактического уничтожения блоковской могилы: «Горько было то, что с переносом могилы Блока нарушалась духовно важная для многих связь с этой знакомой, вошедшей в их жизнь могилой — скромной, зеленой, расположенной в уютном уголке кладбища, посещаемой читателями Блока... юношами и девушками, влюбленными, счастливыми, объединенными в пары или одиночками, грустящими, приходящими сюда посидеть на простой скамейке, посмотреть на деревянный некрашеный крест и травянистый могильный холмик». На подводе прах поэта доставили на Литераторские мостки. Утром 28 сентября 1944 г. его останки были преданы земле [Пирожков и др., 1993, 246–247].

Следует упомянуть, что в период блокады от голода погибли четыре бывших священнослужителя Смоленской церкви: ее настоятель протопресвитер Алексей Абакумов, протоиереи Иоанн Громов, Гавриил Васильев и архидиакон Симеон Верзилов. От голода скончался и служивший в 1930-е гг. на Смоленском кладбище без храма протоиерей Димитрий Георгиевский. Протоиерей Николай Алексеев в 1941–1943 гг. воевал на Ленинградском фронте, был тяжело ранен, стал инвалидом войны, но после перехода в Московский Патриархат служил в храмах города. Еще один бывший член причта Смоленской церкви протоиерей Павел Фруктовский весь период блокады служил в Спасо-Преображенском соборе, заслужив любовь и уважение прихожан (ЦГА СПб. Ф. 7384. Оп. 33. Д. 67. Л. 132).

В годы Великой Отечественной войны произошло существенное изменение советской религиозной политики. 4 сентября 1943 г. состоялся официальный прием в Кремле И. Сталиным и В. Молотовым возглавлявших Московский патриархат митрополитов Сергея (Страгородского), Алексия (Симанского) и Николая (Ярушевича) (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 1. Л. 1–10). Для осуществления контролирующей роли по постановлению СНК от 14 сентября был создан специальный орган — Совет по делам Русской православной церкви при правительстве СССР, во главе с полковником госбезопасности Г. Г. Карповым. Согласно Положению о Совете, он должен был иметь своих уполномоченных при облисполкомах, и 21 февраля 1944 г. решением Лен-облисполкома уполномоченным по Ленинградской области был назначен полковник госбезопасности А. И. Кушнарв.

Глубокие изменения в жизни Русской Православной Церкви начались сразу же после встречи в Кремле. 8 сентября в Москве состоялся Собор епископов, на котором 19 иерархов единогласно избрали Патриархом Московским и всея Руси митрополита Сергия [Добрынин, 1963, 68]. Русской Церкви разрешили в ограниченных размерах открывать храмы, монастыри, духовные учебные заведения и т.п.

Первые два заявления об открытии храмов от верующих в Ленинградской епархии поступили в декабре 1943 г., почти сразу после того, как Совнарком СССР 28 ноября утвердил предложения Совета по делам Русской православной церкви о порядке открытия церквей. И первым культовым зданием Ленинграда, которое верующие просили открыть, была часовня Ксении Блаженной на Смоленском кладбище.

В частности, 20 декабря 1943 г. А. М. Нехорошева в своем письме просила митрополита Ленинградского Алексия (Симанского) ходатайствовать «пред нашим правительством» об открытии часовни, «где много людей приходит и молятся у закрытых дверей». Автор письма считала, что «никакого ущерба Государству быть не может, если разрешат открыть, кроме прибыли и успокоения людей» (АСПБЕ. Ф. 1. Оп. 11. П. 11. Д. 50. Л. 2). В конце декабря 1943 г. К. Н. Шуренковой митрополиту Алексию было направлено второе подобное письмо (АСПБЕ. Ф. 2. Оп. 10. Д. 44. Л. 4). В мае 1944 г. поступило коллективное ходатайство в Ленгорисполком: «Умоляюще просим Вас разрешить открыть часовню на Смоленском кладбище Ксении Блаженной, которая для нас верующих нужна, [чтобы] молиться Богу для быстреего разгрома общего врага — гитлеризма и о скором окончании войны с победой русского народа над немцами» (ЦГА СПб. Ф. 9324. Оп. 1. Д. 13. Л. 31).

Прошение было передано Ленинградскому уполномоченному А. И. Кушнареву, но процесс открытия тогда не был начат. Несмотря на постепенную нормализацию государственно-церковных взаимоотношений, митрополит Ленинградский и Новгородский Алексий на прошении А. М. Нехорошевой поставил резолюцию: «Сейчас несвоевременно возбуждать ходатайство об открытии храма» (ЦГА СПб. Ф. 9324. Оп. 1. Д. 13. Л. 32). Видимо, на решение владыки повлиял и тот факт, что только 5 февраля 1944 г. Совет по делам Русской православной церкви принял постановление об официальном открытии первых храмов.

Причиной игнорирования прошений верующих об открытии часовни была не только их «несвоевременность», но и то, что советские власти относились к могиле Ксении Блаженной как к «рассаднику мракобесия и изуверства». Некоторые представители ленинградского руководства считали, что это место является «точкой притяжения» враждебных советской власти сил. У закрытой часовни постоянно собирались верующие и, уходя, оставляли записки с просьбой к блж. Ксении Петербургской о небесном заступничестве, в том числе о репрессированных, что вызывало негативное отношение властей к «несоветскому поведению» граждан и «несанкционированным сборищам» [Юдин, 1966, 52–69]. Но, несмотря на негативное отношение властей к этой петербургской святыне, верующие продолжали ходатайствовать об открытии часовни.

Всего за 1944 г. в различные инстанции поступило 79 ходатайств жителей Ленинграда и области об открытии различных храмов. В первое полугодие 1945 г. пришло еще 15 заявлений от верующих епархии (ЦГА СПб. Ф. 9324. Оп. 1. Д. 13. Л. 19–22; Д. 9. Л. 79). В 1944 — начале 1945 гг. владыки поддерживали лишь немногие ходатайства, главным образом ввиду близости фронта, плохого состояния зданий и невозможности самим прихожанам произвести ремонт их, а также из-за отсутствия кандидатов в священники, которых не хватало и на действующие храмы (АСПБЕ. Ф. 3. Оп. 11. Д. 50. Л. 2).

В последние годы войны жители Северной столицы просили и об открытии кладбищенского храма Смоленской иконы Божией Матери: в 1944–1945 гг. от верующих Свердловского района Ленинграда на имя управляющего Ленинградской епархии архиепископа Псковского и Порховского Григория (Чукова) и уполномоченного А. И. Кушнарева поступило несколько прошений об этом.

В начале 1945 г. архиеп. Григорий получил письмо от 11 января с просьбой открыть какой-либо храм на Васильевском острове по причине того, что «жителей в Ленинграде значительно прибавилось, и в церквях создается теснота и давка, особенно в праздничные дни» (ЦГА СПб. Ф. 9324. Оп. 1. Д. 31. Л. 5), а в июле 1945 г. на имя владыки было прислано прошение от имени 22 верующих с просьбой открыть именно Смоленскую церковь. В нем говорилось: «Просим Вас, Владыко, открыть нам наш родной храм Смоленской Богоматери на Смоленском кладбище. Васильевский остров по числу жителей превышает население многих больших областных городов и не имеет ни одного храма, тогда как раньше В. О. обслуживало 7 храмов. На Смоленском кладбище и около него похоронена масса жертв блокады. Все наши родные: мужья, отцы, дети и братья — одни погибли, другие находятся в рядах нашей Красной Армии. Дайте же, Владыко, нам возможность молиться за наших дорогих близких — живых и умерших, в старом, любимом, родном храме Смоленской Богоматери» (ЦГА СПб. Ф. 9324. Оп. 1. Д. 24. Л. 12).

Еще одной причиной в пользу открытия храма, по мнению авторов письма, было то, что кладбище и храм являлись старейшими в Ленинграде и посещались не только василеостровцами, но и жителями всего города: «Примером может служить день Святой Троицы 1945 г., в который на кладбище были сотни тысяч верующих, а помолиться в храме не имели возможности». Указывали верующие и на то, что Смоленский храм не требует долгого ремонта: «Снаружи он совершенно цел, нужно исправить и застеклить, внутри же требует текущего ремонта и полного церковного оборудования» (ЦГА СПб. Ф. 9324. Оп. 1. Д. 24. Л. 12).

В это же время, в июле 1945 г., на имя первого секретаря Ленинградского обкома и горкома ВКП(б) А. А. Кузнецова было получено коллективное заявление жителей Васильевского острова об открытии часовни Ксении Блаженной, которое было передано уполномоченному А. И. Кушнареву. В этом письме, подписанном 97 верующими, указывалось, что на Васильевском острове нет ни одной церкви и что в случае открытия часовни «за порядком и чистотой часовни будем наблюдать все молящиеся» (ЦГА СПб. Ф. 9324. Оп. 1. Д. 24. Л. 16). 6 августа уполномоченный направил ответное письмо в особый сектор обкома и горкома ВКП(б), в котором сообщил, что познакомил временно управляющего Ленинградской епархией архиеп. Григория с содержанием заявления верующих об открытии храма-часовни на Смоленском кладбище (ЦГА СПб. Ф. 9324. Оп. 1. Д. 24. Л. 14).

Ходатайство было подписано столь многочисленной группой верующих и послано в такую инстанцию, что не отреагировать на него было невозможно. Поскольку архиерей поддержал ходатайство, местные власти, понимая, что для «успокоения верующих» стоит открыть один храм на Васильевском острове, решили дать ход делу. 3 октября 1945 г. уполномоченный А. И. Кушнарев, которому были переданы митр. Григорием прошения верующих, поданные ранее, обратился к председателю Свердловского райисполкома В. И. Киселеву с просьбой проверить сведения, представленные ходатайствующими, указав, в каком состоянии находятся Смоленская церковь и часовня Ксении Блаженной и как используются в настоящее время (ЦГА СПб. Ф. 9324. Оп. 1. Д. 24. Л. 13).

В ответном письме секретарь Свердловского исполкома О. П. Уразов 4 ноября 1945 г. сообщил, что установить личности ходатайствующих об открытии храма невозможно, поскольку в прошении отсутствуют имена и адреса жительство. О церковном здании было сказано, что в настоящее время оно используется как склад тары от горючих жидкостей, хранившихся там в годы войны, и требует текущего ремонта (ЦГА СПб. Ф. 9324. Оп. 1. Д. 24. Л. 38). В часовне Ксении Блаженной также располагался склад пустой тары из-под горючей жидкости.

Официальное решение об открытии Смоленского храма было принято только через год. Пока это дело рассматривалось в различных инстанциях, ходатайства о скорейшем открытии Смоленской церкви и часовни Ксении Блаженной не прекращались. В справке секретаря митр. Григория прот. Павла Тарасова от 16 сентября 1946 г.,



сделанной для владыки о верующих, подписавших ходатайство об открытии храма, говорилось, что они известны в качестве «ранее работавших в церкви Смоленского кладбища, ходатайства которых исходят из желания удовлетворить нужды верующих без личных корыстных целей» (АСПБЕ. Ф. 1. Оп. 7. Д. 103. Л. 2).

19 сентября 1946 г. от имени жителей Ленинграда к митр. Григорию с рапортом обратился благочинный Городского округа прот. Николай Ломакин. Со слов верующих и по личным наблюдениям он сделал выводы о необходимости в ближайшее время открыть храм на Смоленском кладбище (аргументы, которые благочинный приводил в рапорте, были использованы в деле о передаче здания Смоленской церкви и часовни верующим).

Отец Николай сообщал митрополиту о большом количестве людей, посещавших Смоленское кладбище и выражавших желание молиться в церкви и в часовне за своих умерших родственников, многие из которых, похороненные на кладбище, являются жертвами минувшей войны: «Имена этих патриотов бессмертны, и естественно желание верующих молиться за них здесь особо». Еще одной причиной желательности открытия храма протоиерей называл большое количество «разных проходимцев, лиц деклассированного порядка и самочинников — заштатных клириков», которые на кладбище, где нет храма и, соответственно, штатного духовенства, предлагают желающим свои услуги как «требоисправители», при этом своей «непрофессиональной» деятельностью позорят статус священнослужителей епархии. Прот. Н. Ломакин назвал митр. Григорию (Чукову) имена нескольких подобных «священников»: лишенный сана иосифлянский иеромонах Павел (в миру Петр Яковлевич Лигор), прот. Константин Журавлев, протоиерей Маслов, не имевший сана Ефим Горбашев и др., но владыка об их существовании знал и раньше, хотя в резолюции от 22 июня указал: «Сообщить уполномоченному» (АСПБЕ. Ф. 1. Оп. 7. Д. 103. Л. 3–4).

Еще в июле 1946 г. инспектором Свердловского райфинотдела Смирновым «при обходе Смоленского кладбища были выявлены лица, исполняющие обязанности священников без надлежащего на это разрешения», в том числе обнаружен «священник», лишенный сана и работавший в райпищеторге ночным сторожем (имелся в виду иеромонах Павел) (ЦГА СПб. Ф. 9324. Оп. 2. Д. 3. Л. 90). Следует упомянуть, что открытие храма способствовало решению проблемы, так как до этого момента наказание «нелегалов» ограничивалось только штрафом, и через некоторое время «самозванцы» предлагали свои услуги верующим снова. После открытия Смоленской церкви, согласно отчету благочинного Городского округа уполномоченному А. А. Кушнареву за первый квартал 1947 г., «один из них получил назначение в приход, а прочие просто вынуждены были прекратить здесь свою работу» (ЦГА СПб. Ф. 9324. Оп. 2. Д. 17. Л. 25).

Поскольку средств у Ленинградской епархии было еще немного, актуальной являлась еще одна, называемая прот. Н. Ломакиным в рапорте от 19 сентября 1946 г., причина открытия именно Смоленского храма: «Материально-техническое состояние храма и часовни довольно терпимые, и полагаю, не потребуют непосильных расходов на ремонтные работы, которые не явятся тяжелым балластом для епархиальной кассы» (АСПБЕ. Ф. 1. Оп. 7. Д. 103. Л. 5).

Наконец 4 ноября 1946 г. Бюро Ленгорисполкома постановило открыть храм в Свердловском районе Ленинграда и, в соответствии с постановлением «О порядке открытия церквей», передало материалы в Совет по делам Русской православной церкви (ЦГА СПб. Ф. 7384. Оп. 25. Д. 194. Л. 235). 24 декабря и Совет принял решение об открытии Смоленского храма, при этом о часовне Ксении Блаженной в постановлении сказано не было (ЦГА СПб. Ф. 9324. Оп. 1. Д. 24. Л. 112–113, 121, 126–127; Д. 26. Л. 63, 72; Оп. 2. Д. 10. Л. 12). В январе 1947 г. их здания официально передали Ленинградской епархии, причем верующие узнали об этом в конце месяца.

18 января 1947 г. занимавшиеся организацией общины О. И. Кононова и Л. С. Адрианова (будущие члены исполнительного комитета «двадцатки») направили в канцелярию митр. Григория письмо, в котором говорилось: «Ваше Высокопреосвященство!

Несмотря на наши неоднократные просьбы сообщить нам что-либо об открытии храма Смоленской Божией Матери, мы до сих пор не получили от Вашей канцелярии никакого извещения, а между тем, нам неудобно ходить по городу, так как прихожане Смоленского храма спрашивают нас, скоро ли будет открыт храм и что нам об этом известно». Далее авторы письма просили митрополита сообщить, в каком состоянии находится дело, где и когда будет выбираться «двадцатка» (приходской совет). Последние строки говорят о том, что верующие были убеждены в принятии положительного решения об открытии Смоленского храма и даже не предполагали иного исхода дела. Резолюция митрополита на письме была поставлена 25 января: «Сообщить, что храм разрешен к открытию и причт уже назначен» (АСПБЕ. Ф. 1. Оп. 7. Д. 103. Л. 6).

Именно в этот день владыка Григорий назначил членов причта, в том числе настоятеля опытного священника Василия Васильевича Раевского, который должен был не только наладить приходскую жизнь, но и организовать ремонтные работы и содействовать обеспечению Смоленского храма необходимыми предметами культа. Отец Василий до принесения покаяния был обновленческим протоиереем, и это, видимо, сыграло определенную роль в его назначении, так как часть прихожан Смоленской церкви ранее являлись обновленцами.

Далеко не все ленинградские чиновники были довольны принятым решением. 31 января 1947 г. председатель президиума Ленинградского металлического ремонтного промыслового союза в письме А. А. Кушнареву указал, что храмы кладбища якобы находятся «в крайне запущенном состоянии», и поскольку до войны они использовались как «склад утиля и жестиаческим производством», просил передать их «для организации производства изделий народного потребления». При этом в письме отмечалось, что, по сведениям «начальника РЖУ Свердловского района Семенова, по пятилетнему плану благоустройства Ленинграда Смоленское кладбище ликвидируется и на этом месте будет создан парк культуры» (ЦГА СПб. Ф. 9324. Оп. 2. Д. 10. Л. 11).

Реагируя на это письмо, уполномоченный 4 февраля переслал в Совет по делам Русской православной церкви документы на передачу Ленметремпромсоюзу «бесхозного разрушенного здания Воскресенской церкви, на которое не поступали заявления верующих», одновременно напомнив Свердловскому райисполкому, что Смоленская церковь подлежит передаче верующим и этот вопрос решен окончательно (ЦГА СПб. Ф. 9324. Оп. 2. Д. 10. Л. 12). Впоследствии А. И. Кушнарев выяснил, что какого-либо заявления об открытии Воскресенской церкви от верующих не поступало (ЦГА СПб. Ф. 9324. Оп. 2. Д. 10. Л. 13).

Часовня Ксении Блаженной на Смоленском кладбище была открыта и освящена отцом Василием Раевским 1 февраля 1947 г. Только через месяц, 8 марта, была открыта и освящена Смоленская церковь. Задержка произошла потому, что храм нуждался в ремонте, который начали 4 февраля, вскоре после назначения митр. Григорием причта. Накануне освящения, 7 марта, в 18 часов было совершено всенощное бдение. На освящение Смоленского храма пришло так много верующих, что он оказался переполненным. После торжественного освящения церкви, которое было проведено самыми известными священнослужителями города — настоятелем кафедрального Николо-Богоявленского собора, секретарем митр. Григория прот. Павлом Тарасовым, протт. Михаилом Славнитским, Павлом Фруктовским, были совершены Литургия и благодарственный молебен. Затем отец Павел Тарасов приветствовал присутствующих от имени митрополита, он также составил и переслал владыке «Описание освящения Смоленской церкви». В торжестве участвовала делегация русского Западноевропейского экзархата из Парижа: прот. Андрей Сергиенко, иером. Сергей и Н. А. Полторацкий. Участники освящения послали телеграммы патр. Алексею, митр. Григорию и уполномоченному А. А. Кушнареву (АСПБЕ. Ф. 1. Оп. 7. Д. 103. Л. 16).

16 марта 1947 г. владыка Григорий рукоположил во иерея к храму Смоленской иконы Божией Матери Михаила Васильевича Гундяева, отца Святейшего Патриарха

Московского и всея Руси Кирилла. В начале 1947 г. отбывший ранее трехлетнее заключение в лагерях по церковному делу «евлогиевцев» Михаил Васильевич подал прошение митрополиту о рукоположении в священник сан. Владыка, сам прошедший через тюремное заключение и ссылку, предупредил, что священнику, имеющему такую биографию, как у М. В. Гундяева, он не сможет дать приход в Ленинграде: «Если Вы действительно желаете сменить свою ленинградскую квартиру на проживание на самом отдаленном приходе Ленинградской епархии, в селе Петрова Гора, то я Вас рукоположу. Но на служение в городе Ленинграде не рассчитывайте. Так что идите и советуйтесь с супругой». После совета семья приняла решение переехать в село. Однако митр. Григорий сумел обойти препятствия и назначил о. Михаила Гундяева в Смоленскую церковь. Служение пастыря было успешным, он много и хорошо проповедовал, вокруг него собралась большая паства. Такая популярность о. Михаила как пастыря и проповедника вызвала одобрение его епархиального начальства, но раздражала советские власти [Патриарх и его корни, 2011, 60–92].

Когда церковные здания передали Ленинградской епархии, богослужебные предметы в них отсутствовали. Ничто из имущества, которое находилось в Смоленском храме и часовне Ксении Блаженной до закрытия, не сохранилось, и для проведения богослужений необходимо было найти богослужебные предметы. Храмы снабжались утварью и иконами одновременно с проведением в зданиях ремонтных работ. Обеспечение Смоленской церкви богослужебной утварью осуществлялось, в основном, за счет имущества, переданного из недействующих церквей Ленинградской области, и пожертвований верующих. Благодаря хорошо организованной работе Епархиального управления первая служба в Смоленской церкви была проведена уже через месяц после объявления митр. Григорием верующим, что власти разрешили передать храм епархии (назначение настоятеля произошло 19 января 1947 г.). К моменту освящения церкви в здании сделали относительно небольшой ремонт, а капитальный ремонт был произведен только в 1949 г., когда полноценно заработал выбранный приходской совет и у общины появились собственные средства [Большакова, 2009, 64–69].

В 1946 г. владыка Григорий хлопотал о передаче в Иоанно-Богословскую церковь Духовной академии иконостаса из переставшей действовать в 1930-х гг. Красенькой церкви (закрытого в 1938 г. храма Рождества Иоанна Предтечи на Каменном острове). Этот иконостас хранился в Музыкальном государственном издательстве, и по настоянию митрополита Инспекция государственной охраны памятников искусства и старины 11 мая 1946 г. дала согласие на его перенос в здание Духовных школ (ЦГА СПб. Ф. 9324. Оп. 2. Д. 52. Л. 1). Однако указанный иконостас в итоге был установлен в начале 1947 г. в центральном приделе Смоленской церкви.

Позднее в отчете настоятеля на собрании «двадцатки» говорилось, что пришлось вставить 1100 стекол, вылетевших от разрыва немецкого снаряда, отремонтировать или сделать заново большую часть рам. Отец Василий также отмечал: «Под руководством архитектора комиссии по охране памятников старины Копылова поставлен иконостас из Красенькой церкви... который пришлось восстановить на 75%. Кроме того, электрифицирована церковь и часовня, а также территория храма» (АСПБЕ. Ф. 1. Оп. 19. Д. 148. Л. 1–2).

В послевоенный период церковь, как один из важнейших храмов города, нередко посещали зарубежные церковные делегации. Так, в ноябре 1947 г. Смоленскую церковь посетил митрополит Гор Ливанских Илия (Карам) в сопровождении настоятеля Князь-Владимирского собора прот. Михаила Славнитского. В интервью журналистам митрополит необычно охарактеризовал цель своего визита: «Поездка в Советский Союз доставила мне истинное удовольствие. Целью моего визита было возложение священной короны на Казанскую икону Божией Матери, находящуюся в Ленинграде. Я выполнил эту миссию и совершил несколько богослужений в прекрасных храмах города-героя» (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 66. Л. 152–153).

Владыка прибыл в Ленинград 25 ноября, в поездке в Северную столицу от правительства его сопровождал А. Н. Косыгин, а от Московской Патриархии — митрополит

Ленинградский и Новгородский Григорий. 27 ноября митр. Илия посетил Князь-Владимирский собор, увидел находившуюся всю войну в храме чудотворную икону и возложил на нее золотой венец [Гнутава, 2000, 66–67]. Шесть дней находился владыка Илия в городе святого апостола Петра, успел посетить Духовную академию и семинарию, ряд музеев и выставок и несколько храмов, в том числе Смоленскую церковь.

В декабре 1947 г. в нее, по благословиению митрополита Ленинградского и Новгородского Григория, передали из Князь-Владимирского собора особо чтимую икону Божией Матери «Умиление» (Милующую) — список с одного из главных образов Святой Горы Афон. Эта икона в 1887 г. была пожертвована иеромонахом русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне Арсением в строившийся приходской храм Милующей иконы Божией Матери в Галерной гавани (на Большом проспекте Васильевского острова), где образ находился до закрытия храма 2 июня 1932 г. Передача чтимого образа была сделана по просьбам жителей Гавани, которые, став после открытия Смоленского храма его прихожанами, попросили вернуть им их святыню. Об этом говорилось в рапорте о. Василия Раевского митр. Григорию от 29 декабря: «Верующие жители Гавани обращаются через меня к Вашему Высокопреосвященству со слезною просьбою — разрешить перенести чтимую икону Милующей Божией Матери из Владимирского собора в Смоленскую церковь... С восстановлением Смоленской церкви все православные жители Гавани горят желанием видеть и молиться перед чтимую свою иконой в своем приходском храме» (АСПБЕ. Ф. 1. Оп. 7. Д. 103. Л. 9).

7 августа 1948 г. был зарегистрирован исполнительный орган «двадцатки» Смоленской церкви и ее ревизионная комиссия. Старостой еще в 1947 г. был избран Георгий Павлович Васильев, отстраненный от этого поста в августе 1950 г. в связи с возбуждением уголовного дела Министерством госбезопасности (обвинения в отношении Васильева не подтвердились) (АСПБЕ. Ф. 1. Оп. 7. Д. 103. Л. 11, 20, 58–60, 123).

7 октября 1948 г. о. Василий Раевский написал прошение митрополиту Григорию об устройстве в церкви двух новых приделов: во имя иконы Божией Матери «Умиление» (Милующей) и св. вмц. Екатерины (так как одноименная церковь действовала ранее на Васильевском острове). Настоятель попросил также помочь в получении для них двух иконостасов из закрытых храмов. В своей резолюции митрополит писал: «Снести с уполномоченным и Отделом охраны памятников об иконостасах», однако получить их в то время не удалось (АСПБЕ. Ф. 1. Оп. 7. Д. 103. Л. 19).

Вскоре, 30 октября того же года, настоятелем Смоленской церкви вместо о. Василия был назначен служивший ранее в Князь-Владимирском соборе блокадный пастьер прот. Илия Васильевич Попов. Он оставил пост настоятеля по состоянию здоровья 3 августа 1950 г. Позднее о. Илия служил в Спасо-Преображенском соборе, затем — в Димитровской Коломяжской и Никольской Большеохтинской церквах. Он скончался в 1954 г. (АСПБЕ. Ф. 1. Оп. 7. Личное дело протоиерея Илии Попова).

В феврале 1949 г. община Смоленского храма стала обладательницей большей части культового имущества из подлежащей закрытию Свято-Троицкой церкви в пос. Сиверская — церковного инвентаря, утвари, облачений, богослужебных книг, семи икон в киотах и запрестольного образа Воскресения Христова (АСПБЕ. Ф. 1. Оп. 7. Д. 103. Л. 23). Правда, Смоленская церковь, по просьбе благочинного Пригородного округа от 28 февраля, поделилась полученным имуществом с Красносельским и Суйдинским храмами, а также с Выборгским собором, которые также нуждались в богослужебных предметах (АСПБЕ. Ф. 1. Оп. 7. Д. 103. Л. 24).

В мае 1949 г. райкоммуноотдел передал общине в аренду деревянный домик рядом с церковью, ранее относившийся к ней. В том же месяце Смоленская церковь по указанию уполномоченного получила из Ленинградской духовной академии, вероятно, со склада Епархиального управления, который там находился, плащаницу, две хоругви, напрестольный ковчег и две иконы — св. вмц. Екатерины на полотне и свв. Фрола и Лавра, а из закрытой лютеранской церкви св. Михаила Архангела на Васильевском острове — колокол (АСПБЕ. Ф. 1. Оп. 7. Д. 103. Л. 28–29).

В результате, согласно первой инвентарной описи имущества, составленной 28 сентября 1949 г., в Смоленской церкви насчитывалось 497 предметов, а в часовне 46 (АСПБЕ. Ф. 1. Оп. 7. Д. 103. Л. 45–57); [Шуныгина, 2009, 195–196]. Эта опись была сделана в связи с подписанием договора с прихожанами о передаче им в использование имущества церкви, который был заключен с образованной «двадцаткой» 15 августа 1949 г. сроком на 10 лет (АСПБЕ. Ф. 1. Оп. 7. Д. 103. Л. 58–59). Кроме того, в это же время в Смоленском храме, согласно рапорту настоятеля митр. Григорию от 3 августа, начался капитальный ремонт, при этом богослужения, которых так долго ждали жители Васильевского острова, не прекращались ни на один день (АСПБЕ. Ф. 1. Оп. 7. Д. 103. Л. 42).

Только составленная в августе смета на реставрацию икон равнялась 19,4 тыс. руб. 15 октября митр. Григорий благословил устроить в часовне Ксении Блаженной новое надгробие из белого мрамора за счет благотворителей. К празднику Введения во храм Пресвятой Богородицы в 1949 г. богослужение проходило уже в обновленном главном приделе. Ремонт Смоленской церкви, проходивший под наблюдением епархиального архитектора Удаленкова и его помощника Казанского, был в основном завершен в декабре 1949 г. (АСПБЕ. Ф. 1. Оп. 7. Д. 103. Л. 65, 87).

Все открытые для богослужений в Ленинграде церкви имели две общие черты – они были небольшими по размеру и не требовали значительных затрат на ремонт. До передачи верующим в их зданиях размещались организации, которым легко можно было предоставить взамен другое помещение. Кроме этого, о передаче именно этих храмов епархии особенно часто ходатайствовали верующие. Для советских властей главным аргументом при принятии решения об их открытии было то, что здания находились в отдаленных частях города, где не было ни одного действующего храма, и возрождение в них приходской жизни не могло привлечь значительного внимания общественности (см.: [Шуныгина, 2009]).

Митрополит Григорий активно помогал развитию церковной жизни в Смоленском приходе и нередко совершал там богослужения. В частности, он служил литургию 10 августа 1949 г., в храмовый праздник Смоленской иконы Божией Матери. 6 февраля 1950 г. – в день памяти прп. Ксении Римляныни, когда отмечалась память Ксении Блаженной, владыка Григорий совершил позднюю литургию в Смоленской церкви, из которой был устроен крестный ход в часовню, и у гроба блаженной была отслужена панихида (АСПБЕ. Ф. 1. Оп. 7. Д. 103. Л. 42, 93).

24 мая 1950 г. епископом Лужским Симеоном (Бычковым) в храме был освящен новоустроенный северный придел во имя иконы Божией Матери «Умиление» («Достойно есть»), для которого еще в октябре 1949 г. был взят иконостас одного из приделов нижнего храма церкви Владимирской иконы Божией Матери (на Владимирской площади), закрытой в конце 1930-х гг. В приделе поместили чтимую икону Божией Матери «Умиление», переданную из Князь-Владимирского собора.

Весной 1950 г. в храм был передан большой, написанный на стекле запрестольный образ Богоматери с Младенцем, исполненный в начале XX в. для церкви Клинического пивального института (позднее НИИ акушерства и гинекологии) на Менделеевской линии, д. 3. 25 марта он был установлен на Горнем месте главного алтаря. 20 июня того же года количество богослужебных предметов Смоленской церкви увеличилось, так как по распоряжению Епархиального управления в нее передали часть инвентаря из церкви св. Иова на Волковом кладбище (АСПБЕ. Ф. 1. Оп. 7. Д. 103. Л. 15, 94).

Если летом 1949 г. в Смоленском храме служили пять членов причта, то через год уже восемь: настоятель прот. Илья Попов, прот. Георгий Константиновский (с 17 июня 1950 г.), священники Михаил Гундяев, Иоанн Волоколамский, диаконы Николай Одар-Боярский, Феодор Петров (с 17 июня 1950 г.), псаломщики В. П. Павинский и Е. А. Вендеревский (с 15 августа 1949 г.). Правда, 20 июля о. Иоанн Волоколамский скончался, и 22 июля епископ Лужский Симеон совершил его отпевание в Смоленской церкви; похоронили священника на Шуваловском кладбище (АСПБЕ. Ф. 1. Оп. 7. Д. 103. Л. 44, 166, 181).

28 июля 1950 г. администрация г. Кронштадта передала в Смоленский храм около 50 церковных предметов из закрытых в 1930-е гг. храмов города, в том числе

плащаницу. На следующий день, 29 июля, был подписан акт о завершении реставрации алтаря главного придела. За год реставрационных работ пришлось сменить две бригады реставраторов. 3 августа прот. Илия Попов оставил пост настоятеля. Помимо плохого состояния здоровья пастыря одной из причин этого стала жалоба верующих на необходимость упорядочения служб в часовне Ксении Блаженной. В тот же день, 3 августа 1950 г., митр. Григорий назначил новым настоятелем второго священника храма — прот. Георгия Константиновского, который завершил ремонтно-строительные работы в Смоленской церкви и часовне Ксении Блаженной к октябрю 1951 г. 3 августа 1950 г. в состав причта вместо выбывших приняли двух новых священников — Бориса Тихомирова и Григория Селиванова (АСПБЕ. Ф. 1. Оп. 7. Д. 103. Л. 214).

На время отпуска о. Георгия Константиновского, с 4 сентября по 3 октября, митр. Григорий возложил исполнение обязанностей настоятеля на одного из самых известных пастырей Ленинграда — благочинного Городского округа прот. Александра Медведского. В дальнейшем обязанности настоятеля в период отсутствия о. Георгия исполнял свящ. Михаил Гундяев. В этом качестве он написал митр. Григорию ходатайство о разрешении устройства деревянной перегородки в западной части церкви для крестильни (АСПБЕ. Ф. 1. Оп. 7. Д. 103. Л. 257).

16 октября 1950 г. в состав причта в качестве псаломщика был принят прежде иосифлянский иеромонах Павел (Лигор), до 1949 г. нелегально проводивший службы на Смоленском и других кладбищах, и затем принятый в юрисдикцию Московского Патриархата как монах (АСПБЕ. Ф. 1. Оп. 7. Д. 103. Л. 258). В Смоленской церкви он прослужил около 30 лет. 26 ноября старостой храма был избран А. А. Вольнин.

В этом же месяце община пожертвовала на благоустройство переданного для Епархиального управления Духовского корпуса Александро-Невской лавры 25 тыс. рублей, а 25 ноября 1950 г., в день освящения митрополичьей крестовой церкви св. князя Александра Невского, подарила серебряный позолоченный ковчег и оклад на Евангелие (АСПБЕ. Ф. 1. Оп. 7. Д. 103. Л. 286).

10 января 1951 г. в состав причта Смоленской церкви был принят прот. Михаил Смирнов, вскоре перешедший в Николо-Богоявленский собор, а 3 апреля — еще один блокадный пастырь, свящ. Лев Егоровский; кроме того, 9 февраля в сан диакона к Смоленской церкви посвятили Александра Яковлева. 6 февраля 1951 г., в день памяти прп. Ксении Римляныни, когда отмечалась память Ксении Блаженной, владыка Григорий совершил литургии в Смоленской церкви (АСПБЕ. Ф. 1. Оп. 7. Д. 103. Л. 310).

17 апреля отмечалось 70-летие о. Георгия Константиновского, который был награжден к этой дате наперсным крестом с украшениями. 21 мая свящ. Григорий Селиванов ушел за штат, а вместо него в состав причта в тот же день приняли служившего в период блокады прот. Симеона Рождественского, который сыграл заметную роль в богослужебной жизни Смоленской церкви.

Еще с осени 1948 г. советская религиозная политика снова начала ужесточаться. Одним из средств борьбы с религией в это время была тяжелая система налогообложения. Особой активностью в этом плане отличался финансовый отдел Ленгорисполкома (Ленгорфо), налагавший на священнослужителей чрезвычайно обременительные налоги. В частности, в июне 1951 г. членов причта Смоленской церкви известили, что их взносы на епархиальные нужды решением Министерства финансов от 9 мая подлежат налогообложению на общих основаниях, и потребовали с них задним числом уплаты этих налогов за 1949–1950 гг.

В качестве примера можно упомянуть, что на свящ. Михаила Гундяева был наложен огромный налог в размере 120 тыс. рублей, который пастырь не мог заплатить. В итоге по суду был наложен арест на зарплату о. Михаила, а затем описана мебель в квартире, где он проживал с семьей. Согласно судебному решению, священник должен был либо внести недостающую часть налога, либо отправиться в тюрьму. Требуемые государством деньги пришлось собирать по ленинградским храмам, а также среди друзей и знакомых (у о. Михаила был широкий круг знакомств в различных слоях ленинградской интеллигенции). Благодаря совместным усилиям нужная сумма

была собрана и внесена. Правда, следствием этого явилось то, что до начала 1970-х гг., почти до самой своей кончины, о. Михаил выплачивал большие долги. Это наложило отпечаток на существование и достаток его семьи, которая была вынуждена жить очень скромно [Гладышев, 2018, 125–126].

В послевоенные годы на Смоленском кладбище, помимо часовни Ксении Блаженной, поклонение верующих было обращено еще к нескольким чтимым захоронениям, что вызвало резко негативную реакцию советских властей. Особенное почитание приобрела «могила сорока мучеников» — священников, будто бы «закопанных большевиками в землю живыми в дни лютых гонений на Церковь от безбожников за исповедание веры». Впервые упоминание о ней в архивных документах встречается в докладной записке митр. Григорию от о. Василия Раевского от 20 мая 1948 г., сообщавшего, что на кладбище есть могила будто бы расстрелянных «в начале Октябрьской революции» сорока священников, и «в Радоницу на этой могиле, по словам прихожан, было собрание и велась контрреволюционная и противоцерковная агитация» (АСПБЕ. Ф. 1. Оп. 7. Д. 103. Л. 12–13).

Тревогу настоятеля также вызвало появление возле часовни Ксении Блаженной группы людей во главе с пятнадцатилетним подростком Виктором, которого они называли пророком и провидцем и с одобрением слушали не вполне связные речи мальчика о пришествии антихриста на Русскую землю [Большакова, 2009, 69].

Следует отметить, что в «могиле сорока мучеников», возможно, были захоронены священно- и церковнослужители, расстрелянные в период антирелигиозных репрессий в Воскресенской церкви, так как в ее подвале и на нижней части стен позднее были обнаружены следы от пуль. По одной из версий, казненные были похоронены на дальней окраине Смоленского кладбища, но в годы Великой Отечественной войны верующие скрытно перезахоронили их останки вблизи чтимой часовни Ксении Блаженной. Во второй половине 1940-х гг. горожане еще хорошо помнили недавние трагические события, поэтому посещали могилы новомучеников и ухаживали за ними.

Характерно, что в мае 1948 г. митр. Григорий, сам неоднократно подвергавшийся репрессиям, не стал со своей стороны препятствовать массовому посещению «могилы сорока мучеников», ограничившись резолюцией о необходимости сообщить о ней начальнику местной милиции. Однако к началу 1950-х гг. в связи с новым определенным ужесточением курса советской религиозной политики ситуация изменилась.

В отчетно-информационном докладе в Совет по делам Русской православной церкви о своей работе за 3-й квартал 1951 г. Ленинградский уполномоченный А. И. Кушнарев 18 октября писал: «В городе Ленинграде на Смоленском кладбище, где уже несколько лет назад запрещено захоронение покойников, неизвестными кликушами был распространен слух о том, что на окраине Смоленского кладбища обнаружен „священнодейственный ключик“. Религиозное шарлатанство скоро возымело свое действие и к этому месту стали собираться толпы народа. Принятыми административными мерами со стороны милиции эта маленькая грязная лужица была засыпана песком, и это место потеряло свой первоначальный религиозный „авторитет“.

Зато вместо ликвидированного „священнодействующего ключика“ появилась могила „Марии — матери Ксении Блаженной“, вокруг которой так же стали собираться толпы народа. Кроме могилы „Марии — матери Ксении Блаженной“, появилась еще одна могила т. н. „сорока мучеников“. По распространившимся среди верующих антисоветским высказываниям это могила „сорока священников, замученных большевиками“. Обе эти могилы долгое время являлись бесхозными, совершенно никем незамечаемы, и не охраняемы.

В 1951 году на могиле „Марии — матери Ксении Блаженной“ неизвестные лица установили большой деревянный крест с иконами, и вокруг могилы была возведена небольшая деревянная оградка. Могила „сорока мучеников“ без ограды, на которой было поставлено три деревянных креста и рядом с ней построена скамеечка для сидения.

Действующая на этом Смоленском кладбище Смоленская церковь и зарегистрированное при ней духовенство к этим шарлатанским и антисоветским действиям прямого отношения не имела. Но косвенные данные говорят о том, что священники Гундяев М. В. и Тихонравов Б. А. об этом знали, но никаких мер к разоблачению религиозного шарлатанства не предпринимали. Больше того указанные священники были в очень близких отношениях с монашкой по прозвищу „Катя“ которая принимала активное участие в распространении церковной антисоветской литературы.

О всем случившемся на Смоленском кладбище я сообщил Митрополиту Григорию. В соответствии с моей информацией, Митрополит Григорий, написал в канцелярию епархиального управления для ознакомления всему духовенству города Ленинграда... резолюцию... Резолюция Митрополита и целый ряд проведенных мероприятий по линии епархиального управления, перевод в другие церкви священников Гундяева и Тихонравова, увольнение монашки „Кати“, разъяснительная работа духовенства — среди верующих в проповедях сыграло некоторую положительную роль. А проведение оперативных мероприятий со стороны партийно-советских организаций завершило это дело. На Смоленском кладбище сейчас нет выдуманных могил и ключиков, нет их почитателей и организаторов религиозного шарлатанства» (ЦГА СПб. Ф. 9324. Оп. 3. Д. 23. Л. 126–127).

Однако уполномоченный выдавал желаемое за действительное: «могила сорока мучеников» на Смоленском кладбище сохранилась и в дальнейшем неизменно продолжала стяжать почитание верующих. Существовали в последующем и другие места поклонения.

Под жестким давлением советских властей митр. Григорий действительно написал 16 августа 1951 г. резолюцию с осуждением появления на Смоленском кладбище новых мест поклонения: «По дошедшим до меня сведениям, на Смоленском кладбище уже года три тому назад, помимо часовни „Ксении Блаженной“, была украшена неизвестными людьми и другая часовня „Блаженной Анны“, около которой служатся панихиды. Затем последовали еще новые и уже совершенно легендарные открытия могил: „40-ка мучеников“, „Матери Блаженной Ксении“ и многих других. Откопан какой-то колодезь, из которого раздается „водичка“. Некоторые из священников церкви покровительствуют таким явлениям... С целью прекращения указанных явлений, могущих бросить тень на ленинградское духовенство в поощрении разных суеверных обычаев, не одобряемых Св. Церковью, предлагаю духовенству названных церковью (Смоленской и Лесновской) воздержаться от служения панихид на подобных „новооткрываемых могилах“ и провести в храмах ряд разъяснительных поучений для народа с целью держаться твердо православной веры, поучению Слова Божия и Св. Церкви и не поддаваться всяким легендам и сказаниям, может быть нарочито измышляемым для подрыва спокойной жизни Св. Православной Церкви» (ЦГА СПб. Ф. 9324. Оп. 2. Д. 45. Л. 195).

Под давлением уполномоченного указом митр. Григория от 25 августа 1951 г. священник Михаил Гундяев был переведен в штат Спасо-Преображенского собора, где с 30 апреля 1953 г. стал исполнять обязанности помощника настоятеля по богослужбной части. Отец Михаил служил в Спасо-Преображенском соборе около десяти лет — до 5 июля 1960 г., когда его назначили настоятелем Александро-Невской церкви в Красном Селе. Скончался пастырь в 1974 г. в Ленинграде (АСПБЕ. Ф. 1. Оп. 7. Д. 32. Л. 201; Д. 33. Л. 123). Священник Борис Тихонравов был переведен в Свято-Троицкую церковь Всеволожска. В декабре 1951 г. прихожане Смоленской церкви написали ходатайство патриарху Алексию I об оставлении отцов Михаила и Бориса в их храме, но митр. Григорий 30 декабря утвердил перемещения. При этом о. Михаил Гундяев еще несколько месяцев продолжал обслуживать прихожан Смоленской церкви по их просьбе, совершая требы на дому у верующих (АСПБЕ. Ф. 1. Оп. 7. Д. 32. Л. 201; Д. 104. Л. 102).

Кушнарева не устраивало еще одно обстоятельство. В упоминавшемся отчетно-информационном докладе он писал: «Со слов кладбищенской администрации



и выездом на место, мною было установлено, что зарегистрированное духовенство города Ленинграда совершает панихиды на общих — братских могилах. О неправильных действиях этого духовенства был поставлен в известность Митрополит Григорий» (ЦГА СПб. Ф. 9324. Оп. 3. Д. 23. Л. 127).

И 25 августа 1951 г. владыка Григорий написал указ о необходимости воздержаться от служения панихид на общих братских могилах умерших в период блокады: «На некоторых кладбищах г. Ленинграда (Серафимовском, Смоленском и друг.) имеются братские могилы, в которых в 1941–42 годах были захоронены массы умерших не только православного исповедания, но и других вероисповеданий, и не принадлежащих ни к какой религии. Между тем бывают случаи, что, по просьбе родственников умерших, православные священники кладбищенских храмов совершают на этих общих братских могилах панихиды по умершим православным, возбуждая недоумение и даже недовольство тех, чьи погребенные в этих общих могилах родственники не принадлежали к православному и вообще христианскому исповеданию или даже вообще к религии. Предлагаю о.о. настоятелям кладбищенских храмов города воздержаться от служения панихид на братских общих могилах, предлагая родственникам православных почивших в случае их просьбы — совершать панихидное поминовение таковых не на кладбищах, а в самих храмах» (ЦГА СПб. Ф. 9324. Оп. 3. Д. 43. Л. 212). После этого священники Смоленской церкви были вынуждены прекратить служение панихид на братских могилах.

25 августа 1951 г. вместо переведенных отцов Михаила и Бориса в состав причта был принят ветеран Великой Отечественной войны, бывший политзаключенный прот. Константин Ливановский, 22 сентября — свящ. Олег Столяр, 18 октября — свящ. Анатолий Малинин, а 23 октября — диакон Николай Назаров.

В это же время в храме проводились ремонтные работы. 22 июня Епархиальный строительный комитет утвердил смету на капитальный ремонт фасада и кровли Смоленской церкви в размере 98 тыс. рублей, а уже 6 октября работы были закончены. Староста А. А. Волынин хотел отремонтировать также часовню на могиле блаженной Анны и часовню вблизи церкви, находящуюся в ведении райисполкома, но уполномоченный не дал своего разрешения. В результате возникшего конфликта Волынин был уволен «по состоянию здоровья», и 14 декабря 1951 г. старостой был избран М. И. Дмитриев (АСПБЕ. Ф. 1. Оп. 7. Д. 104. Л. 30, 37, 92).

24 января 1952 г. в состав причта был принят свящ. Александр Вознесенский. 11 апреля скончался о. Лев Егоровский, 15 апреля его отпели в Смоленской церкви, а похоронили на Шуваловском кладбище. 4 июня штатным клириком церкви стал свящ. Александр Рыжков. Регентом церковного хора до ноября 1952 г. был Ф. Т. Васюсин.

Митрополит Григорий продолжал совершать богослужения на Смоленском кладбище. В частности, владыка служил литургии в Смоленской церкви 6 февраля 1952 и 1953 гг. — в день памяти прп. Ксении Римляныни, когда отмечалась память Ксении Блаженной, и 10 августа 1952 и 1953 гг. — в храмовый праздник Смоленской иконы Божией Матери.

В декабре 1952 г. скончался прот. Георгий Константиновский. В дальнейшем в течение ряда лет в Смоленском храме сменилось несколько настоятелей, каждый из них внес свой вклад в дело благоустройства церкви и часовни Ксении Блаженной. Так, 10 января 1953 г. настоятелем Смоленского храма был назначен большой почитатель Ксении Блаженной прот. Иоанн Николаевич Птицын. 15 января в состав причта вошел прот. Андрей Крылов. К этому времени свящ. Александр Рыжков был переведен в Николо-Богоявленский собор, а свящ. Анатолий Малинин — в церковь с. Черное Ленинградской области. Таким образом, в начале 1953 г. в состав причта входили девять человек: протоиереи Иоанн Птицын, Симеон Рождественский, Андрей Крылов, Константин Ливановский, свящ. Александр Вознесенский, диаконы Николай Назаров, Николай Одар-Боярский, псаломщики В. П. Павинский и монах Павел (Лигор) (АСПБЕ. Ф. 1. Оп. 7. Д. 105. Л. 3, 10).

19 февраля 1953 г. скончался прот. Константин Ливановский, он был отпет в Смоленской церкви и похоронен на Шуваловском кладбище. Поэтому 20 февраля в состав причта зачислили свящ. Александра Яковлева, 1 марта — снова свящ. Александра Рыжкова, а 17 марта диакона Иосифа Киверовича рукоположили во иерея к Смоленской церкви (вскоре его перевели в Князь-Владимирский собор). С 1 сентября в церкви служил игум. Феодосий (Григорович-Борисов), с 5 сентября, третьим псаломщиком, — диакон Ианнуарий Демин, с 19 октября, вторым священником, — прот. Константин Верзин. В ноябре 1953 г. 50-летие церковного служения прот. Симеона Рождественского было отмечено архиерейской грамотой митр. Григория. 18 декабря для упорядочения пения в часовне Ксении Блаженной регентом был назначен А. А. Никифоров.

Трудами прот. Иоанна Птицына были начаты восстановительные работы по иконостасам, завершённые в январе 1954 г., проведено центральное отопление в часовне Ксении Блаженной и закончено электроосвещение храма. В октябре 1953 г. община Смоленской церкви пожертвовала полотнца в Ленинградские Духовные школы, 2 ноября внесла 100 тыс. рублей в фонд для удовлетворения благотворительных церковных и учебных нужд. Кроме того, она ежемесячно вносила 40 тыс. рублей на епархиальные нужды (АСПБЕ. Ф. 1. Оп. 7. Д. 105. Л. 107).

1 января 1954 г. вместо о. Иоанна настоятелем Смоленской церкви был назначен бывший секретарь Ленинградского митрополита и управляющий делами епархии прот. Павел Тарасов. 4 января он написал ходатайство владыке Григорию об открытии в церкви еще двух священнических вакансий и назначении на них двух молодых энергичных иереев Павла Кузина и Иосифа Киверовича, что митрополит и сделал 9 января (АСПБЕ. Ф. 1. Оп. 7. Д. 106. Л. 48–49).

Уже вскоре после назначения о. Павла у него возник острый конфликт с двумя членами причта, в результате чего 26 февраля о. Симеона Рождественского перевели в церковь св. Иова, а свящ. Александра Рыжкова — в Князь-Владимирский собор. Вместо них в Смоленскую церковь назначили свящ. Михаила Ипатова и снова прот. Андрея Крылова. 9 марта митр. Григорий отменил перевод о. Симеона, но 24 сентября 1954 г. все-таки назначил его в Троицкую церковь «Кулич и Пасха». К этому времени из состава причта выбыло еще несколько священнослужителей, вместо которых были назначены новые: 8 мая — прот. Николай Делицын, 11 мая — диакон Борис Романов, 25 мая — прот. Вячеслав Веригин, 1 июля — участник партизанского движения в Белоруссии диакон Павел Раина, 7 августа — свящ. Анатолий Метелица, 18 сентября — прот. Павел Маслов. Регентом с 1 апреля 1954 г. до 1960-х гг. был М. К. Захаров.

В июле-августе 1954 г. отремонтировали часовню Ксении Блаженной. При прот. Павле Тарасове также были произведены позолотные работы в центральной части Смоленского храма и приделе Милующей иконы Божией Матери, устроены новые киоты. В ноябре храм посетила церковная делегация из Великобритании. Однако в это время уже появились первые признаки новой антирелигиозной кампании, вскоре после выхода постановления ЦК КПСС об усилении атеистической пропаганды, в сентябре 1954 г. в газете «Вечерний Ленинград» был опубликован фельетон «Двулика Ксения». При этом число верующих, посещавших святыню, возросло. Так, с Пасхи 1955 г. в Смоленской церкви ежедневно служили две литургии (АСПБЕ. Ф. 1. Оп. 7. Д. 107. Л. 86).

6 марта 1955 г. новым старостой храма был избран служивший лейтенантом в годы Великой Отечественной войны М. В. Завадовский. Происходили изменения и в составе причта: с 18 февраля в церкви служил свящ. Александр Денисюк, с 10 июня — протоиереи Владимир Смирнов, Андрей Федоров и диакон Алексей Тихомиров, с 23 июля — свящ. Павел Дарманский, с 25 августа — прот. Владимир Молчанов и диакон Иоанн Шашков, с 22 сентября — протодиакон Александр Краснов. Хотя часть священнослужителей перевели в другие храмы, на 2 октября 1955 г. в состав причта уже входили 14 человек: протоиереи Павел Тарасов, Владимир Смирнов, Владимир Молчанов, Вячеслав Веригин, Павел Маслов, Андрей Крылов, священники

Павел Дарманский, Александр Денисюк, протодиакон Александр Краснов, диаконы Иоанн Шашков, Борис Романов, Николай Одар-Боярский, псаломщики В. П. Павинский и монах Павел (Лигор) (АСПБЕ. Ф. 1. Оп. 7. Д. 107. Л. 169).

Такого количества священнослужителей не было даже в соборах Ленинграда, за исключением кафедрального. Постепенно росли и доходы общины. В частности, свечной доход в 1952 г. составлял 1134 тыс. руб., в 1953 г. — 1264 тыс., в 1954 г. — 1396 тыс., и в 1955 г. — 1420 тыс. руб. (епархиальные взносы выросли до 600 тыс. руб. в год). Общий доход в 1952 г. составлял 1798 тыс. руб., в 1953 г. — 2014 тыс., в 1954 г. — 2069 тыс., в 1955 г. — 1967 тыс., а в первом квартале 1956 г. — 416 тыс. руб. (АСПБЕ. Ф. 1. Оп. 7. Д. 107. Л. 186).

Осенью 1955 г. скончался митрополит Ленинградский и Новгородский Григорий (Чуков), и 9 ноября прот. Павел Тарасов с причтом Смоленской церкви соборно служил панихиду у гроба владыки в кафедральном Николо-Богоявленском соборе, а в октябре 1958 г. община пожертвовала для устройства надгробия на могиле митрополита 20 тыс. руб. 24 июня 1956 г. новый митрополит Ленинградский и Ладожский Елевферий (Воронцов) совершил богослужение в Смоленской церкви в праздник Святой Троицы и Милующей иконы Божией Матери (АСПБЕ. Ф. 1. Оп. 7. Д. 107. Л. 175; Д. 108. Л. 41).

В 1956 г. после вычета текущих расходов на счету Смоленской церкви оставалось 29 138 руб., и почти все они — 25 тыс. — были пожертвованы на восстановление возвращенного верующим Свято-Троицкого собора Александро-Невской лавры (АСПБЕ. Ф. 1. Оп. 7. Д. 40. Л. 149). 6 сентября 1957 г. Свято-Троицкому собору подарили купель, а 11 августа того же года община Смоленской церкви передала безвозмездную ссуду Покровской церкви в Мариенбурге (Гатчине) для проведения ремонта.

17 декабря 1955 г. в состав причта был назначен прот. Григорий Лысюк, 2 ноября 1956 г. — прот. Владимир Демичев, а 1 февраля 1957 г. отправили за штат прот. Павла Тарасова. Около двух недель обязанности настоятеля временно исполнял прот. Владимир Смирнов, а 14 февраля настоятелем Смоленской церкви второй раз был назначен прот. Иоанн Птицын.

23 июня 1957 г., в день празднования 250-летия Ленинграда (оно отмечалось с четырехлетним опозданием), в храме после поздней литургии были зачитаны послания Святейшего патриарха Алексия и митр. Елевферия и состоялось служение торжественного молебна (АСПБЕ. Ф. 1. Оп. 7. Д. 108. Л. 163). 10 августа, в праздник Смоленской иконы Божией Матери, владыка Елевферий совершил литургию в храме.

Летом того же года по указу митрополита от 18 июня был проведен ремонт фасадов церкви и часовни Ксении Блаженной к началу VI Всемирного фестиваля молодежи и студентов в Москве. Два члена причта Смоленского храма — священник Павел Дарманский и диакон Иоанн Шашков — были 22 июля назначены для участия в фестивале. Вскоре после его окончания, 10 сентября, о. Павла Дарманского перевели в Спасо-Парголовскую церковь (АСПБЕ. Ф. 1. Оп. 7. Д. 108. Л. 199).

После разоблачения культа личности Сталина советские власти реабилитировали многих репрессированных священнослужителей. Так, вместо о. Павла 16 сентября 1957 г. в штат Смоленской церкви был принят приписной (с 3 февраля 1956 г.) прот. Петр Жарков — бывший член Псковской православной духовной миссии, осужденный в 1944 г. на 10 лет лагерей и освобожденный в 1955 г. Он прослужил в Смоленской церкви до 27 октября 1959 г. В дни пасхальных праздников 1958 г. в храме разрешили служить также ранее подвергнутому репрессиям бывшему иоофилянскому протодиакону Феодору Юдину. В дальнейшем он руководил народным пением за богослужением. В 1954–1958 гг. в состав причта Смоленской церкви входили 14–15 человек: семь штатных священников, два приписных священника, три диакона и два-три псаломщика. В частности, в начале 1958 г. третьим псаломщиком был принят Г. И. Кособроухов.

В это время многочисленные верующие из разных регионов СССР по-прежнему приезжали поклониться святыням Смоленского кладбища. Так, 3 февраля 1958 г. отец

будущего патриарха Алексия II настоятель Казанской церкви Таллина свящ. Михаил Ридигер написал в прошении митрополиту Елевферию: «я приехал на несколько дней в Ленинград по своим личным делам и в особенности для того, чтобы помолиться у гроба Блаженной Ксении, которую очень почитаю. Ввиду того, что в четверг 6 февраля совершается память Преподобной Ксении и по этому поводу совершается служба в церкви Смоленского кладбища, всепочтительнейше прошу разрешения Вашего Высокопреосвященства участвовать в этой службе». Разрешение от митрополита было получено. В том году 6 февраля праздничное богослужение в Смоленской церкви совершал епископ Ивановский и Кинешемский Роман (АСПБЕ. Ф. 1. Оп. 7. Д. 110. Л. 11).

7 июля 1958 г. настоятелем Смоленской церкви вместо о. Иоанна Птицына был назначен ранее трижды подвергавшийся репрессиям прот. Иоанн Иванович Чокой. В этот же день вместе с о. Иоанном Птицыным в Никольскую Большеохтенскую церковь был переведен прот. Владимир Смирнов. В Смоленский же храм 7 июля также назначили прот. Вениамина Ставропольского. При о. Иоанне был проведен внутренний ремонт центральной части церкви (АСПБЕ. Ф. 1. Оп. 7. Д. 110. Л. 290). Однако не все в его деятельности устраивало прихожан. Когда настоятель вынес из часовни икону прп. Ксении, лежавшую на мраморном надгробии Ксении Блаженной, верующие заставили его вернуть образ. Их поддержал митр. Елевферий, и уже 1 декабря 1958 г. о. Иоанн был переведен приписным священником к Серафимовской кладбищенской церкви, «как не справившийся с поставленной целью умиротворения прихода» (АСПБЕ. Ф. 1. Оп. 7. Д. 110. Л. 352; ЦГА СПб. Ф. 7384. Оп. 41. Д. 519. Л. 4).

В тот же день, 1 декабря, настоятелем Смоленской церкви был назначен замечательный пастырь — прот. Константин Алексеевич Быстревский, человек высокой культуры, духовный сын священномученика прот. Философа Орнатского, активно участвовавший в иосифлянском движении, неоднократно подвергавшийся арестам и лишь чудом избежавший расстрела. При назначении митр. Елевферий так напутствовал о. Константина: «Внесите умиротворение в Смоленский приход» (АСПБЕ. Ф. 1. Оп. 7. Д. 112. Л. 6).

В этот период посещаемость Смоленской церкви верующими и ее доходы продолжали расти. В частности, свечной доход в 1956 г. составлял 1463 тыс. руб., в 1957 г. — 1681 тыс., а за 10 месяцев 1958 г. — 1392 тыс. Общий доход в 1958 г. составлял 2380 тыс. руб. Эти средства активно расходовались на благотворительность. Так, например, в декабре 1958 г. при Смоленской церкви кормили больше людей, чем при любом другом храме Ленинграда. Уже вскоре это вызвало резко негативную реакцию советских властей (АСПБЕ. Ф. 1. Оп. 7. Д. 110. Л. 320, 323–325).

С осени 1958 г. положение Ленинградской епархии и Русской Православной Церкви в целом резко ухудшилось. Начались так называемые хрущевские гонения, когда руководство коммунистической партии официально ставило цель полной ликвидации религиозных организаций в стране. В Ленинграде советские власти нанесли удар прежде всего по наиболее почитаемой в городе святыне — часовне Ксении Блаженной.

28 июня 1962 г. Василеостровский райисполком постановил запретить приходу Смоленской церкви пользоваться двумя молитвенными зданиями, что якобы «противоречит советскому законодательству», оставив общине лишь церковь и закрыв часовню Ксении Блаженной (ЦГА СПб. Ф. 7384. Оп. 41. Д. 519. Л. 1). Она была фактически закрыта 18 ноября 1962 г. и отдана под скульптурную мастерскую. В дальнейшем часовня долгое время пребывала в запустении, окруженная покосившимся дощатым забором, утыканным записочками верующих. Все годы, пока часовня была закрыта, не ослабевал поток богомольцев у ее стен. Жители Северной столицы и многих других российских городов все равно шли сюда и горячо молились на могиле блаженной, прося ее помощи в своих бедах и заступления. И как только появилась малейшая возможность снова открывать храмы, жители Северной столицы в 1983 г. добились возвращения Церкви первой именно часовни Ксении Блаженной.

Таким образом, святыни Смоленского кладбища традиционно играли важную роль в духовной жизни петербуржцев, что особенно ярко проявилось в советский период. Церковь Смоленской иконы Божией Матери и часовня Ксении Блаженной были закрыты одними из последних в городе — в сентябре 1940 г., накануне начала Великой Отечественной войны, но уже в 1946 г. советские власти оказались вынуждены разрешить их открытие и возвращение верующим. В дальнейшем церковь и часовня были быстро восстановлены и вновь стали местом стечения значительного количества богомольцев. Причт Смоленского кладбища был самым большим в Северной столице, его доходы постоянно росли и т. д. Все это вызывало резкое недовольство властей, и после начала антирелигиозных гонений конца 1950-х гг. часовня Ксении Блаженной была закрыта. После этого началась многолетняя борьба верующих за ее возрождение, завершившаяся успехом уже в 1980-е гг.

## Источники и литература

### Источники

1. АСПБЕ — Архив Санкт-Петербургской епархии. Ф. 1. Оп. 7. Д. 32; Д. 33; Д. 40; Д. 103–112; Оп. 11. П. 11. Д. 50; Оп. 19. Д. 148; Ф. 2. Оп. 10. Д. 44; Ф. 3. Оп. 11. Д. 50; Личное дело протоиерея Илии Попова.
2. ГАРФ — Государственный архив Российской Федерации. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 1; Д. 66.
3. ЦГА СПб — Центральный государственный архив Санкт-Петербурга. Ф. 7384. Ф. 7384. Оп. 25. Д. 194; Оп. 33. Д. 66; Д. 67; Д. 76; Оп. 41. Д. 519; Ф. 9324. Оп. 1. Д. 9; Д. 13; Д. 24; Д. 26; Д. 31; Оп. 2. Д. 3; Д. 10; Д. 17; Д. 45; Д. 52; Оп. 3. Д. 23; Д. 43.

### Литература

4. Большакова (2009) — *Большакова С. Е.* Под покровом Смоленской иконы Божией Матери. Церковь во имя Смоленской иконы Божией Матери. Храмы Смоленского кладбища. Часовня святой Блаженной Ксении Петербургской. СПб., 2009.
5. Гладышев (2018) — *Гладышев С. А.* Спасо-Преображенский собор в Санкт-Петербурге. М., 2018.
6. Гнутова (2000) — *Гнутова С.* Наперсная панagia Илии Карама, митрополита Гор Ливанских // Журнал Московской Патриархии. 2000. № 5. С. 66–67.
7. Добрынин (1963) — *Добрынин М.* 50-летие епископского служения Святейшего Патриарха Алексия // Журнал Московской Патриархии. 1963. № 5. С. 65–68.
8. Патриарх и его корни (2011) — Патриарх Московский и всея Руси Кирилл и его исторические корни на нижегородской земле. Фотоальбом / Сост. архим. Тихон (Затекин) и др. Нижний Новгород, 2011.
9. Петров (2020) — *Петров И. В.* У последней черты. Конфессии Ленинграда в 1941–1953 гг.: борьба за выживание и признание властью. М., 2020.
10. Пирожков и др. (1993) — *Пирожков Г. В., Кобак А. В., Пирютко Ю. М.* Смоленское православное кладбище // Исторические кладбища Петербурга. СПб., 1993. С. 234–256.
11. Шкаровский (2005) — *Шкаровский М. В.* Церковь зовет к защите Родины. СПб., 2005.
12. Шуньгина (2009) — *Шуньгина Е. В.* Политика Советского государства в отношении Русской православной церкви в 1940–1950-х гг.: возвращение культовых зданий церкви (на материалах Ленинграда). Дис. ... канд. ист. наук. СПб., 2009.
13. Юдин (1966) — *Юдин Н. И.* Правда о петербургских святых. Л., 1966.

*С. С. Пименов*

## Святой Дух и Писание у Лютера

УДК 274.5-1

DOI 10.47132/1814-5574\_2022\_3\_78

EDN FLPSLN



*Аннотация:* Данная статья посвящена критическому рассмотрению представлений Лютера о Святом Духе и Его действиях. Действие Духа есть Слово Бога. После анализа Лютера использования понятия «Слово Бога» зафиксированы три формы Слова: а) записанная; б) звучащая; и в) сакраментальная. Особый акцент в статье делается на понимании Лютером Слова как Священного Писания, как коммуникативного Божественного акта, обращенного к человеку. Писание, как Слово Бога, обладает соответствующими характеристиками: оно животворит, рождает веру, является вечным, неизменным, нелживым, определенным. Важной характеристикой действия Духа является то, что Дух не действует на человека напрямую, но всегда посредством внешних, видимых знаков. На примере полемики с Эразмом Роттердамским рассмотрено Лютерово обоснование базовых характеристик Писания (самодостаточность, ясность, самоинтерпретация, сверхрациональность). Лютер понимает звучащую форму Слова как живое присутствие Духа в момент его произнесения, что ведет его к утверждению проповеднического служения как центрального в деятельности Церкви.

*Ключевые слова:* Реформация, Мартин Лютер, Святой Дух, Слово Бога, Писание, проповедь, Эразм Роттердамский.

*Об авторе:* **Сергей Сергеевич Пименов**

Кандидат философских наук, доцент кафедры философии и религиоведения Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.

E-mail: [pimenov2001@gmail.com](mailto:pimenov2001@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2508-025X>

*Для цитирования:* Пименов С. С. Святой Дух и Писание у Лютера // Христианское чтение. 2022. № 3. С. 78–101.

# KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal  
Saint Petersburg Theological Academy  
Russian Orthodox Church

No. 3

2022

---

*Sergey S. Pimenov*

## Holy Spirit and Scripture by Luther



UDK 274.5-1  
DOI 10.47132/1814-5574\_2022\_3\_78  
EDN FLPSLN

*Abstract:* This article is devoted to critical consideration of Luther's understanding of the the Holy Spirit and His actions. The action of the Spirit is God's Word. After analysis of Luther's use of the concept of "God's Word," three forms of the Word are identified: a) recorded; b) sounded; and (c) sacramental. The article focuses on Luther's admission of the Word as the Holy Scripture, as a communicative Divine act addressed to man. Scripture, as God's Word, has the corresponding characteristics: it will live, give rise to faith, is eternal, unchanging, unlivable, determined. An important characteristic of the action of the Spirit is that the Spirit does not act on man directly, but always through external, visible signs. Based on the example of the controversy with Erasmus of Rotterdam, Luther's substantiation of the basic characteristics of Scripture (self-sufficiency, clarity, self-interpretation, superrationality) are demonstrated. Luther understands the sounding form of the Word as the living presence of the Spirit at the time of its pronunciation, which leads him to assert the preaching ministry as central to the activities of the Church.

*Keywords:* Reformation, Martin Luther, Holy Spirit, Word of God, Holy Scripture, preaching, Erasmus of Rotterdam.

*About the author:* **Sergey Sergeevich Pimenov**

Candidate of Science in Philosophy, Associate Professor at the Department of Philosophy and Religious Studies at St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities.

E-mail: [pimenov2001@gmail.com](mailto:pimenov2001@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2508-025X>

*For citation:* Pimenov S. S. Holy Spirit and Scripture by Luther. *Khristianskoye Chteniye*, 2022, no. 3, pp. 78–101.

Слово Бога больше, чем небеса и земля,  
больше, чем сама смерть и ад, ибо оно  
относится к силе Бога и пребывает вовек.

*М. Лютер*

Как теолог Лютер формировался в лоне Католической Церкви, внутри ее идеалов, надежд и проблем. Его реформационный «прорыв» не был бы возможен без годов монашеского послушания, изучения и преподавания Священного Писания студентам Виттенбергского университета. Для самого Лютера вопрос: где искать ответы на предельные вопросы бытия? — не существовал, поскольку ответ для христианина позднего Средневековья очевиден — конечно, внутри Церкви, подательницы спасения. В открытии праведности Божией как внешней человеку Лютер опирался на источники, признаваемые легитимными самой Церковью — на Писание, творения ранних отцов (в первую очередь блж. Августина, членом монашеского ордена которого он являлся). Заметную роль в его становлении как богослова сыграл Иоганн фон Штаупиц<sup>1</sup>, генеральный викарий августинцев Германии. Лютер никогда не сомневался в богоустановленности Церкви и ее необходимости в деле спасения. Даже после разрыва с Римом он продолжает признавать ее действительность. Да, она пленена дьяволом, но дьявол не в состоянии разрушить то, что установлено Богом. Пока в Римской Церкви присутствует Евангелие, богоустановленные таинства, звучит Писание, она остается Церковью, в которой действует Святой Дух.

К XVI в. Римо-Католическая Церковь представляла развитую, освященную многовековой традицией и искренним доверием верующих церковную институцию, принадлежность к которой способствовала (а на уровне священников и монахов — почти гарантировала) обретение спасения.

Да, все это было глубоко впитано Лютером, человеком Средних веков, но...

Но тогда возникает страшный, умопомрачительный вопрос:

— Как возможно, что внутри истинной Церкви может существовать то, что его окружает? Церковь, призванная быть хранительницей и истолковательницей Писания, извергает того, кто призывает к использованию Писания в качестве высшего авторитета в теологических дискуссиях? Как стало возможным, что призыв и стремление Лютера быть истинным христианином отвергается Римом с цитированием Священного Писания? Как согласовать внешнее поклонение Писанию и внутреннее к нему безразличие? В чем произошел срыв? Чего не хватает?

Ответ для Лютера одновременно прост и по-настоящему пугающ<sup>2</sup>: «Святого Духа не было там» (Лютер, 2018а, 522). Не в том смысле, что Бог отвернулся и прекратил посылать Святого Духа, но что «святые люди, все еще имеющие и чувствующие

---

<sup>1</sup> Иоганн фон Штаупиц (1465–1524) был тем, кто разглядел в Лютере-монахе особое рвение и кто способствовал его назначению в Виттенберг, себе на замену, в качестве доктора Священного Писания. Во многом его опекой и покровительством в Виттенберге образовалась группа богословов, с энтузиазмом воспринявших идею нового теологического образования, в качестве основы берущего текстологическое комментирование текстов Священного Писания, внутри и вместе с которой формировалась позиция будущего реформатора. Лютер сохранил к нему искреннее уважение, несмотря на последующую отстраненность Штаупица от его реформационных идей.

<sup>2</sup> Лютер свидетельствует о своих борениях и о внутреннем нежелании принять этот ответ: «Как часто мое сердце дрожало, бичевало и попрекало меня одним наисильнейшим аргументом: „Ты один такой умный?“ Как может быть, что другие ошибаются и ошибались столь долгое время? Что если ты ошибаешься и вводишь столь многих в заблуждение, в результате чего они будут вечно прокляты? В конечном счете, Христос, с его ясным, не могущим ошибаться Словом укрепил и поддержал меня, так что мое сердце более не дрожит, но противостоит аргументам папистов, как каменистый берег противостоит волнам, и смеется над их угрозами и штормами» (LW, 36, 134).

С. Хендрикс демонстрирует, что Лютерова оппозиция Риму рождалась постепенно на протяжении нескольких лет и с внутренним стремлением оставить Риму «последний шанс» вплоть до 1521 г. [Hendrix, 1981].



первородный грех, а также ежедневно кающиеся в нем и борющиеся с ним, все же впадают, случается такое, в очевидный грех... то тогда вера и Святой Дух покидают их» (Лютер, 2018с, 389). Лютер приходит к страшному заключению, что Рим противодействует Святому Духу, и об этом Лютеру свидетельствует Священное Писание, хранимое Римо-Католической Церковью.

\* \* \*

### *Действие Духа как Слово*

Лютерово представление о Святом Духе традиционно для Католической Церкви; оно опирается на Афанасьевский символ веры, признающий «Триединого Бога в Троиединстве и Троиединство в Едином Божестве. Не смешивая Ипостаси и не разделяя Сущности Божества. Ибо одна Ипостась Божества — Отец. Другая — Сын, Третья же — Дух Святой. Но Божество — Отец, Сын и Святой Дух — едино, слава [всех Ипостасей] одинакова, величие [всех Ипостасей] вечно. Каков Отец, таков же и Сын, таков же Дух Святой» (Книга Согласия, 2018, 20).

Бог есть Троица, равночестие и полнота Лиц, действие Которых триедино, в каждом действии присутствуют все Лица. Но верно и в обратную сторону: умаление действия Святого Духа ведет к умалению и искажению Отца и Сына. И, в итоге, к принципиальным системообразующим искажениям.

Вопрос о *filioque* для Лютера не является предметом рассмотрения, поскольку его внимание направлено не на взаимоотношение Лиц (имманентная Троица), а на Троицу икономическую, как обращенную к творению. По Лютеру, единственным возможным и доступным для человека предметом теологии является слушание, слышание и следование за *обращением* Бога к человеку, каковым является Слово Божие.

Употребление Лютером выражения «Слово Божие/Бога» весьма разнообразно и зависит от контекста, однако можно выделить общее, что Слово Божие — это *действие* Бога. Слово как обращенное вовне, но неразрывно связанное со Своим истоком, Богом. В широком смысле любое действие Бога должно быть понято как Его самораскрытие, как Его Слово: акт творения, природный мир, закон, Христос, Евангелие, вера, Писание, проповеди, таинства, Церковь — все это есть единое, вечное, неизменное Слово Бога, в котором — в силу человеческой ограниченности — возможно выделение наиболее специфического действия каждого из Лиц: Бог Отец — «творит», Сын — «искупляет», Святой Дух — «освящает» (Лютер, 2018b, 430–431).

В «Лекциях по Псалтыри» (1513–1517) Лютер фиксирует исторически разворачивающееся самораскрытие Слова Божия, где каждый период характеризуется возрастающей близостью его человеку. С каждым периодом все тоньше затеняющее покрывало между Богом и человеком, все меньше посредников, маскирующих Слово Божие: «в древние времена Бог говорил в пророках и отцах и, таким образом, используя человеческое посредничество, было создано письменное покрывало [как] стена, их соединяющая. Позже Слово было произнесено в Сыне. Хотя и в сокрытости, но это [уже] второе Слово... В конце концов Сам Отец на небесах скажет нам в Самом Себе, когда откроет Слово Свое нам без какого-либо посредничества, так чтобы мы могли слышать и видеть, и быть прославленными» (WA, 3, 262; LW, 10, 220).

Христианин находится в привилегированном положении в мире, Бог не только засвидетельствовал Свой замысел о человеке, указал путь его осуществления, но и не прекращает Своего действия. «Ибо наше сотворение (действие Отца. — С. П.) завершено, искупление (действие Сына. — С. П.) также является делом свершившимся, Святой же Дух непрестанно продолжает Свою работу [и будет совершать ее] до Последнего дня» (Лютер, 2018а, 525).

Выразительное представление о действии Святого Духа дает Лютер в «Кратком катехизисе» (1529): «Я верую, что не могу по собственному разумению или своими

силами уверовать в Иисуса Христа, моего Господа, или прийти к Нему. Но Святой Дух призвал меня через Евангелие, просветил меня Своими дарами, освятил и сохранил меня в истинной вере. Так же как Он призывает, собирает, просвещает и освящает всю христианскую Церковь на земле и сохраняет ее с Иисусом Христом, в единой истинной вере. И в этой христианской Церкви Он ежедневно щедро прощает все грехи мне и всем верующим, и в Последний день Он воскресит меня и всех мертвых и дарует мне и всем верующим во Христа жизнь вечную» (Лютер, 2018b, 430–431).

Если говорить в историческом плане о принятии человеком Духа, то оно двойственно: «Святой Дух посылается двумя способами. Первохристианской Церкви Он был послан явным, видимым образом. Так, Он сошел на Христа при Иордане в виде голубя (Мф 3:16), а на апостолов и других верующих — в виде огня (Деян 2:3). Это был первый способ дарования Святого Духа. Он был необходим первохристианской Церкви, которую следовало подкрепить видимыми знамениями ради неверующих, как свидетельствует Павел (1 Кор 4:22)» (Лютер, 1997, 432). В наше время имеет место «второй способ дарования — это когда Святой Дух через Слово посылается в сердца верующих... Это происходит безо всяких видимых проявлений, а именно... через устное Слово» (Лютер, 1997, 433).

Если в первом случае Дух действовал видимым образом и напрямую, то во втором — действует невидимо, но через природного посредника, через слышимое, физически воспринимаемое слово. Приход Духа через внешнее есть способ Его действия, вернее, в единстве с природным — для Бога это единый акт. Но если смотреть с человеческой стороны, то внешняя сторона — приходит первой. «Внешнее Слово должно прийти сначала» (Лютер, 1997, 84).

Данный порядок — от видимого к невидимому действию — может быть понят как следствие духовного опыта Лютера. Он пришел к пониманию Нового Завета через комментирование Псалмов; от закона, видимого рациональностью, — к Евангелию абсурдности; он преодолел собственное понимание праведности как праведности, видимой самому человеку, — к праведности как упованию, как доверию Богу.

Приход Духа вместе с тварным имеет следствием, что Слово не только открывается через тварное, но одновременно и скрывает себя под видом тварного. Подобное не прямое действие Бога составляет суть теологии Креста Лютера.

Носителями-посредниками, местом присутствия Святого Духа, и одновременно формами Божественного Слова, являются:

- 1) Церковь;
- 2) таинства;

3) проповедь (Лютер, 2018a, 520–525), — не могущие функционировать порознь, но только в единстве всех сторон.

«Посредством [церковной] общины Он (Святой Дух. — С.П.) приводит нас ко Христу, и использует ее для того, чтобы научить нас и проповедовать нам Слово, и через нее также Он производит и осуществляет освящение, поддерживая [эту общину] в ее повседневном росте и укреплении в вере и плодах Духа, которые Он производит... <...> В... христианской Церкви мы имеем прощение грехов, которое производится через святые Таинства [Причастие] и Отпущение, более того, через всевозможные утешительные обетования всего Евангелия» (Лютер, 2018a, 523).

Если определять, в узком смысле, формы Божественного Слова, то это:

- 1) Писание (записанная форма Слова);
- 2) таинства (сакраментальная);

3) проповедь Евангелия (звучащая), — все они суть способы присутствия Святого Духа в мире.

Возможны ли иные способы присутствия Духа? Для Бога нет ничего невозможного, о чем свидетельствует Его действие в Ветхом Завете, но после Боговоплощения Он избирает именно такой способ действия. Бог может обращаться к нам без внешнего Слова, но Он желает делать это именно таким образом, чтобы подвигнуть нас к свободному следованию за Ним.

Слово Бога — это способ *Божественного* присутствия в мире. Оно всегда действующее, *efficax*. В «Кратком катехизисе», в уже ранее приведенном отрывке (Лютер, 2018b, 430–431), являющемся одной из классических формулировок Лютера, показательное обилие глаголов настоящего времени при характеристике Святого Духа: призывает, собирает, просвещает, освящает, сохраняет, дарует...

Дух животворит. Слово рождает нового, прежде не бывшего. Слово есть действие иного, Божественного уровня, творящее, рождающее «из ничего» то, что естественным порядком рождено быть не может. «Когда Слово Божие приходит, оно приходит, чтобы изменить мир» (Лютер, 1986, 320).

Это касается как мира в целом, так и обретения человеком веры и созидания Церкви. Словом Бог творит мир, существование которого невозможно без поддерживающей Божественной силы; сохранение мира есть постоянное, поддерживающее творение «из ничего». Рождение веры в человеке немислимо без действия Духа. Святой Дух своим Словом созидает Церковь и возрождает грешника. Касаясь человеческой души, обручает со Христом, делая Его единственно желанным для нее. «Святой Дух через Слово посылается в сердца верующих... <...> Огонь и свет, благодаря коим мы обновляемся и становимся другими, благодаря коим в нас возникают новые взгляды, новые чувства и новые побуждения. Эти перемены не являются [продуктом] работой человеческого разума и не во власти человека, это дар и достижение Святого Духа...» (Лютер, 1997, 433).

На вполне уместный вопрос: а как быть с разрушающим, а не созидующим действием Слова в Ветхом Завете? — Лютер объясняет, что закон должен быть понят в единстве с Евангелием; и тогда разрушение греховной самоуверенности, что является главной богословской функцией закона, — ведет к рождению христианина. «Закон умерщвляет во имя жизни. Ибо Закон — детоводитель ко Христу» (Лютер, 1997, 417).

Рождение нового всегда есть и разрушение отжившего. Это двуединый процесс, негативной стороны которого не может избежать человек, отсюда, «судьба Слова Божьего — быть причиной смятения в мире» (Лютер, 1986, 319).

Поскольку это Слово Бога, то оно не может быть иным, нежели единством трех взаимосвязанных характеристик — вечным, неизменным, нелживым. Так, Христос, будучи Словом Божиим, «приходил в Духе к праотцам каждый день до Своего окончательного явления... Они имели Христа в Духе и веровали в Него — в Того, Кто должен был быть явлен, как и мы веруем в Него — в Того, Кто был явлен. И они были спасены Им, так же, как и мы во исполнение сказанного (Евр 13:8): „Иисус Христос вчера и сегодня веки Тот же“. Вчера — до времени Его пришествия во плоти. Сегодня — когда Он явился в установленное время. Ныне и веки Он все тот же Христос. Итак, одним и тем же Иисусом Христом все верующие — в прошлом, в настоящем и будущем — избавлены от закона, оправданы и спасены» (Лютер, 1997, 417). Христос приходил, пришел и будет приходить в Слово, и это один и тот же Христос.

Дух Святой, Христос и Слово неразрывно определяют друг друга: Слово — есть Христос, и Христос — есть Слово, ставшее доступным после дарования Святым Духом человеческой душе веры. «[Павел] показывает Его [Христа] через Слово, так как Христа можно показать только через Слово и никак иначе, а постичь можно только верою» (Лютер, 1997, 412). Это верно и в обратную сторону: «там, где не проповедуется о Христе, нет и Святого Духа» (Лютер, 2018a, 522). В наиболее фундаментальном и обобщающем к человеку смысле Слово Божие — это Иисус Христос.

Поскольку это Слово Бога, то оно безмерно превосходит возможности человеческого понимания. Лютер, по сути, повторяет Тертуллианово *credo quia absurdum*: «Ибо если бы Его дела не превышали наше достоинство, наш рассудок и все наши чувства, они были бы не Божественны» (Лютер, 2017a, 122). Следовательно, единственно правильной позицией по отношению к Слово является верующее принятие (что не исключает, как мы видим, вполне рациональной аргументации Лютера в пользу принятия именно такой позиции и выведения вполне рациональных следствий из нее).

Только на верующем основании обретают свое нелживое функционирование Божественные дары в человеке — такие как разум и любовь.

Если для Рима действием Святого Духа, ведущим человека к спасению, является рождение любви в душе человека («любовь есть собственное имя Духа» (Фома Аквинский, 2006, 461), то для Лютера таковым действием является рождение веры, ведущее затем к делам любви.

Лютеру важно, что вера — дается человеку, любовь — рождается изнутри человека; вере не на что опереться — кроме Бога, любовь — опирается, в том числе, и на окружающее, природное, на то, что не есть Бог. «Если софисты говорят о том, что любовь формирует и приводит в движение веру, то мы говорим, что это Христос формирует веру и приводит в движение ее, или что Он — является „формой“ веры» (Лютер, 1997, 155); верой «формируется и украшается любовь» (Лютер, 1997, 189).

\* \* \*

### *Писание и Церковь*

Последующее восприятие прошедших событий всегда влияет на их понимание, поскольку во многом опирается на произведенные этими событиями следствия. Это, в первую очередь, касается и Реформации, расколовшей духовное единство христианской Европы. В развернувшейся духовной войне два крыла единого христианства — со страниц трактатов и памфлетов — не щадили друг друга, рисуя как можно более отталкивающее и грубое представление о противнике. Наследующие поколения воспринимали эти строки уже как безусловные, убеждающие в правоте именно собственной позиции.

Отношение Лютера к Писанию не было новым. Так, Фома Аквинский (1225–1274), обычно считающийся общепризнанным выразителем католической позиции, замечает в «Сумме теологии» (2a2ae.110.3), что если кто пишет, «что в Евангелии или где-либо еще в канонических Писаниях утверждается неправда, или то, что авторы ошибались, — является недопустимым; ибо это привело бы к разрушению определенности веры, основанной на авторитете Священных Писаний» (цит. по: [Thompson, 2017, 151]).

Еще решительнее выражает это Генрих Гентский (1217–1293): «Мы должны верить Священным Писаниям просто и абсолютно, [даже] более чем Церкви, поскольку сама истина всегда хранима в Писании непреложной и неизменной, и никому не позволено добавит, отнять или изменить ее» (цит. по: [Thompson, 2017, 151]).

В становлении Лютера как теолога Писание имело определяющее значение, хотя для большинства деятелей Церкви оно оставалось малопонятным и темным, текст, смысл которого открывался только через ученые комментарии отцов и докторов. «Никто не понимал Псалтыри и Послание Павла к Римлянам иначе, как серию диспутов, имевших место во время Павла, но бесполезных в сегодняшний век» [Brecht, 1985, 83]. Необычно было уже то, что Лютер обратился к самой Библии, среди монахов в Эрфурте он был единственный, кто ее читал. Монашеская ученость того времени — людей, всецело посвятивших себя Богу, — обычно опиралась на пересказы различных мест Библии, часто со случайными аналогиями. «Будучи молодым человеком, я связал себя с Библией; перечитывая ее снова и снова, чтобы понять ее. Только потом я обратился за помощью к авторам [книг о Библии]. Но в конце концов я должен был спрятать их и остановился перед самой Библией. Всегда лучше смотреть собственными глазами, чем чужими» (LW, 54, 361). Дважды в год прочитывая Библию, Лютер достиг выдающегося ее знания, чем, вероятно, и привлек к себе внимание главы немецких августинцев Штаупица [Brecht, 1985, 86], который направил его в университет для обучения, а позже и преподавания. Почти ежедневные занятия со студентами по Священному Писанию направляли Лютера к поиску ответов — в самом Писании, что приветствовалось и самим Римом.

Обретение Лютером опоры в Писании не было для него актом только теоретическим. Неожиданное, в болезненных размышлениях над Посланием Павла к Римлянам, обретенное понимание праведности как внешней человеку, — он оценивал как открытие, дарованное Святым Духом, подобное «Возьми, читай! Возьми, читай!» (Блаженный Августин, 1992, 112) небесного покровителя его монашеского ордена блж. Августина. Бог с помощью Писания вывел его из тьмы.

Средневековая экзегеза Писания за редкими исключениями ограничивалась различными акцентами в рамках четырех смыслов Писания (буквального, аллегорического, тропологического, аналогического). Затруднительные вопросы разрешались органом, принимаемым всеми в качестве хранителя Святого Духа, чистоты Писания и верности традиции, — Папским престолом.

Эта позиция была выражена доминиканцем Сильвестром Приериасом (1456–1527): «Кто не придерживается того, что Папа Римский и Католическая Церковь обладают высшим авторитетом, от которого происходит и авторитет Священного Писания, тот — еретик» (цит. по: [Thompson, 2017, 152]). Хотя подобная позиция не была единственной, она достаточно красноречиво свидетельствует о понимании Римом места Писания в Церкви.

Однако были богословы и не согласные с этим. Противоречия чаще всего выливались в борьбу между Римом и консилиаристами, то затихающую, то разгорающуюся с новой силой. На V Латеранском Соборе Львом X в булле «Pastor Aeternus» (1516) в очередной раз была подтверждена церковная непогрешимость Папы: «Только Папа имеет власть, право и высочайший авторитет, превосходящий все Соборы, созывать, переносить и распускать Соборы. <...> Является необходимым для спасения души, чтобы все верующие христиане были подчинены Папе в Риме» (цит. по: [Lindberg, 2000, 14]). Булла была направлена и против тех, кто держался иного, нежели папское, понимания Писания, поскольку консилиаристы в поддержку своей позиции приводили доводы от Писания.

Папская позиция не была не критикуемой. Марсилий Падуанский в знаменитом «Defensor Pacis» (1324) пишет: «Общий Собор христиан или его большинство единственно имеют авторитет разрешать сомнительные пассажи Божественного закона и определять то, что должно быть рассмотрено как артикулы христианской веры, вера в которые существенна для спасения; и никакой частный Собор, ни человек, какое бы место он ни занимал, не имеет авторитета решать эти вопросы» (цит. по: [Lindberg, 2000, 12]).

Уильям Оккам исходя из своих номиналистических воззрений утверждал, что «для спасения христианину нет необходимости верить в нечто большее, чем это изложено в Писании и что не выводится из него с помощью явной и неотвратимой логики» [Bainton, 1963, 2]; как и Николо де Тудески (Nicolo de Tudeschi Panormitanus) (1386–1445), заявлявший, что «в вопросах, касающихся веры, слово отдельного частного человека должно быть предпочтено папскому, если этот человек подвигнут ясными аргументами от Ветхого и Нового Завета» (цит. по: [Bainton, 1963, 2]).

На Вормском диспуте (1521) Лютер лишь повторит сказанное его предшественниками.

Писание и Церковь, будучи действием Духа Святого, не могут противоречить друг другу. Но также верно, что нестроение в одном неминуемо ведет к искажению и второго, являющегося сущностно единым с первым. Если Писание направлено на разрушение царства сатаны — «ибо через Слово царство его разрушается» (Лютер, 2011а, 34), — то верно и в обратную сторону: где Писание находится в пренебрежении — там владевает дьявол. В этом случае нестроение в Церкви и забвение Писания должны быть поняты как неслучайные. А обращение к Писанию должно быть принято как необходимое для возрождения Церкви.

Для Лютера текст Писания есть результат действия Святого Духа, зафиксированный в неизменной форме с минимальным числом человеческих посредников; Церковь / традиция — тоже установлена Духом, но в единстве со множеством человеческих

посредников, что ведет к большей возможности ее отпадения; момент человеческий, греховный в ней присутствует в большей степени, поэтому Писание является критерием традиции, а не наоборот<sup>3</sup>, и «то, что папа Римский имеет исключительное право истолкования Священного Писания, или то, что Церковь (понятая как идентичная Папе. — С. П.) имеет власть над Писанием, — является отвратительной ложью» (Лютер, 1997, 64); необходимо следовать за ап. Павлом, который «подчиняет себя, ангела с небес, земных учителей, всех других господ — Священному Писанию» (Лютер, 1997, 64), — полагает Лютер.

Для Лютера, доктора Священного Писания, занятие Римом подобной позиции есть акт невежества: «Не изучив в нем (Писании. — С. П.) на протяжении жизни ни строчки, они имеют наглость считать себя единственными авторитетами; обманывают нас бесстыдными высказываниями, что Папа, независимо от того — злой он или благочестивый, не может заблуждаться в вере, но подтвердить это ссылкой хотя бы на одну букву они не в состоянии» (Лютер, 1994, 62).

Одновременно это акт нечестия: «Пока они будут считать, что Святой Дух не оставляет их... они смогут возводить в ранг закона все, что только захотят. И если это будет продолжаться, то есть ли нужда или польза в Священном Писании. Сожжем же его и убогаторим себя невежественными господами из Рима, имеющими в себе Святого Духа, хотя Он может осенить лишь благочестивые сердца» (Лютер, 1994, 62).

И акт насилия: «они (паписты. — С. П.) самовольно присвоили это право» (Лютер, 1994, 63).

Все это свидетельствует, что Церковь и Писание пленены дьяволом.

Папская приватизация Писания была бы невозможной, если бы в Риме правила вера, как отдающая Богу — Богово, а человеку — человеческое.

Для Лютера это было актом насилия и пленения Церкви и Писания дьяволом.

Определенную поддержку Лютеру в формировании столь критичной позиции оказывал возрожденческий гуманизм, который, однако, не выходил за очерченные Римом дозволенные границы.

В уже приведенном отрывке Лютер почти повторяет Эразмово «Оружие христианского воина» (1501), говоря о тех, кто, «никогда не читая Священных Писаний, полагают себя, однако, самостоятельными теологами» (Эразм, 1986b, 103).

Также гуманистический призыв *ad fontes*, возвращения к истокам, подразумевал обращение к тексту Писания, что неминуемо вело к критическому сравнению с существующей церковной практикой.

В позиции Лютера эхом отдаются слова гуманиста Лоренцо Валлы (1407–1457), в «Рассуждении о подложности так называемой дарственной грамоты Константина» (1440) поставившего под вопрос обоснованность первенства Папы над всей Церковью и, соответственно, о папской непогрешимости: «Неужели страх смерти остановит меня в моем стремлении достичь небесной родины (а достигают ее только те, которые угодны Богу, а не те, которые угодны людям). <...> Истинным оратором следует считать того, который не только умеет хорошо говорить, но который к тому же осмеливается говорить. <...> Но я ведь не Павел, чтобы упрекать Петра (т.е. Папу. — С. П.). Нет, я Павел, если я подражаю Павлу. Больше того, с Богом сливаюсь я духом, если ревностно выполняю Его повеления» (Валла, 1963, 140).

Валла демонстрирует подложность «Константинова дара», и что хуже того, очевидность подложности «дара» даже для самих Пап: «...я обвиняю их (Римских пап. — С. П.) либо в беспечном невежестве, либо в чудовищной алчности, которая является идолопоклонством, либо в суетном стремлении к власти, которому постоянно сопутствует жесткость» (Валла, 1963, 141), — пишет гуманист Валла в середине XV в., задолго до начала строительства собора Святого Петра в Риме.

---

<sup>3</sup> Если точнее, то Писание и истинная / невидимая Церковь являются взаимозаменяемыми критериями — как единое действие Духа Святого; однако если говорить о Церкви видимой в римском обличии, то, по Лютеру, необходимо признать приоритет Писания над ней.

Чтение Валлы не означало обретения негативной позиции по отношению к Риму или неприятия его постановлений. Еще достаточно долго Рим воспринимал эти действия как неудачные и безумные эскапады одиночек. Однако человек Возрождения, открывший и плавающий в Новый Свет, уже прочувствовал, что невозможно добраться до новых земель, не обращая внимания на то, какого уровня тот, кто руководит корабельной командой. Особенно, если это касалось главного вопроса — спасения.

\* \* \*

### *Писание как Божественный акт*

Божественное Слово принципиально отлично от слова человеческого. И хотя мы употребляем один и тот же лингвистический знак (слово) по отношению к Богу и человеку, их природа различна. Слово человека не меняет ситуации. Иное Бог: все, что «Бог говорит, Бог делает. Как верно и обратное. Что Бог делает, Бог говорит... [Его Слово] не спекулятивная мысль» [Baeyer, 2003a, 43]. «[Божественный] лингвистический знак есть сама действительность, он представляет не отсутствующую реальность (знак как замена отсутствующего предмета в случае человеческого словоупотребления. — С.П.), а присутствующую реальность, именно это было Лютеровым великим герменевтическим открытием, его „Реформационным Открытием“ в самом прямом смысле» [Baeyer, 2003b, 76].

Слово Бога — сама реальность. Царство Божие, о котором мы молимся, не есть то «царство, о котором говорится, что оно [еще] придет, — оно уже пришло» [Baeyer, 2003a, 43]. Сказанное Богом, обещанное человеку в будущем, — уже осуществилось. Божественное Слово обетования, поскольку Бог неизменен и нелижив<sup>4</sup>, уже актуально, уже существует и действительно, хотя и невидимо человеку.

Недостаточно сказать, что Писание есть посредник, медиатор между Богом и человеком, с этим согласился бы Эразм Роттердамский, но для Лютера «само Слово *есть* сила Бога» [Baeyer, 2003a, 50]. Оно — «приходит, чтобы изменить мир» (Лютер, 1986, 320). Слово есть сила, творящая новое.

Величие Слова в том, что оно открывает человеку волю Бога. «Все люди обладают общим знанием, а именно — что Бог существует, что Он сотворил небо и землю, что Он праведен, что Он наказывает беззаконных и т.д. Но что Бог думает о нас, что Он хочет дать и сделать для того, чтобы избавить нас от греха, смерти и спасти нас — это есть частное и истинное знание Бога, и вот этого как раз люди не знают... <...> Но какая вам польза знать, что Бог существует, если вы не знаете, какова Его воля по отношению к вам?» (Лютер, 1997, 460); «понять, что Бог хочет и что Ему угодно, нельзя ниоткуда, кроме Его же Слова» (Лютер, 1997, 447–448).

Писание есть *обращение* Бога к человеку, есть Божественный коммуникативный акт. Лютер понимает богословие не как слова человека о Боге, к чему склонялась схоластика, но как Слово Бога к человеку. Оно не столько информация, свод умозрительных Божественных истин или высказанная в никуда мысль, сколько действие-рождение-восстановление нарушенного порядка, в частности, связи человека с Богом. В коммуникативном акте необходимо присутствуют две стороны, Слово Бога рождает новое отношение между Богом и человеком, вывода человека из греховной самозамкнутости, *incurvatus in se ipsum*, и превращая его в собеседника.

Слово Бога такого рода, что его невозможно проигнорировать, Оно в любом случае получает ответ. Призванный к слушанию человек не может уклониться от Слова, поскольку уклонение — тот же ответ, только негативный.

Столь привычное, и от этого часто теряющее смысл, выражение «Сам Бог — автор Библии» (WA, 4, 618, 31–33; LW, 5, 275) воспринимается Лютером с буквальной

<sup>4</sup> «[Бог] не может вводить в заблуждение или лгать. Это несомненная истина» (WA 44, 720, 30–36; LW, 8, 193–194). «Слово Бога — нелиживое Слово» (Лютер, 2018a, 566).

и предельной серьезностью. Из авторства Бога следует, что Сам Бог реально, действительно присутствует в Нем, не через универсальные понятия и слова человеческого языка, а лично, экзистенциально, здесь и сейчас. «Ибо весь Христос, *целиком и полностью* (курсив мой. — С.П.) находится в каждом отдельном слове» (Лютер, 1996, 262).

Писание должно быть понято как явление Бога под противоположным видом, Бог открывает Себя под маской письменного текста. «Священное Писание есть Слово Божие, записанное... одетое в буквы, так же как Иисус Христос, вечное Слово Бога, одето в человечность» (WA, 48, 31, 36).

Писание есть единая целостность, с двумя сторонами: внешней — записанным текстом, а внутренним — Христом. И, будучи единством, эти стороны нераздельны. Если в случае человеческого авторства творение — отпускаемое в свободное плавание — утрачивает связь со своим автором, то со Словом Божиим все обстоит иначе. Если человеческое творение указывает на отсутствующего автора (он не есть *эта* книга, *эта* скульптура), то Писание — говорит о Его *присутствии* в Нем. Об этом согласно пишут наиболее заметные исследователи Лютерова наследия: Писание есть «сама реальность» [Baeyer, 2003b, 76]; «Слова и события Писания есть действительность, сама субстанция того, что они описывают» [Ebeling, 1983, 99]; «само человеческое слово становится носителем Божественного Духа» [Lohse, 2006, 191].

Подобный ход мысли, близкий схоластическому реализму<sup>5</sup>, часто присутствует у Лютера; когда от наличия мысли в человеческом уме он делает заключение о действительном существовании (присутствии) этого мысленного объекта в момент его созерцания, как он делал это, к примеру, в доктрине оправдания: «Верой мы соединены вместе [со Христом] в одну плоть и одну кость» (Лютер, 1997, 197).

Писание не столько есть передача информации человеку, сколько имеет целью осуществление Богом Своего воления. «И в этом наша уверенность, мы чувствуем свидетельство Святого Духа в наших сердцах, что Бог желает быть нашим Отцом, простить наш грех и удостоить нас жизни вечной» (WA, 26, 505, 35–37; LW, 37, 366).

Писание не о том, что Бог пришел, а о том, что Бог *хочет от человека*. «Каждое заявление в Святом Писании и каждое деяние Божие имеет цель — изменить наше мнение (состояние ума)» (Лютер, 1996, 239). Бог мог бы заставить нас сделать все что угодно. Для Бога нет ничего невозможного, но Он установил отношения с человеком — через человеческую свободу. Божественное воление (оно же Писание) не подавляет человеческую свободу, не превращает человека в неразумную песчинку или испуганное животное, но ожидает свободного человеческого ответственного навстречу Богу.

К вере невозможно принудить, только свобода рождает веру. Как пишет Г. Форде: «[Слово] захватывает и сохраняет меня в Духе, потому что оно утверждает меня в свободе. Действительная проблема авторитетности... не в том, как связать, но в том, как утвердить людей в свободе. <...> Если я полагаюсь на авторитет Евангелия, то потому, что я желаю Евангелия, а не потому, что я вынужден делать это» [Forde, 2017, 56].

Без Слова невозможно рождение веры. Вначале должно прийти Слово обетования о невидимом, в доверии к которому рождается вера. Другого пути нет. «Ибо мы сначала слышим Слово, а затем Дух Святой действует в наших сердцах... Он никогда не действует без Слова» (Лютер, 2011а, 116).

И данный порядок — первичность Слова — верен и по отношению к Церкви: «Если Церковь учит чему-то помимо или вопреки Слову Божию, то необходимо сказать, что она заблуждается» (Лютер, 1997, 76). «Высочайшие виды религии и святости и самые ревностные виды преданности у тех, кто поклоняется Богу без Его Слова и Его указания, — являются идолослужением» (Лютер, 1997, 630–631).

Понимание богословия как изъяснения Божественного обращения к человеку, а не как слова о внутрибожественной жизни, вполне ожидаемо ведет Лютера к тому,

<sup>5</sup> Это довольно неожиданно, поскольку Реформацию в целом можно считать развитием номиналистических идей.



что вопрос об инспирации, о соотношении Божественной и человеческой стороны в Писании, не привлекает его внимания. Характерные для последующей традиции попытки классифицировать и вписать Лютерово понимание инспирации (вернее, отношения между Богом и человеком, в результате которого появляется письменная фиксация Евангелия) в одну из граф неприложимы к его позиции.

Если и можно говорить об инспирации у Лютера, то только в широком смысле. Для него «инспирация не подразумевает безошибочности во всех деталях. Лютер признавал ошибки и несогласованности в Писании и относился к ним с величайшим спокойствием, поскольку они не касаются сердца Евангелия» [Bainton, 1963, 12]. Слова Евангелия могут быть случайными, но действие Духа — не случайно. Только в этом смысле можно говорить об инспирации у Лютера. Не столь важен тот конкретный пекарь и виноградарь, конкретное зерно и виноград, из которых приготовлены хлеб и вино, предназначенные для таинства Евхаристии, — которые действием Духа превращаются в Тело и Кровь Христовы, спасительно даруемые в таинстве. Так и Писание становится говорящим — силой Духа Святого.

\* \* \*

### *Слово как проповедь*

В трех формах действия Слова — звучащей, записанной, сакраментальной — определяющей является Слово звучащее, как наиболее близкое способу Божественного действия. Божественное Слово сказано, чтобы быть услышанным, и задача христианина способствовать Его распространению.

В Римско-Католической Церкви епископам было передано попечительство о проповеди, однако они редко уделяли этому должное внимание. Плачевное положение проповеди описывает Эразм, весьма благожелательно настроенный к Риму: «Что касается обязанностей, то они [епископы] перелаживают это бремя на чужие плечи или передают из рук в руки, словно мячик. Подобно тому как светские государи посылают для управления областями наместников, а наместники в свою очередь поручают это дело своим помощникам, так и высшее духовенство, по смирению своему, представляет труды благочестия простому народу. Но и простой народ спешит свалить эти труды на так называемых церковников, как будто сам он ничего общего не имеет с Церковью... Священники, именуемые светскими... сваливают груз пастырских обязанностей на регулярное духовенство. Регулярное духовенство прибегает к содействию монахов, монахи, живущие по легкому уставу, призывают монахов строгого; последние обращаются к нищенствующим орденам, а нищенствующая братия уповает на картузианцев, среди которых единственно и скрывается благочестие, но так хорошо скрывается, что на него почти никогда не позволяют даже посмотреть. Равным образом верховные первосвященники... перелаживают тяжкие апостольские труды на епископов, епископы — на приходских священников, приходские священники — на викариев, викарии — на нищенствующих монахов...» (Эразм Роттердамский, 2001, 209–210).

В проповеди евангельская Весть нередко составляла почти случайную часть слов проповедника, изобилующих несуразностями и превратно понятыми риторическими украшениями, не имеющими отношения к Евангелию, а если случится «пересказ небольшого отрывка из Евангелия, то оратор изъясняет этот отрывок влопыхах и как бы мимоходом, тогда как об одном этом, в сущности, и следовало бы говорить» (Эразм Роттердамский, 2001, 201–202).

Пренебрежение проповедью было обыденным состоянием. «Весь мир ныне полон „священниками“, „епископами“, „кардиналами“ и „духовными лицами“, среди которых, однако (хотя это требуется от их должности!), никто не проповедует» (Лютер, 2017а, 179).

Можно вспомнить, что был Орден братьев-проповедников, доминиканцев, основанный еще в 1216 г., девизом которого было «Восхвалять, благословлять, проповедовать» (Laudare, Benedicere, Praedicare), но в том и конфуз, что вышеприведенные слова Эразма относятся именно к доминиканцам XVI в.

В действии Бога нет ничего случайного. И то, что Христос проповедовал, а не писал, что проповедь была Его «собственным делом», «величайшей работой» на земле (WA, 10, 1, 2, 159, 22; 31, 2, 516, 4) и апостолы были Им посланы проповедовать, должно быть воспринято со всей серьезностью. О первичности Слова звучащего говорит и Писание: «Вера — от слышания, а слышание — от слова Божия» (Рим 10:17).

«Евангелие должно быть понято не как нечто написанное, но как Слово произнесенное, — как это понимал Христос и апостолы. Это объясняет, почему Сам Христос ничего не писал, но только говорил. Он называл свое учение не Писанием, но Евангелием, означаящим Благоую Весть, или воззвещение, которое распространяется не пером, но словом произнесенным» (LW, 35, 123), «записанное Слово должно проповедоваться, а не только (мысленно. — С. П.) читаться» (WA, 13, 686, 6–12; LW, 18, 401).

И Церковь, подчеркивает Лютер, есть «словесный дом», а не «пишущий дом» (WA, 10, 1, 2, 48, 5–6). Когда мир не принял Христа, то он отверг самое опасное для себя — Его проповедь. «Слова „Он пришел к своим и свои Его не приняли“ прилагаются не к Его Воплощению, а к „Его приходу как проповедника, ибо Его приход есть Его проповедование и просвещение“» (WA 10, 1, 1, 225, 15).

Весть о спасении только тогда спасительна, когда она *услышана*, а не когда рождена изнутри греховного человека — «единственно уши есть органы христианина» (LW, 29, 224), — что соответствует Лютерову пониманию праведности как внешней. Действие Духа всегда приходит извне. «Теперь, когда Бог посылает Свое Святое Евангелие, Он обращается к нам двойным способом, внешне и внутренне. Внешне Он обращается к нам посредством произнесенного слова Евангелия и через материальные знаки, как крещение и таинство алтаря. Внутренне — посредством Священного Писания, веры и других даров. Но, в любом случае, их соотнесенность и порядок таковы, что внешние факторы необходимо являются предшествующими. Внутренний опыт следует, и является производным от внешнего. Бог определил давать внутреннее не иначе как через внешнее» (WA, 18, 136, 9–15; LW, 40, 146).

Здесь Лютерова диалектика внешнего и внутреннего, Слова проповеданного и записанного, есть выражение его диалектики закона и Евангелия.

Звучащее Слово проповеди подразумевает неединичность верующего, оно собирает и рождает вокруг себя верующее сообщество, а «когда двое или трое собраны во имя Мое, то Я посреди них» (Мф 18:20).

Звучащая проповедь есть Божественное присутствие в мире, здесь и сейчас. «Кто жаждет утешения, не следует ожидать того, что Святой Дух лично представит ему Христа, или что Он будет говорить с ним с небес. Святой Дух приносит Свое свидетельство публично в проповеди» (Лютер, 2011b, 319).

Когда звучит Слово проповеди — Бог присутствует среди верующих. «Святой Дух проповедует здесь, и одно слово его проповеди далеко превосходит тысячи наших молитв. Сколько раз я научился больше от одной проповеди, чем я смог обрести многим чтением и размышлением» (LW, 43, 198).

Все, к чему прикасается Дух, обновляется. «Звучащее Слово есть животворящее Слово... Я знаю это хорошо, ибо я испытал это в несчастьях и страданиях» (WA, 33, 438, 12). И это действие не только на слушателей, но и на самого проповедника. «Когда я проповедую, я глубоко смиряюсь» (Лютер, 2011a, 204). В событии проповеди присутствуют два субъекта: Бог и проповедник со слушателями проповеди, где проповедник есть такой же слушатель.

Проповедь экзистенциальна, она есть конкретное и неповторимое обращение Бога к человеку. Живого Бога — через живого проповедника — к живому человеку. «„Письмо — мертвый посланник“, потому что оно не может дать ничего более того,

что содержит. Ни одно письмо не написано так, чтобы в нем было все и ничего не было упущено. Обстоятельства меняются, равно как время, место, личность, традиции и отношение — и ничто из этого письмо не способно отразить в полной мере. <...> Живой же голос, в свою очередь, способен истолковать, смягчить и исправить все, что было сказано грубовато или резко... <...> Живой голос по сравнению с буквой — как царица. Он может добавлять и отнимать, он может подстраиваться под все образы, отношения, под любое время, место и личность» (Лютер, 1997, 499–500).

Проповедь есть экзистенциальное, конкретное<sup>6</sup>, а не теоретически-отстраненное обращение Бога к конкретному человеку. Проповедь рождает такую же экзистенциальную ответственность, — поэтому, отмечает Лютер, «Сатану не заботит записанное Слово, но он бежит от Слова звучащего» (LW, 18, 401). Сатана — тоже читает Писание, он умеет читать. Но не выносит Слова проповедуемого, когда между верующими присутствует Сам Христос.

Отсюда, роль, которая отводится Лютером проповеднику Слова Божия, оказывается не только важной, но незаменимой в Божественном домостроительстве. В Церкви же существуют три служения:

- 1) священническое (отправление таинств);
- 2) пасторское/проповедническое (проповедь);
- 3) диаконское (административно-хозяйственные дела), — среди которых проповедническое является важнейшим. «„Должны быть священники, пасторы, или проповедники, кто публично и частным порядком преподают“ Слово в проповеди, таинстве, и отпущении... по их установлению Христом... Люди все скопом не могут делать это, но обязаны поручить... одному человеку» (WA, 50, 632–633; LW, 24, 218).

Хотя каждый христианин должен быть способным в ясных и понятных словах дать отчет о своей вере, то есть каждый может быть проповедником в Церкви, но есть люди для этого более приспособленные, как имеющие определенные дары и склонности к исполнению этого служения. Церковное проповедничество подразумевает наличие не только веры, но образования и умения, «проповедник должен быть логиком и ритором» (Лютер, 2011а, 202).

Для Лютера, человека иерархически выстроенного Средневековья, проповедование остается делом иерархически отмеченных людей, но эта иерархия — невидимая, качественная, не являющаяся зеркальным отражением формально-институциональной церковной иерархии.

Проповедническая деятельность является центральной в Церкви не только потому, что христиане призваны к распространению веры, но потому что и сами христиане нуждаются в Божественной помощи в их борьбе с дьяволом. При всем радикализме Лютерово критики Римско-Католической Церкви, он все же не отказывает ей в признании ее Церковью Христа — поскольку в ней продолжает звучать проповедь Евангелия.

Если в звучащем слове проповеди присутствует Сам Бог, то возникает вопрос: не обладает ли Писание магическим действием при Его чтении вслух? Не есть ли это иной случай *ex opere operato*, осуждаемый Лютером в католической практике?

Для Лютера определяющим является готовность человека принять услышанное; при этом неверно понимать так, что Дух появляется «вхолостую», когда человек Его игнорирует. Дух, в этом случае, для человека просто не появляется. Бог никогда не вторичен по отношению к человеку. Только Бог контролирует Свой приход. Позиция проповедника имеет значение, «но единственно Бог может вложить [эти слова] в мое сердце. Он должен говорить это в мое сердце, а иначе ничего не произойдет. Если Бог не прерывает молчания, то результат будет тот же, будто ничего и не было произнесено» (WA, 10, 3, 260; 17, 2, 74).

Бог не оставляет следующих за Ним без ободряющих и удостоверяющих знаков, видимых только верующему, из чего можно заключить, в обратную сторону, что отношение к Писанию свидетельствует о самом наличии веры у человека. «Ибо если

<sup>6</sup> «Бог предельно индивидуален в своем отношении к человеку» (Лютер, 1997, 240).

человек ощущает любовь к Слову и если ему нравится слушать, говорить, думать, читать лекции и писать о Христе, то он должен знать, что это не является делом человеческой воли или разума, но это дар Святого Духа» (Лютер, 1997, 434–435), — и верующий это с готовностью принимает.

Одновременно это и показатель состояния Церкви. Дух не может не творить, Церковь не может не проповедовать, христианин не может не свидетельствовать о Христе: «Пусть это будет вашей главной работой — проповедовать Его [Слово] публично и призывать всех и каждого в тот свет, в который вы сами были призваны» (WA, 12, 318, 26–319, 6; LW, 30, 64–65). Одной из первых задач обновляемой Церкви для Лютера будет организация проповеднической деятельности.

Будучи Божественным действием, радикально меняющим, переворачивающим понимание человеком себя, проповедь не может не встречать сопротивления в мире; «когда проповедь не встречает препятствий... это [является] верным признаком того, что проповедуемая весть не является Евангелием» (Лютер, 1997, 581). Это сопротивление исходит со стороны его высшей, «почти Божественной» способности — разума<sup>7</sup>.

Трудность слушания Слова со стороны человека обусловлена тем, что его источник — Бог. Отсюда, Слово сверхразумно. Допытываться до оснований Божественных решений — неразумие и кощунство: Бог есть Бог, а человек... — «А ты кто, человек, что споришь с Богом? Изделие скажет ли сделавшему его: „зачем ты меня так сделал?“» (Рим 9:20). «Он — Бог, для Его воли нет причин для объяснений, которые предписывали бы Ему правила и меры, потому что нет ничего ни равного Ему, ни того, что превышает Его, но сам Он — правило для всего... Ибо не от того, что Он так должен или не должен был хотеть, истинно то, чего Он хочет. Но напротив: оттого что Он так хочет, должно быть истинным то, что происходит» (Лютер, 1986, 437).

Появление Духа для человека всегда остается тайной. «Святой Дух не дается всем, кто раскаивается. Почему Он подается одним, а не подается другим. Я отвечаю, что это не открыто нам и должно быть оставлено на решение Бога» (WA, 39, 1, 578).

Имеющиеся в Писании логические несостыковки не вызывают у Лютера беспокойства. Их не может не быть, поскольку Писание есть не действие человека, полностью контролируемое им, но действие Духа. Отсюда, единственно верное отношение к Нему — доверие: «...слова Писания — это повеления; они ничего не утверждают, ничего не доказывают касательно сил человеческих, а предписывают, что надо делать и чего не надо» (Лютер, 1986, 387); «Если Бог сказал так, то это должно произойти. Не следует спрашивать о том, возможно ли это, нужно лишь смотреть, сказал ли сие Бог» (Лютер, 2011b, 180–181).

Будучи Словом Творца мира и человеческой логики, Писание не может быть опровергнуто. Гарантия Его истинности — Сам Бог, и принятие этой гарантии, доверие ей есть акт веры и одновременно в высшей степени разумный акт. С этой перспективы должны быть поняты Лютеровы слова на Вормском рейхстаге (1521), что он откажется от своих взглядов, если будет убежден «свидетельствами из Писания или ясными разумными доводами» (Лютер, 2017b, 218).

Представление о месте человеческой рациональности в отношении Писания дает Лютерово «Рассуждение о монашеских обетах» (1521): «Разум не в состоянии понять, что такое Бог, но в состоянии понять, чем Бог не является (природный мир. — С. П.). Конечно же, разум не может видеть, что правильно и хорошо в глазах Бога (веру. — С. П.), но он достаточно ясно видит, что неверие, убийство и непослушание не соответствует истине. <...> [что] противоположно разуму, то... определено в еще большей степени и против Бога. Ибо как нечто может не находиться в противоречии с небесной истиной, когда оно находится в противоречии с истиной земной?» (WA, 8, 629, 23–33; LW, 44, 336). Писание и разум находятся в том же отношении, что Бог и тварный мир: из первого следует второе, но из второго — не следует первое, хотя в последующем

<sup>7</sup> «И истинно разум есть основание и глава всего существующего, будучи лучшим из всего в этой жизни, и нечто божественное» (WA, 39, 1, 175; LW, 34, 137).

присутствует первое. И высшая человеческая разумность в том, чтобы принять Писание в качестве предельного и сверхрационального критерия.

Не об отвержении разума говорит Лютер, а о признании им границ своей компетентности в области богословия. Разум остается несомненным критерием в отношении дел природных: «это определено и очевидно, что два и три есть пять. И если все Соборы постановят другое, я все равно буду знать, что они ошибаются. Один ярд больше, чем половина ярда, и даже если целый мир будет не согласен с этим, я все равно знаю, что это неверно. Кто гарантирует это мне? Не человеческое существо, но истина, совершенно ясная и определенная» (WA, 10, 3, 260).

Отношение к Писанию должно быть уподоблено отношениям между детьми и родителями, как основанное на доверии, любви и признании детьми своей подчиненности: «мы должны проявлять по-детски простодушное отношение к Слову, со всем своим усердием, изо всех своих сил, всей своей мудростью и с закрытыми глазами. И, независимо от того, что Слово Божие заповедует нам делать, независимо от того, кажется ли это безумным или недостойным, великим или малым, давайте исполнять это, измеряя дела Словом, а не Слово делами» (Лютер, 1996, 452).

\* \* \*

### *Слово как Scriptura*

1. Писание Само Себя обосновывает. За этими словами Лютера стоит понимание, что вера, как доверие Богу, является той центральной точкой, на которой должен утвердиться стремящийся услышать Слово. «Человек думает правильно о Боге, когда он верует в Слово Божие. Но когда он пытается оценить Бога и веровать в Него отдельно от Слова... он не имеет истины о Боге» (Лютер, 1997, 275).

«...Слово — это нечто такое, что никто не может понять, пока оно не принято слышанием и верой» (Лютер, 1996, 462), — здесь не может быть разговора о том, что первично — вера или Слово, поскольку, будучи одним действием Духа, они неразрывны. «Но вера не находит питания ни в чем, кроме Слова Божия» (Лютер, 2019, 111). И одновременно — «к Слову я не могу приложить ничего, кроме веры» (Лютер, 2011b, 180). «Вера... приходит единственно через Божественное Слово, или Евангелие» (LW, 35, 368), но услышать Слово можно, только имея веру, — таков парадокс Божественной самообоснованности.

«Я верую, что не могу по собственному разумению или своими силами уверовать в Иисуса Христа, моего Господа, или прийти к Нему. Но Святой Дух призвал меня через Евангелие, просветил меня Своими дарами, освятил и сохранил меня в истинной вере» (Лютер, 2018a, 431). Отсюда следует, что любой внешний для Писания критерий не является критерием действительным. Поскольку Бога Воплотившегося нельзя обосновать в опоре на факты тварного мира, единственно непротиворечивая демонстрация возможна исключительно в опоре на Самого Бога, на Слово Писания. Обосновать Бога может только Сам Бог. И Писание, будучи действием Святого Духа, может быть понято только в опоре на Само Писание. Утверждение, что Писание Само Себя обосновывает, является единственно возможным (и одновременно рациональным) при обращении к Безначальному Богу. Писание должно являться нормативным для всех теологических утверждений.

Однако существует ли какое-либо свидетельство о правильности понимания человеком Слова? Лютер полагает, что существует: «Августин правильно и точно говорит, что всякий человек несомненно может видеть свою веру, если он имеет ее» (Лютер, 1997, 435). То есть вера во Христа сама себя удостоверяет. Для Лютера достоинство веры заключается в обретении спокойствия и уверенности в душе верующего относительно спасения, поскольку она опирается на неизменное Божественное Слово. С подобным утверждением Рим не мог согласиться, обоснованно видя в этом

возможность разрушения церковного единства, поскольку отдельный человек становится единственным «удостоверителем» Писания. Для Лютера же подобная позиция была свидетельством маловерия Рима, не имеющего в себе присутствия Духа. Как отмечает Форде, «В своем последнем слове, будучи спрошенными, чему принадлежит авторитет, они (реформаторы. — С. П.) просто направляли к словам Иисуса в Евангелии от Иоанна: „Мои овцы слышат Мой голос“, „Я знаю Моих, мои знают Меня“» [Forde, 2017, 58].

При ответе на вопрос, не принимают ли овцы звук иной дудочки за звук господской, у Лютера достаточно примеров, в которых он утверждает возможность безошибочного восприятия человеком Духа. «Мы... должны верить в Евангелие... потому что чувствуем, что оно есть слово Бога... Каждый может быть определившимся относительно Евангелия, когда имеет удостоверение Святого Духа<sup>8</sup> как относительно себя самого, так и относительно того, что именно это — Евангелие» (WA, 30, 2, 687).

2. Слово самодостаточно. Нет необходимости искать Бога в другом месте. Писание не может ответить на все вопросы, но необходимое для спасения сообщено человеку в Евангелии. «Если мы имеем правильное понимание Писания и держимся истинного артикула нашей веры, что Иисус Христос, Сын Бога, умер и страдал за нас, то не имеет большого значения, что мы не в состоянии ответить на все возникающие вопросы» (цит. по: [Bainton, 1963, 13]).

Всем строем Писания Бог не скрывает Своего замысла о человеке. Читая Писание даже только рационально и не предвзято, нельзя не принять, что «главная мысль всего Писания состоит в том, что нам надлежит не сомневаться, но надеяться, уповать и твердо веровать, что Бог милостив, добр и терпелив, и что Он не лжет и не обманывает, но верен и правдив. Он держит Свои обещания и ныне совершил, что обещал, предав Своего Единственного Сына на смерть за наши грехи, чтобы всякий, верующий в Сына, не погиб, но имел жизнь вечную (Ин 3:16). Здесь не может быть никакого сомнения в том, примирен ли Бог с нами и благосклонен ли Он к нам, устранены ли ненависть и гнев Бога, ибо Он позволяет Своему Собственному Сыну умереть за нас, грешников» (Лютер, 1997, 445).

3. Само Себя интерпретирует. *Scriptura sacra sui ipsius interpres.*

Если Писание есть живое действие Духа, то закономерно утверждение Лютера, что Писание, а не человек является двигателем интерпретации. Само Писание, раскрывая свой смысл, рождает понимание. И здесь, как и раньше, Лютерово «*sui ipsius interpres* — является прямым герменевтическим коррелятом оправдания только верой» [Forde, 2017, 72]. «Само себя интерпретирует» подразумевает, что первенство истока, актуализации и цели принадлежит Богу. Верующий человек — привлекается, вовлекается в поле действия Писания и следует за Ним. Бог является интерпретатором Писания. Ответ на Писание надо искать в Писании; критерий Писания находится в Писании. Здесь укажем на три взаимосвязанных момента.

Первый — вера, как отмечает О. Байер: «Писание интерпретирует само себя тем, что имеет следствием пробуждение веры» [Baeyer, 2008, 75]. Глубина проникновения в текст зависит от веры; чем больше вера, тем глубже понимание. Только рожденная Писанием вера может понять Писание. Мы возвращаемся к началу, к истоку, то есть Писанию, которое Само Себя интерпретирует. Это имеет следствием то, что Писание является своим собственным критерием.

Второй — Иисус Христос, как подчеркивает Б. Лозе: «Положению Лютера, что Писание само себя интерпретирует, предположено то положение, что Христос есть его определяющее содержание» [Lohse, 2006, 193].

И о третьем — динамическом — понимании Писания, говорит Г. Форде: «Встреча с Писанием помещает экзегета в подчиненное положение. Слово находит его

<sup>8</sup> Отсюда прямой путь к «энтузиастам», «небесным пророкам», с которыми самому Лютеру придется вести решительную борьбу. Различие в том, что у «пророков» действие Духа происходит напрямую, минуя внешнее, в душу человека, у Лютера — через внешние знаки Духа, через Писание.

как грешника, а не просто как „объективного“ исследователя. Слово... должно быть понято... как средство, с помощью которого Дух рождает истинного слушателя. Внимание движется за обозначаемые слова, к тому, что оно делает... преобразует в оратора, проповедника Слова» [Forde, 2017, 66].

4. Ясность Писания. Необходимое для спасения открыто и ясно выражено Писанием. В основе Лютерова подхода лежит понимание богословия не как человеческого знания о сущности Бога, а как указание на то, какую позицию человек должен в себе актуализировать по отношению к Богу. Ясность Писания не означает его предельной понятности. Лютер не скрывает, что некоторые места вызывают у него затруднения, как случай пророка Ионы, прошедшего три дня во чреве кита (Лютер, 2011а, 217), но это не меняет его позиции по отношению к ясности всего Писания.

В основе развернувшейся полемики между Эразмом и Лютером по вопросу о свободе воли лежало различное понимание этими двумя стремящимися к реформированию Церкви мыслителями — природы Писания. Эразм — гуманист-воспитатель, исследователь, философ, ищущий опоры в рациональности и находивший ее в античности и в филологических уточнениях текста Писания и творений отцов Церкви. Лютер — богослов. И развернувшаяся полемика могла быть разрешена только изменением внутренней позиции одного из них, что ни один из них делать не собирался. Это была дискуссия философа и богослова, предварительно не договорившихся о единстве предмета дискуссии и о терминах.

Лютер не согласен с Эразмом, говорящим о темноте Писания и обретении ясности путем привлечения к Писанию человеческой составляющей. Он утверждает, что темные места Писания становятся ясными из других его мест, то есть для принятия Божественного Слова нет необходимости привлекать нечто за его пределами. Лютер согласен с Эразмом в признании технических трудностей и необходимости филологического исследования. Он и сам с энтузиазмом использует Эразмово греческое издание Нового Завета в переводческой и экзегетической работе. «Я прекрасно знаю, что в Писании есть много мест темных и скрытых от нас не из-за величия содержания, но из-за того, что мы не знаем слов и грамматики, однако это ничуть не мешает знанию всего, что есть в Писании» (Лютер, 1986, 299).

Оба неудовлетворены, и стремятся к изменению практики в Церкви, и готовы посвятить этому жизнь. Для обоих Писание — Слово Бога. Оба готовы строить свою аргументацию — основываясь на Писании. И развернувшаяся полемика представляет собой обсуждение текста Писания. Каждый с величайшим вниманием относится к самому тексту, к различению грамматических форм в нем. Но каждый имел свой образ и свое предположение Писания, что определилось довольно быстро. Как констатирует Эразм в «Диатрибе», «У нас здесь спор не о Писании. Обе стороны любят и чтут то же самое Писание; борьба идет за смысл Писания» (Эразм Роттердамский, 1986а, 226). И не только за частный богословский смысл, но — за смысл богословия как такового.

Для Лютера изъяснителем Писания является Святой Дух, для Эразма в качестве такового выступает человек. Отсюда — для Лютера на первый план выступает безошибочность Писания, для Эразма — возможность сомнительного толкования.

Эразм: ясность? — почему тогда так много разных толкований? Доказательства от Святого Духа? — неубедительны. Даже если и есть в толкователе Дух, говорит Эразм, то как толкователь меня в этом уверит? Мы все поодиночке! Что внутренне «очевидно» для самого толкователя, то не является таковым для окружающих его, — в этом гуманистическая воспитательная рациональная традиция Эразма находит свое яркое выражение. Лютерова позиция, говорит Эразм, рационально непроверяема, поэтому не может быть принята (Эразм Роттердамский, 1986а, 226–228). «Как мы будем исследовать дух? По учености? И на той и на другой стороне есть равнины (ученые. — С. П.). По жизни? И там и там — грешники. На одной стороне целый сонм святых, которые утверждают свободную волю. Но говорят, что они всего лишь люди. Но и я сравниваю людей с людьми, а не людей с Богом» (Эразм Роттердамский, 1986а, 227). Последнее

предложение в приведенном отрывке является определяющим в различии позиций Эразма и Лютера. Эразм полагает грешника между людьми, такими же грешниками, и в этом отношении рациональность и философия являются единственным возможным способом аргументации, Лютер видит человека как активного соучастника диалога Бог — человек, инициатором которого является Бог и в котором Бог не теряет Своего Величия и Инаковости; из этой ситуации (а другой и нет) единственно возможным пониманием должно стать не философское, а именно богословское понимание Писания — как Слова Бога к человеку, в котором Бог *продолжает говорить*. Как подчеркивает в полемике Лютер, «Между Словом Божиим и человеческими установлениями (имея в виду позицию Эразма. — С. П.) существует непримиримое разногласие; они восстают друг на друга так же, как Бог и сатана восстают друг на друга...» (Лютер, 1986, 322).

Великий гуманист Эразм остается на уровне рациональной философии и этики. Его рационализм светел и оптимистичен, его критика направлена на критику «нравов», а не на рассмотрение теологических вопросов. И тот и другой говорят о Писании и о центральности в нем Иисуса Христа, о недопустимости современной церковной ситуации, о забвении Писания, о формализме и отсутствии внутреннего горения ко Христу, о необходимости внутреннего покаяния, но они расходятся на уровне первичной интуиции, *подхода* к пониманию богословия и Писания. Для Эразма высший уровень человеческого состояния есть уровень сознательной рациональности, что ярчайшим образом выражено в «Оружии христианского воина» (1501), где человек для Эразма — все тот же антично-платонический человек, правда, вооруженный нравственным текстом Писания, постепенно просветляющий свою душу и поступательно восходящий в божественно-рациональные высоты. Для Лютера ситуация сложнее и решительно трагичнее, даже искренне верующий человек — неискоренимо есть *simul iustus et peccator*, одновременно праведный и грешный, для которого рациональность может представлять страшное и не преодоленное искушение. И полемика между ними, вылившаяся в «Диатрибу о свободе воли» (1524) Эразма и «О рабстве воли» (1525) Лютера, не могла привести к сближению позиций, на что надеялся Эразм и совсем не надеялся Лютер. Это был разговор философа и богослова, использовавших одинаковые понятия, но стремящихся к различным, хотя и не противоположным целям. Богословие для Эразма — *scientia* (знание), для Лютера — *fides* (доверие).

Эразм хотел, насколько это возможно<sup>9</sup>, прямых рациональных способов верификации, ограничиваясь в рассуждениях областью этики; Лютер, исходя из понимания Бога как действующего под противоположным видом, был уверен, что прямых доказательств, тем более рациональных, быть не может, только Святой Дух, основывающийся сам на Себе, дает веру. Вера первична для понимания Писания. Корни различного подхода Эразма и Лютера лежат в различном понимании оправдания и, соответственно, понимания веры: для Лютера вера — реальное обладание Христом; для Эразма, в данном случае являющегося выразителем позиции Рима, вера есть знание о Боге, *meditatio*, размышление, воодушевляемое любовью. Как и во всех дискутировавшихся в Реформации вопросах, главным вопросом — к которому неминуемо сводились позиции сторон — был вопрос о месте Римо-Католической Церкви в деле Божественного домостроительства.

В случае Лютерово́й «ясности Писания» и «уверенности в спасении верующего» роль Церкви как субъекта спасительного действия качественно менялась, теряя в значимости и своей единственности. Если Эразм понижал Писание до человечески-земного уровня Церкви, то Лютер, в противоположность, повышал Писание до формы действия Святого Духа. Оба хорошо осознали это различие; показателен вздох-упрек

<sup>9</sup> «Существует нечто, о чем Бог пожелал, чтобы мы вообще не знали. <...> Он хотел, чтобы некоторые вещи мы знали очень хорошо: это *наставления* о благой жизни. Конечно, это Слово Божие, и его не следует искать, восходя высоко на небо... оно близко, в наших устах, *в нашем сердце* (курсив везде мой. — С. П.)» (Эразм Роттердамский, 1986а, 222). — По сути, Эразм понимает богословие как богословие «снизу», что является определяющей чертой любой философской теологии в противоположность богословию.



Лютера Эразму: «ты снова по своему обыкновению все спутываешь, смешиваешь и без всякого разбора равняешь священное с профанным» (Лютер, 1986, 314).

Позиция Эразма, филолога-исследователя, погруженного в текст, небезосновательна, но лишь на уровне самого текста. Лютер же принимает провиденциальную безошибочность Божественного действия, каковым является Писание: «если Писание темно и неясно, то зачем Бог нам его дал?» (Лютер, 1986, 355). «Святой Дух — это не скептик, и начертал Он в наших сердцах не сомнения да размышления, а определенные убеждения, которые вернее и крепче самой жизни и всяческого опыта» (Лютер, 1986, 298).

Лютер радикальным образом подчеркивает нефилологическую природу Писания. Богословское чувствилище — не филологического толка. Писание есть яснейший путь к спасению. «Пусть уймутся жалкие людишки и перестанут по нечестивой своей испорченности перелагать темноту и неясность своего сердца на яснейшее Писание Божие!» (Лютер, 1986, 300).

Как отмечает Г. Форде, мы не понимаем ясного Писания не потому, что оно неясно, а потому что мы нечисты. «Лютер мог бы сказать, что без Духа Святого мы не понимаем ни одного его слова... „Не из-за того, что Писание неясное, нам необходимо Святой Дух, но потому что оно столь ясное!“» [Forde, 2017, 64].

Бог — превосходный оратор, слово Которого открыто каждому. Удивительно просто Писание говорит «о Боге-Создателе и о Его творениях... Если бы один из наших философов или ученых мужей взялся толковать о Творце и творениях, каким бы напыщенным и высокопарным слогом он говорил *de ente et essentia!* Ни один человек просто не смог бы понять его слов» (Лютер, 2011а, 27).

В полемике с Эразмом Лютер фиксирует две стороны «ясности» Писания — внешнюю и внутреннюю — основывая это различие на внешнем/видимом и внутреннем/невидимом действии Духа.

Внешняя ясность Писания есть «суд открытого служения Слову и выполнение внешнего долга; особенно он касается наставников и проповедников Слова. Мы прибегаем к такому суду, когда укрепляем в вере слабых и обличаем противящихся ей» (Лютер, 1986, 352). Это — одежда Писания, это есть нравственный закон, на чем остановился Эразм.

Внутренняя ясность — это суд веры, доверие человека Богу и Его обетованиям. Доверие Богу, а не философский дискурс открывает человеку внутреннюю ясность Писания.

«Если ты говоришь о внутренней ясности Писания, то ни один человек не видит в Писании ни одной йоты, если нет в нем Духа Божия» (Лютер, 1986, 301). «Если же ты говоришь о внешней ясности, тогда в Писании вообще нет ничего темного или многозначного, а, напротив, все, что там содержится, извлечено при помощи слова на ярчайший свет и возвещено всему миру» (Лютер, 1986, 301). «Писание просто признает троичность Бога, вочеловечение Христа и грех, который не простится. Никакой здесь нет темноты или неясности. О том, однако, как все это происходит, Писание не говорит, дабы ты уразумел, что этого знать не следует» (Лютер, 1986, 301).

Внешняя и внутренняя ясность для Лютера не столько характеристика Писания, сколько мерило, которым человек *судится* Духом: внешним образом (этическим) и внутренним (судом веры). «Мы говорим, что перед лицом Церкви все, в ком есть дух, должны быть испытаны мерилем Писания... Священные Писания — это свет духовный, который ярче самого солнца, особенно по отношению к тому, что касается спасения и осознания необходимости» (Лютер, 1986, 352).

Ясность Писания указывает на Божественный призыв к чтению самого Писания на любой ступени человеческого образования. Но в Церкви это должно стать функцией людей образованных и отмеченных дарами Духа, что подразумевает сохранение ими понимания, что критерием Писания является Писание как место действия Духа.

Современное Лютеру положение Церкви не внушает ему оптимизма. Церковь пленена. У Церкви выбито ее оружие, ее сила — Слово Божие. «Большая неблагодарность,

презрение к Слову Божьему и упорство мира вселяют в меня страх, что Божественный свет скоро перестанет сиять на человека...» (Лютер, 2011а, 21).

В этом Лютер видит не только проявление человеческой слабости, но и активные происки врага человеческого — дьявола, стремящегося «вырвать Божественное Слово из наших сердец» (Лютер, 2011а, 20). Не в силах напрямую уничтожить Слово, он — под видом схоластов, Эразма, Рима — действует более тонко и изощренно; так, мы видим, что «дьявол тоже может цитировать Писание, чтобы обмануть людей. Ошибка состоит в том, что он не приводит Писание полностью, но берет столько, сколько нужно для его цели. То, что не подходит, он опускает» (Лютер, 2011b, 189), — и тем самым искажает спасительную Весть. И это, как все более убеждается Лютер, есть позиция Рима.

\* \* \*

### *Реакция Рима. Тридентский Собор*

Деятельность Лютера и развернувшееся реформационное движение поставили перед Римом ряд вопросов, настоятельно требовавших ответа. И ответ, в рассматриваемом нами аспекте, был дан на IV и V сессиях Тридентского Собора (1546). Ответ можно разделить на две составляющие: а) критики Римом реформационных идей; б) меры по внутреннему реформированию римо-католической практики. Первый аспект преобладал. Итогами Собора стало следующее:

1) «Собор предписал, чтобы в вопросах веры и нравов, относящихся к построению христианского учения, никто, основываясь на собственном разумении, не перетолковывал Священные Писания по-своему, вопреки тому смыслу, которого держится святая мать Церковь, коей принадлежит право судить об истинном смысле и истолковании Священных Писаний, и даже не дерзал истолковывать Священные Писания вопреки единодушному согласию Отцов; и чтобы такие истолкования никогда не издавались» (Тридент, 30);

2) «Собор... постановил и объявил, чтобы то древнее и общепринятое издание, которое за долгие века использования одобрено самой Церковью, считалось достоверным при публичных чтениях, дискуссиях, проповедях и изъяснениях и чтобы никто не дерзал отвергать его под каким-либо предлогом» (Тридент, 30), — тем самым пресекались всякие попытки уточнений и «прикосновений» к смыслу Писания; новые переводы, тем более на национальные языки, не признавались актуальными для спасения, тем более не признавалась необходимой практика индивидуального чтения Писания церковным народом; подчеркивалось, что учительствующим авторитетом обладает церковная иерархия во главе с Папой и что обсуждение теологических и церковных проблем должно вестись внутри церковной иерархии, без вынесения проблематики вовне; также утверждалось, что издание книг, касающихся церковной жизни, допускается только в случае их благословения Римом. «Кто же распространяет и обнародует рукописи, прежде не рассмотренные и не одобренные, да будут наказаны анафемой и штрафом...» (Тридент, 31).

Опасные для римской иерархии положения, что Писание «ясное» и «Само Себя объясняет», отвергнуты на том основании, что Церковь, а не отдельный христианин является реципиентом обретаемого через Писание смысла, который затем транслировался христианам.

Подчеркивалась иерархичность церковного устройства. Утверждалась особая печать священства, неискоренимая никоим образом, возводящая священника на более высокий уровень, что подразумевало невозможность Духовного присутствия в момент чтения Писания в случае, если чтец не является особо уполномоченным Церковью на это человеком, поскольку дар низведения Святого Духа есть дар только священства.

На тех же основаниях пресекались любые обсуждения о «всеобщем священстве» и «всеобщем проповедничестве». «Если кто утверждает, что все вообще христиане суть священники Нового Завета или что все они облечены равной духовной властью, тот смешивает ряды всей церковной иерархии... Отсюда вопреки учению святого Павла (1 Кор 12:28) все становятся апостолами, все — пророками, все — евангелистами, все — пастырями, все — учителями» (Тридент, 149), — если для Рима это нетерпимо, то для Лютера это есть призыв Бога к христианину к распространению Благой Вести о спасении.

Отвергалось понимание Слова Божия (Писания) как места прямого контакта Бога с человеком и, соответственно, проповеди как центрального события в жизни Церкви. «Если кто скажет, что в Новом Завете... есть только одно служение — проповедь Евангелия, или что не проповедующий не есть священник, да будет анафема» (Тридент, 150).

В качестве позитивного ответа на произошедшее Тридентский Собор постановил инициировать практику чтения и занятий по Священному Писанию под руководством Римо-Католической Церкви, для чего необходимо организовать особо уполномоченных людей для изъяснения Писания, предварительно прошедших подготовку и экзаменационно засвидетельствовавших способность к такого рода деятельности. Также, «поскольку христианскому обществу проповедь Евангелия ничуть не менее необходима, чем изучение его... Собор постановил и предписал всем епископам, архиепископам, примасам и всем другим церковным прелатам самостоятельно проповедовать святое Евангелие Иисуса Христа» (Тридент, 37).

Позиция лютеранской стороны в отношении Тридентского Собора была выражена Мартином Хемницем, чье «Исследование Тридентского Собора» (1565–1573) весьма показательно начинается с фиксации отношения Рима к Писанию: «[Они] хотят сохранить свою Церковь в нынешнем состоянии, такой, какова она есть, и упрямо защищать это, не позволяя ничего исправлять или улучшать в соответствии с нормой канонического Писания... <...> Тертуллиан в *De resurrectio carnis* некоторых людей называет *lucifigis*, то есть бегущими от света Писания. Это определение лучше всего подходит к Тридентскому Собору» (Хемниц, 2005, 19). Они постановили, что «Писание не будет единственной нормой суждения... что устные предания, подтверждаемые лишь тем фактом, что они применялись на протяжении долгого времени, будут применяться и почитаться с таким же благочестивым рвением и благоговением, как и само Писание» (Хемниц, 2005, 17), и паписты «добавили самое жесткое требование — что они одни имеют право и власть верно истолковать Писание» (Хемниц, 2005, 18).

Очевидно, что примирение было невозможно. Расхождение имело место на уровне главного критерия в понимании христианства (точнее, в самом подходе к его пониманию) — Христа и Его способа обращения к падшему человеку. Для Рима понимание единственно возможно через Папу, поскольку Папа — наследник Петра; для Лютера — только через Писание, поскольку оно есть Слово Бога. Разведение Лютером Папы и Писания позволило ему организовать вокруг Писания жизненную картину, способную непротиворечиво вместить в себя предельность, величие и могущество и одновременно рационально объяснить те неурядицы, в которых оказалась Церковь после полутора тысячелетней истории ее водительства в мире, и одновременно с этим — организовать атаку на римскую практику в опоре на ее собственную основу (Писание) — то есть не разрушая основания Церкви.

Однако в дальнейшем позиция Лютера, что Писание само себя удостоверяет, оказалась не менее проблематичной, чем позиция Рима, и это довольно скоро выяснилось при появлении «небесных пророков», в открытой, предельной и неприемлемой для Лютера форме развивших тенденции, внутренне присущие его же богословской позиции.

## Источники и литература

### Источники

1. Блаженный Августин (1992) — *Августин А. Исповедь // Августин А. Исповедь. Абелия П. История моих бедствий.* М., 1992. С. 8–223.
2. Валла (1963) — *Валла Л. Рассуждение о подложности так называемой дарственной грамоты Константина // Итальянские гуманисты XV века о церкви и религии.* М., 1963. С. 139–216.
3. Книга Согласия (2018) — *Афанасьевский символ веры // Книга Согласия.* ФЛН. Michigan, 2018. С. 19–21.
4. Лютер (1986) — *Лютер М. О рабстве воли // Эразм Роттердамский.* Философские произведения. М., 1986. С. 290–545.
5. Лютер (1994) — *Лютер М. К христианскому дворянству немецкой нации // Лютер М. Избранные произведения.* СПб., 1994. С. 55–119.
6. Лютер (1996) — *Лютер М. Лекции по «Посланию к Римлянам».* Duncanville; Минск, 1996.
7. Лютер (1997) — *Лютер М. Лекции по «Посланию к Галатам».* Duncanville; Минск, 1997.
8. Лютер (2011a) — *Лютер М. Застольные беседы.* Заокский, 2011.
9. Лютер (2011b) — *Лютер М. Домашняя постилла.* СПб., 2011.
10. Лютер (2017a) — *Лютер М. О Вавилонском пленении Церкви // О Вавилонском пленении Церкви.* СПб., 2017. С. 91–191.
11. Лютер (2017b) — *Лютер М. Речь на Вормском Рейхстаге // О Вавилонском пленении Церкви.* СПб., 2017. С. 215–218.
12. Лютер (2018a) — *Лютер М. Большой катехизис // Книга Согласия.* ФЛН. Michigan, 2018. С. 443–585.
13. Лютер (2018b) — *Лютер М. Краткий катехизис // Книга Согласия.* ФЛН. Michigan, 2018. С. 423–442.
14. Лютер (2018c) — *Лютер М. Шмалькальденские артикулы // Книга Согласия.* ФЛН. Michigan, 2018. С. 363–400.
15. Лютер (2019) — *Лютер М. Слово и таинства // Лютер М. Собрание сочинений.* Michigan, 2019. Т. 35 (I).
16. Тридент (2019) — *Тридентский Собор. Каноны и декреты.* СПб., 2019.
17. Фома Аквинский (2006) — *Фома Аквинский. Сумма теологии. Т. I. Часть первая.* Вопросы 1–64. М., 2006.
18. Хемниц (2005) — *Хемниц М. Исследование Тридентского Собора.* Duncanville, 2005. Ч. I.
19. Эразм Роттердамский (1986a) — *Эразм Роттердамский. Диатриба, или Рассуждение о свободе воли // Эразм Роттердамский.* Философские произведения. М., 1986. С. 218–289.
20. Эразм Роттердамский (1986b) — *Эразм Роттердамский. Оружие христианского воина // Эразм Роттердамский.* Философские произведения. М., 1986. С. 90–217.
21. Эразм Роттердамский (2001) — *Эразм Роттердамский. Похвальное слово Глупости // Воспитание христианского государя.* М., 2001. С. 131–226.
22. Lindberg (2000) — *Pope Leo X. “Paster Aeternus” (1516) // The European Reformations Sourcebook / Ed. by C. Lindberg.* Boston, 2000. P. 14–15.
23. LW — *Luther M. Luther’s Works: in 55 vols.* Philadelphia; Saint Louis, 1955–1986.
24. WA — *Luther M. Werke. Kritische Gesamtausgabe. 73 Vols.* Weimar, 1883–

### Литература

25. Bainton (1963) — *Bainton R. The Bible in the Reformation // The Cambridge History of the Bible. Vol. 3: The West from Reformation to the Present Day / Ed. by S. L. Greenslade.* Cambridge, 1963. P. 1–37.

26. Bayer (2003a) – *Bayer O.* Living by Faith: Justification and Sanctification. Michigan; Cambridge, 2003.
27. Bayer (2003b) – *Bayer O.* Luther as an Interpreter of Holy Scripture // The Cambridge Companion to Martin Luther / Ed. by D. McKim. Cambridge, 2003. P. 73–85.
28. Bayer (2008) – *Bayer O.* Martin Luther's Theology: A Contemporary Interpretation. Michigan, Cambridge, 2008.
29. Brecht (1985) – *Brecht M.* Martin Luther: His Road to Reformation 1483–1521. Minneapolis, 1985.
30. Ebeling (1983) – *Ebeling G.* Luther: An Introduction to His Thought. Philadelphia, 1983.
31. Forde (2017) – *Forde G.* A More Radical Gospel: Essays on Eschatology, Authority, Atonement, and Ecumenism. Minneapolis, 2017.
32. Hendrix (1981) – *Hendrix S.* Luther and the Papacy: Stages in a Reformation Conflict. Philadelphia, 1981.
33. Lohse (2006) – *Lohse B.* Martin Luther's Theology: It's Historical and Systematic Development. Minneapolis, 2006.
34. Thompson (2017) – *Thompson M.* Sola Scriptura. Systematic Summary // Reformation Theology / Ed. by M. Barrett. Wheaton, 2017. P. 145–188.

*Протоиерей Павел Хондзинский*

## Рождение тринитарной экклесиологии: комментарий к четвертому письму «Столпа и утверждения Истины» о. Павла Флоренского

УДК 271.2-1+1(091)(470)+1(091)  
DOI 10.47132/1814-5574\_2022\_3\_102  
EDN FPWPOV



*Аннотация:* Хотя известный труд о. Павла Флоренского «Столп и утверждение Истины» давно находится в поле зрения исследователей, нельзя сказать, что связанные с ним проблемы русской религиозной мысли разрешены исчерпывающим образом. В частности, недооцененным представляется комплекс высказанных в 4-м письме «Столпа», «Свет Истины», идей, подводящих метафизическую основу под тринитарную модель Церкви (эти идеи можно считать центральными и для всего сочинения, так как именно в них раскрывается смысл предваряющего «Столп» эпиграфа: *amoris finis, ut duo unum fiant*). Анализ их генезиса указывает на ряд предшественников русского академического богословия и религиозной философии, из сочинений которых о. П. Флоренский заимствует необходимые ему элементы, свободно претворяя их в своем синтезе. Однако наиболее интересным в данном отношении оказывается постулирование о. П. Флоренским, вопреки свойственному ему критическому отношению к западной традиции, представления о пассивности направленной на Бога тварной любви. Именно из этого представления, не согласующегося с восточным восприятием обожения как целенаправленного экстатического процесса, о. П. Флоренский выводит заключение о том, что «богоподобная» активная любовь для тварной личности возможна только по отношению к другой тварной личности. Реконструированная таким образом по Божественному образцу метафизика межличностных отношений и ложится в основание тринитарной экклесиологии.

*Ключевые слова:* о. Павел Флоренский, С. М. Бугаев, И. В. Попов, Ф. Фенелон, тринитарная экклесиология, кенотическая христология, персонализм, обожение, монадология, метафизика любви.

*Об авторе:* **Протоиерей Павел Владимирович Хондзинский**

Декан богословского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, доктор богословия, кандидат теологии, профессор.

E-mail: paulum@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9805-045X>

*Для цитирования:* Хондзинский П., *прот.* Рождение тринитарной экклесиологии: комментарий к четвертому письму «Столпа и утверждения Истины» о. Павла Флоренского // Христианское чтение. 2022. № 3. С. 102–110.

*Финансирование:* Статья подготовлена в рамках проекта «Русское духовно-академическое богословие конца XIX – начала XX вв.: идеи и контексты» при поддержке ПСТГУ и Фонда «Живая традиция».

# KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal  
Saint Petersburg Theological Academy  
Russian Orthodox Church

No. 3

2022

---

*Archpriest Pavel Khondzinskii*

## The Birth of Trinitarian Ecclesiology: Commentary on the Fourth Letter of Pavel Florensky's “The Pillar and Ground of the Truth”



UDK 271.2-1+1(091)(470)+1(091)  
DOI 10.47132/1814-5574\_2022\_3\_102  
EDN FPWPOV

*Abstract:* Fr. Pavel Florensky's well-known work “The Pillar and Ground of the Truth” has long been studied by various researchers. However, we cannot say that the problems of Russian religious thought associated with it have been completely resolved. In particular, the fourth letter “The Light of the Truth” in “The Pillar and Ground of the Truth” expresses the complex of ideas that provide a metaphysical basis for the Trinitarian model of the Church. These ideas seem to be underestimated although they might be considered central to the whole work because they reveal the meaning of its epigraph: amoris finis, ut duo unum fiant. The analysis of their genesis points to certain representatives of Russian academic theology and religious philosophy, from whose works Florensky borrows the elements he needs, having freely transformed them in his synthesis. However, it is Florensky's statement on the passiveness of created love directed at God (in spite of his characteristic critical attitude to the Western tradition) that proves to be the most interesting thing in this respect. This concept, which does not agree with the Eastern perception of deification as a purposeful ecstatic process, made Pavel Florensky draw the conclusion that “godlike” active love for a created person is possible only in relation to another created person. The metaphysics of interpersonal relations thus reconstructed in accordance with the divine model forms the ground of Trinitarian ecclesiology.

*Keywords:* Fr. Pavel Florensky, S. Bugaev, I. Popov, F. Fenelon, Trinitarian ecclesiology, kenotic Christology, personalism, deification, monadology, metaphysics of love.

*About the author:* **Archpriest Pavel Vladimirovich Khondzinskii**

Dean of the Faculty of Theology at St. Tikhon's Orthodox University, Doctor of Theology, Professor of St. Tikhon's Orthodox University.

E-mail: paulum@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9805-045X>

*For citation:* Khondzinskii P., archpriest. The Birth of Trinitarian Ecclesiology: Commentary on the Fourth Letter of Pavel Florensky's “The Pillar and Ground of the Truth”. *Khristianskoye Chteniye*, 2022, no. 3, pp. 102–110.

*Funding:* The article was prepared within the framework of the project “Russian Spiritual and Academic Theology of the Late 19<sup>th</sup> – Early 20<sup>th</sup> Centuries: Ideas and Contexts” with the support of St. Tikhon's University and the Living Tradition Foundation.

## 1.

Полисемантичесность «Столпа и утверждения Истины» о Павла Флоренского еще долго не будет исчерпана, снова и снова привлекая внимание исследователей. Наибольшим комментарием к одному из фрагментов «Столпа», до сих пор, кажется, не прочитанному внимательно в посвященной о. Павлу литературе<sup>1</sup>, и будет предлагаемая ниже статья.

Фрагмент находится в четвертом письме — «Свет истины», — главной идеей которого является онтологизация акта познания через любовь. Любовь, с точки зрения о. Павла, представляет собой основу единсутия троических Ипостасей, а поскольку истинное познание есть вхождение познающего в познаваемое, постольку и богопознание есть акт обожения, акт в свою очередь обретенного единсутия тварного с нетварным<sup>2</sup>, то есть акт любви.

При этом надо помнить, что понимание любви, согласно терминологии о. Павла, может быть двояким: восходящим к древности *реалистическим* или свойственным современности *иллюзионистическим*. Последнее нетрудно обнаружить у таких ключевых для новой философии авторов, как Г. Лейбниц и Б. Спиноза. Первый выдвинул учение о не имеющих в себе «окон и дверей» монадах, обреченных «на само-замкнутость онтологического эгоизма» (Флоренский, 2012, 82); второй отождествил *лицо* и *вещь*. Однако любовь возможна только к лицу, тогда как коррелятом вещи является вождление. Вещи могут быть подобны или не подобны друг другу, но «для личностей, как личностей, возможно или нумерическое тождество их, или — никакого» (Флоренский, 2012, 84–85). Речь идет, конечно, о «чистых личностях», то есть тех, которые «одухотворили свое тело и свою душу», однако, независимо от эмпирики, существует фундаментальное различие между «чистой личностью» и «чистой вещью»: это различие единсутия (ἁποούσία) и подобосутия (ὁμοούσία) (Флоренский, 2012, 85), — различие, которое описывает в том числе и различие интенций русской православной (омоусианской) и западной (омиусианской) философий (Флоренский, 2012, 86).

Вслед за этим Флоренский излагает, как он сам говорит, «схему само-обоснования личностей» (Флоренский, 2012, 99). Суть ее сводится к тому, что, понимая метафизическую природу любви как исхождения *я* из себя для вхождения в *я* другого, Флоренский описывает ее с помощью тринитарной и христологической терминологии. Так, в силу возможного по благодати исхождения из себя, *я* «делается *едино-сущным* брату, — *едино-сущным* (ἁποούσιος), а не только *подобно-сущным* (ὁμοούσιος), каковое подобно-сущие и составляет *морализм*» (Флоренский, 2012, 96). Причем этот акт исхождения есть для *я* акт, в котором оно «истощает», «уничужает» себя, есть акт кенозиса (с отсылкой к Флп 2:7), когда «ради нормы чужого бытия *Я* выходит из *своего* рубежа, из нормы своего бытия и добровольно подчиняется новому образу, чтобы тем включить свое *Я* в *Я* другого существа, являющееся для него не-*Я*» (Флоренский, 2012, 97).

Принципиальная важность этой «схемы» очевидна: ведь Флоренский прямо отождествляет здесь любовь Божественную (внутритроическую и направленную на тварь) и взаимную любовь тварных личностей. Однако не менее важен и другой фрагмент,

<sup>1</sup> По справедливому замечанию Н. Н. Павлюченкова, «Флоренского как богослова в России, по всей видимости, просто „потеряли“, не заметили — сначала по условиям времени, а потом, начиная с 1990-х гг., под „валом“ публикаций его поздних работ, сконцентрированных вокруг оригинальной *философии* символа» [Павлюченков, 2020, 90]. См. в этой же статье подробный обзор немногочисленной литературы, посвященной богословскому наследию о. Павла.

<sup>2</sup> «Существенное познание Истины, т. е. приобщение самой Истины, есть, следовательно, реальное вхождение в недра Божественного Троиинства, а не только идеальное касание к внешней форме Его. Поэтому, истинное познание, — познание Истины, — возможно только чрез пресуществление человека, чрез обожение его, чрез стяжание любви, как Божественной сущности: кто не с Богом, тот не знает Бога. В любви и только в любви мыслимо действительное познание Истины» (Флоренский, 2012, 80).



в котором о. Павел разъясняет, каким образом возможно и почему необходимо это отождествление.

Бог любит меня как Свое творение, пишет Флоренский, «*активно* (курсив мой. — *прот. П. Х.*) знает, любит и радуется мною» (Флоренский, 2012, 81), являясь при этом первоисточником Своего знания, любви и радости. Однако моя любовь к Богу *пассивна*, «потому что Бог только отчасти дан мне», между тем для уподобления любви Божией моя любовь тоже должна быть активной. Поэтому не остается другого выхода, как только обратить ее на ближнего, который в известном смысле так же дан мне, как я — Богу (Флоренский, 2012, 81). Иными словами, только при *активной* направленности на ближнего акт тварной любви может быть метафизически отождествлен с актом любви Божественной и, соответственно, привести к стяжанию любви «как Божественной сущности».

## 2.

Для того чтобы разобраться в обосновании и следствиях высказанного тезиса, отвлечемся несколько в сторону, указав для начала на источники, под влиянием которых сложилась «метафизика любви», предлагаемая в «Столпе».

Не претендуя на особенную оригинальность их списка, укажем, что сама по себе онтологизация любви, предложенная Флоренским, может восходить к свт. Филарету, который уже в «Разговорах между испытующим и уверенным о православии», критикуя *Filioque*, подчеркивал, что согласно Слову Божию «любовь есть свойство не одной ипостаси, но естества Божеского вообще, как то говорит Иоанн *Бог любви есть*» (Филарет Дроздов, 1994, 415), — а в «Слове в Великий пяток» 1816 г. усилил эту в целом традиционную мысль выражением: «Бог есть любовь по существу и самое существо любви» (Филарет Дроздов, 1873, 92). И хотя прямых ссылок на святителя в этом отношении в «Столпе» нет, но «Разговоры» нетрудно обнаружить в списке литературы, изученной Флоренским при написании им курсового сочинения «Понятие о Церкви в Священном Писании» (Флоренский, 2018, 238); судя же по ссылкам в «Столпе», Флоренский читал и «Слова» святителя.

После свт. Филарета в нашем списке, несомненно, должно стоять имя митр. Антония (Храповицкого), который был особенно известен тогда своей статьей «Нравственная идея догмата Пресвятой Троицы». В статье, с одной стороны, вл. Антоний напоминал, что «лицо в нашем непосредственном сознании есть нечто безусловно отдельное от всякого другого лица» (Антоний Храповицкий, 2007, 9), а с другой — приводил текст Ин 17:21–23: *Да вси едино будут: якоже Ты, Отче, во Мне, и Аз в Тебе...* — и утверждал, что всякий христианин «по мере своего духовного совершенствования должен освобождаться от непосредственного противопоставления *я и не я*» (Антоний Храповицкий, 2007, 11). Достигнутое благодатное единство не предполагает пантеистического растворения личностей, но «единство многих личностей по естеству... или тождество жизненного содержания многих лиц, единство воли» (Антоний Храповицкий, 2007, 14)<sup>3</sup>.

Нетрудно также установить и источник кенотической терминологии «Столпа». Им, очевидно, является М. М. Тареев, у которого о. Павел почерпнул выражение «норма бытия», перенеся его из христологического в межличностный контекст. Здесь стоит, правда, уточнить, что выражение «норма бытия» по отношению к морфѣ из Флп 2:6 еще до Тареева употреблял в русской традиции свт. Феофан Затворник, который понимал под этим свойственную каждому роду существ уникальную и неизменную характеристику естества (в этом смысле можно говорить, например,

<sup>3</sup> Ср.: «Если бы люди не пали, но сохранили и возрастили в себе ангельскую непорочность, то подобное единство естества, как реальной действующей силы, распростиралось бы на весь род человеческий при сохранении личности и свободы каждого человека» (Антоний Храповицкий, 2007, 15).

о «норме» Божественного бытия) (Феофан Затворник, 1998, 466). Для Сына Божия принять *зрак раба* означает, согласно святителю, принять норму тварного естества, то есть, оставаясь Богом, стать человеком. Иначе смотрел на дело Тареев. «Иисус Христос, — писал он, — сменил в воплощении норму бытия божественного, славного и господственного по отношению ко всему сотворенному, на норму бытия тварного, „рабочего Богу“. <...> Впрочем, перемена коснулась только нормы бытия, но никак не сущности, что у апостола обозначено именем Иисуса Христа, что, при смене образов бытия, составляло неизменную, устанавливавшую связь между образами, ипостась, почему Иисус Христос говорил: *прежде нежели был Авраам, Я есмь* (Ин 8:58)» (Тареев, 1908, 28).

Наконец, еще одним важнейшим источником четвертого письма «Столпа» следует назвать монадологию Н. В. Бугаева, на чьи труды Флоренский ссылается, правда, только в своих математических выкладках; однако еще С. М. Половинкин заметил, что «монады Флоренского не Лейбницево самозамкнутые, а бугаевские, т. е. способные выйти за собственные пределы в единой любви» [Половинкин, 2015, 65]. Отметив это, покойный исследователь рассмотрел также параллели, возникающие между Бугаевым и о. П. Флоренским именно в силу стремления последнего построить «философско-математический синтез» [Половинкин, 1989, 12]. Мы, однако, ниже постараемся взглянуть на дело с другой точки зрения, для чего напомним предварительно, что, определив монаду как живую неделимую единицу, «живой элемент» (Бугаев, 1893, 27), имеющий психическое содержание, Бугаев предполагал для монад не только возможность вступать «во взаимные отношения» (Бугаев, 1893, 31), но и образовывать сложную монаду. Простейшим случаем такой сложной монады является диада, то есть сочетание двух монад (Бугаев, 1893, 31). В описании диады важны несколько моментов. Во-первых, в диаде каждый элемент «психического содержания монады может стать общим» (Бугаев, 1893, 33), иными словами, жизнь монады представляет собой сочетание ее личной жизни и общей жизни диады, причем в идеале монада, совершенно репрезентирующая диаду, «отрешается от индивидуального психического содержания или отождествляет индивидуальное с общим в своей жизни» (Бугаев, 1893, 33). Во-вторых, диада может складываться из монад разного уровня развития. В таком случае деятельность высшей монады в диаде будет заключаться в «подъеме» низшей, чем обуславливаются временные «регресс и страдание» первой; а деятельность низшей монады — в «поднятии». На первый взгляд эти отношения представляются отношениями активного и пассивного начал, однако на самом деле взаимодействие высшей и низшей монады будет плодотворным только тогда, когда их активность будет взаимной (Бугаев, 1893, 33–34).

### 3.

Сделав это необходимое отступление, обратимся теперь к анализу высказываемых о. Павлом утверждений.

Вводя тринитарную терминологию для описания взаимодействия человеческих личностей, о. П. Флоренский, очевидно, стремится объединить и одновременно преодолеть известный ему философский и богословский background.

Святитель Филарет из представления о том, что Божественное естество заключает в себе «существо любви», не делает никаких гносеологических выводов.

Владыка Антоний балансирует на грани, если воспользоваться выражением Флоренского, «омиусянства» и «омоусянства». С одной стороны, снятие замкнутости индивидуального бытия для него обнаруживает себя в единстве воли раскрывшихся друг другу личностей, и в этом смысле может быть понято как моральное единство — тот самый беспощадно критикуемый о. П. Флоренским «морализм». С другой стороны — по известной Антониевой формулировке, — поскольку человек сознает себя обладателем известной психической природы, постольку эта «психическая природа

наша, эта досознательная общечеловеческая воля, нам неизбежно присущая, и есть человеческое естество» (Антоний Храповицкий, 2007, 31).

Флоренский делает решительный шаг в сторону онтологизации любви как таковой, не только используя тринитарную терминологию, но и отказываясь от единоволия как возможного выражения межличностного единосущия. Если вл. Антоний вполне по-августиновски отождествляет *любовь* и *волю* (Augustinus, 15.7.12), то в четвертом письме «Столпа» употребление понятия *воля* в интересующем нас контексте отсутствует полностью<sup>4</sup>.

Своеобразное применение находит у о. Павла и христологическая терминология. Судя по всему, у Тареева его привлекает в данном случае как раз стирание различий между ипостасью и сущностью (см. выше). Во всяком случае, в Третьем письме «Столпа», «Триединство», о. Павел подчеркивал, что отцы Первого Вселенского Собора и свт. Афанасий «принимали слова „ипостась“ и „сущность“ в качестве равнозначных и совсем не имели в виду того различия между ними, которое было внесено позднейшею мыслию», и что если со временем «терминологически, формально слово *ὑπόστασις* стало принципиально-отличным от *οὐσία*, то содержательно, по своему логическому значению *ὑπόστασις* остается решительно тем же, что и *οὐσία*» (Флоренский, 2012, 58)<sup>5</sup>.

Но наибольший интерес в данном случае вызывает сопоставление концепций о. П. Флоренского и Бугаева, и вот почему. На первый взгляд, сходство между ними очевидно. Оно обнаруживает себя не только в представлении об «открытости» монады, но и в особом внимании к диаде (вспомним эпиграф к «Столпу»: *finis amoris, ut duo unum fiant*), и в представлении о тождестве индивидуального и общего для входящих в диаду «чистых монад», и в раскрытии взаимоотношений высшей и низшей монад (Бога и человека), с точки зрения их активного / пассивного действия в диаде (причем в данном случае именно активное, а не пассивное действие предстает *страдательным* — то есть *кенотическим*). Однако неожиданно мы обнаруживаем достаточно характерное отличие.

Действительно, согласно Бугаеву, если активным является действие высшей монады по отношению к низшей, то и действие низшей монады по отношению к высшей тоже должно быть *активным*. Между тем о. Павел, в первом случае с помощью христологической терминологии явно вторя Бугаеву, во втором — отрицает возможность встречного *активного* движения, подчеркивая, наоборот, его *пассивность*. Конечно, можно было бы возразить, что он в данном случае не обязан был строго следовать бугаевским философским выкладкам, но дело в том, что таким образом он приходит к некоторому противоречию и с той самой древней восточной традицией обожения, на которую, как мы видели, любил ссылаться.

Чтобы убедиться в этом, достаточно процитировать хотя бы следующий фрагмент из Дионисия Ареопагита, который слова ап. Павла: *Уже живу не я, но живет во мне Христос* (Гал 2:20), — комментирует следующим образом: «Сказал он это как поистине любящий, исступив из себя, как он сам говорит, к Богу и живя не своей жизнью, но жизнью Возлюбленного как весьма желанной» (Ареопагит, 2002, 335)<sup>6</sup>. И если даже Флоренский не читал Ареопагита, то он читал сочинения своего учителя И. В. Попова, посвященные теме обожения, в одном из которых приводится и указанная цитата (Попов, 2004, 47), а кроме нее и многие другие, говорящие именно

<sup>4</sup> Возможно, именно к о. П. Флоренскому восходит также обращенный о. Сергием Булгаковым блж. Августину упрек в неправомерном отождествлении этих двух понятий (Булгаков, 2003, 59).

<sup>5</sup> Ср.: «В том-то и выразилось безмерное величие никейских отцов, что они дерзнули воспользоваться вполне тождественными по смыслу речениями, верою победив рассудок, и, благодаря смелому взлету, получив силу даже с чисто-словесною четкостью выразить невыразимую тайну Троичности» (Флоренский, 2012, 59).

<sup>6</sup> Кроме того, любопытно, что если в «Столпе» о. Павла и встречаются ссылки на Ареопагита, то они никак не связаны с разбираемой нами темой.

об экстатически-активной любви к Богу<sup>7</sup>. Наконец, о. Павел был знаком с очень популярной в московской академической среде того времени книгой немецкого исследователя К. Холля *Enthusiasmus und Bussgewalt beim Griechischen Mönchtum*, посвященной той же теме<sup>8</sup> (Флоренский, 2012, 741).

Некоторая двусмысленность возникающей в результате этого ситуации заключается в том, что, хотя концепция «пассивной любви» к Богу, конечно, тоже известна в христианстве, но усваивать ее скорее нужно было бы омиусианскому Западу, чем омоусианскому Востоку. Будучи общим достоянием мистики Запада, с ее августианскими корнями, она достигла Нового времени во многом через посредство «рейнских мистиков» (Экхарт, Таулер), мистиков испанских (Хуан де ля Крус, Тереза Авильская), чье учение вошло в своеобразную кенотическую христологию «французской школы» XVII в. (кардинал де Берюль) [Ward, 2020, 151] и опиравшегося на ее достижения Фенелона (Fénelon, 1857, 3)<sup>9</sup>. Правда, названные имена не упоминаются о. Павлом ни в основном тексте, ни в примечаниях к нему, однако подтверждение своей догадки мы находим в характерной его отсылке к еще одному отцу западной мистики: «Любить невидимого Бога — это значит пассивно открывать перед Ним свое сердце и ждать Его активного откровения так, чтобы в сердце нисходила энергия Божественной любви: „Причина любви к Богу есть Бог — *causa diligendi Deum Deus est*“, — говорит Бернард Клервоский» (Флоренский, 2012, 89).

Как бы то ни было, следует учитывать, что в опосредованном виде эта традиция нашла себе место и в русском богословии — достаточно упомянуть здесь хотя бы имя свт. Иннокентия Херсонского, который обнаруживал совершенство человеческой любви к Богу в совершенном растворении человеческого я в идеальном Я Христа и мог бы повторить вслед за ап. Павлом: *Уже живу не я, но живет во мне Христос*, — вкладывая в эти слова совершенно иной, противоположный Ареопажиту смысл — смысл достижения человеческой личности *прозрачности* для личности Божественной<sup>10</sup>. Но и вл. Антоний был не чужд этой мысли и интерпретировал те же слова апостола скорее в западном, чем восточном смысле, когда писал: «Святая личность [Христа], а не отвлеченная идея... в своей божественной правде для меня, во-первых, вдохновляющий пример, а во-вторых, и что важнее того, она становится для моего сознания как бы частью моего я, или точнее, *я сам становлюсь частью этой личности, участником ее внутренней жизни* (курсив мой. — *прот. П. Х.*)» (Антоний Храповицкий, 1900, 46).

Сказанное, в свою очередь, понуждает нас задать вопрос: что побудило о. П. Флоренского по ходу выстраивания своей концепции опереться именно на эту мистическую традицию, отвергнув деятельную мистику Востока?

Для ответа на него нам снова придется обратиться к работам учителя о. Павла по МДА, И. В. Попова. В его посвященных обожению работах мы можем найти не только учение древних отцов монашества о направленной непосредственно на Бога экстатической любви, но и критику этого учения, точнее — критику того «полного индивидуализма», который, по мнению Попова, свойствен всем мистикам, ведь «вся жизненная задача, вся, иногда, колоссальная внутренняя работа сводится у них к поискам путей и средств для собственного духовного удовлетворения» (Попов, 2004, 123). В свою очередь, такому индивидуалистическому подходу к обожению может

<sup>7</sup> См. особенно в работе «Мистическое оправдание аскетизма в творениях преподобного Макария Египетского»: «Под любовью к Богу этот писатель обыкновенно понимает полное внутреннее единение души с Богом. Этот безраздельный порыв воли, стремящейся овладеть предметом своих желаний, и в нем-то именно дана возможность единения с Богом» (Попов, 2004, 165).

<sup>8</sup> См., напр.: (Holl, 1898, 190).

<sup>9</sup> См. подр.: [Хондзинский, 2018].

<sup>10</sup> «В чем сущность единения христианина с Богом? В погружении нашего сознания в Боге, в распадении круга нашего я, в забвении себя. Теперь человек говорит: я подумую, я пересмотрю, я сделаю; а тогда будет говорить наоборот: все сделает Бог; а о себе он и не помыслит» (Иннокентий Херсонский, 1908, 293).

и должна быть противопоставлена, согласно Попову, деятельная любовь к ближним, которая как «форма проявления любви к Богу сама по себе вполне совместима как с полнотой, так и с безраздельностью ее» (Попов, 2004, 168)<sup>11</sup>.

Это последнее наблюдение позволяет перейти к выводам.

#### 4.

1. Изложенная в четвертом письме «Столпа» метафизика любви тварных личностей является сложным синтезом разнородных интуиций, сведенных о. Павлом воедино.

2. Среди близких к нему по времени источников его синтеза можно с достаточной долей уверенности назвать имена свт. Филарета Московского, митр. Антония (Храповицкого), М. М. Тареева, И. В. Попова, Н. В. Бугаева. Очевидный «численный перевес» в этом списке представителей академического богословия характеризует отчасти связанный с МДА период жизни Флоренского, а отчасти указывает на недооцененное доныне значение русской богословской науки для формирования важнейших концептов богословия XX в. Характерно также, что в том конкретном случае, когда о. П. Флоренскому приходится «выбирать» между Бугаевым и Поповым, он сближается скорее с последним, косвенно свидетельствуя таким образом о внутренней расстановке своих приоритетов.

3. Главным методологическим принципом о. Павла Флоренского становится перенесение триадологической и христологической терминологии на взаимоотношения человеческих личностей. Можно сказать, что такой подход был подготовлен предшествующим развитием русской академической и внеакадемической богословской традиции, однако именно о. Павел применил его с неуклонной последовательностью.

4. Если И. В. Попов в противовес мистическому эгоизму *активно* направленной непосредственно на Бога любви подчеркивал первенствующее значение любви к ближнему, то, собственно, ту же мысль, только вновь усложненную мистическими коннотациями, мы находим и у о. П. Флоренского. Именно утверждая ее, он постулирует *пассивность* любви, имеющей своим непосредственным объектом Бога, что позволяет ему следующим движением мысли Божественную активно-кенотическую любовь взять за образец для взаимной любви тварных личностей, одновременно сохраняя за ней статус акта, конституирующего внутритроическое единосущие. Этот возобновляющийся в тварном мире акт и есть акт рождения тринитарной экклесиологии.

## Источники и литература

### Источники

1. Антоний Храповицкий (1900) — *Антоний (Храповицкий), еп.* Полное собрание сочинений: в 3 т. Казань, 1900.

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

---

<sup>11</sup> Еще более резко та же мысль выражена Поповым в статье «Святой Иоанн Златоуст и его враги»: «Человек может любить Бога или непосредственно, сосредоточивая на представлении о Нем весь запас своего чувства, или же в лице ближних. Первая форма любви к Богу и создает мистику. Она фатальным образом ведет к искусственной культуре чувства, к уединению, к замкнутости, к экстазу и к прочим отступлениям от законов жизни и природы, в которые поставлен человек Самим Богом. Вторая форма, оставаясь, по существу, не менее религиозной, не удаляет человека из условий естественной и нормальной жизни. Она не отрицает, а преобразует природу и общество» (Попов, 2004, 330).

3. Ареопагит (2002) — Дионисий Ареопагит. Сочинения. СПб., 2002.
4. Бугаев (1893) — *Бугаев Н. В.* Основные начала эволюционной монадологии // Вопросы философии и психологии. Кн. 2 (17). 1893. Март. С. 26–44.
5. Булгаков (2003) — *Булгаков С., прот.* Утешитель. М., 2003.
6. Иннокентий Херсонский (1908) — *Иннокентий Херсонский, свят.* Сочинения: в 6 т. СПб., 1908. Т. 6.
7. Попов (2004) — *Попов И. В.* Труды по патрологии: в 2 т. Сергиев Посад, 2004. Т. 1.
8. Тареев (1908) — *Тареев М. М.* Христос. Сергиев Посад, 1908.
9. Феофан Затворник (1998) — *Феофан Затворник, свят.* Творения: толкования посланий апостола Павла: послание к Колоссаем и Филиппийцам. М., 1998.
10. Филарет Дроздов (1873) — *Филарет, митрополит Московский, свят.* Слова и речи: в 5 т. М., 1873–1885.
11. Филарет Дроздов (1994) — *Филарет, митрополит Московский, свят.* Разговоры между испытующим и уверенным о православии восточной греко-русской Церкви // *Филарет, митрополит Московский, свят.* Творения. М., 1994.
12. Флоренский (2012) — *Флоренский П., свящ.* Столп и утверждение истины. М., 2012.
13. Флоренский (2018) — *Флоренский П.* Богословские труды 1902–1909. М., 2018.
14. Augustinus — *Augustinus Aurelius, st.* De Trinitate.
15. Fénelon (1857) — *Fénelon Fr.* Explication des maximes des saints sur la vie intérieure // Œuvres de Fénelon. Т. I–X. Paris, 1857. Т. 2. P. 1–39.
16. Holl (1898) — *Holl K.* Enthusiasmus und Bussgewalt beim Griechischen Mönchtum. Leipzig, 1898.

## Литература

17. Павлюченков (2020) — *Павлюченков Н. Н.* Священник Павел Флоренский как богослов: к историографии вопроса // Филаретовский альманах. 2020. Вып. 16. С. 87–132.
18. Половинкин (1989) — *Половинкин С. М.* Логос против хаоса. М., 1989.
19. Половинкин (2015) — *Половинкин С. М.* Христианский персонализм священника Павла Флоренского. М.: РГГУ, 2015.
20. Хондзинский (2018) — *Хондзинский П., прот.* Средневековая проповедь Fortis est ut mors dilectio в контексте августинианской традиции // Вестник РХГА. 2018. № 3. С. 130–139.
21. Ward (2020) — *Ward R.* The Christologie of the French School // Christ Unabridged. Knowing and Loving the Son of man. London, 2020.

*Иеромонах Иоанн (Булыко)*

## Учение о Церкви в трудах кардинала Анри де Любака



УДК 27-284  
DOI 10.47132/1814-5574\_2022\_3\_111  
EDN GDЛААК

*Аннотация:* В статье на материале трудов католического богослова и участника Второго Ватиканского Собора о. Анри де Любака предпринимается попытка систематического изложения учения данного богослова о Церкви. Показывается, что, несмотря на то, что о. А. де Любак излагает учение о Церкви, опираясь на Священное Писание, Предание, все же он остается в русле римо-католической экклезиологии, что проявляется в его учении о примате и непогрешимости папы Римского, а также в его мариологическом аспекте экклезиологии. Отличительной особенностью экклезиологии кардинала де Любака является его «евхаристическая экклезиология», сопоставимая с «евхаристической экклезиологией православного богослова протопресв. Николая Афанасьева. Говоря о Церкви, о. А. де Любак рассматривает различные образы Церкви: Церковь как Народ Божий, Церковь как Тело Христово, связывая это определение с таинством Евхаристии. Он также делает особый акцент на мариологическом и на эсхатологическом аспектах Церкви, показывая важность этих аспектов для сотериологии и самосознания самой Церкви. Для де Любака Церковь — это тайна, и проявляется она во множестве парадоксов, которые касаются как самой её сущности, так и её структуры. При исследовании темы использованы аналитический и исторический методы богословия. Делается основной вывод, что учение о Церкви кардинала де Любака представляет собой не отвлеченную тему богословия, но синтез вероучения Церкви, которое состоит из таких разделов, как триадология, антропология, христология, мариология, эсхатология.

*Ключевые слова:* Церковь, Тело Христово, Евхаристия, Дева Мария, эсхатология, новое богословие, парадокс, Второй Ватиканский Собор, Народ Божий, священство, кардинал Анри де Любак.

*Об авторе:* **Иеромонах Иоанн (Булыко Иван Петрович)**

Кандидат богословия, преподаватель кафедры древних языков Санкт-Петербургской духовной семинарии, аспирант кафедры теологии и истории религий РГПУ им. А. И. Герцена.

E-mail: [bulyko12@gmail.com](mailto:bulyko12@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5182-6310>

*Для цитирования:* Иоанн (Булыко), иером. Учение о Церкви в трудах кардинала Анри де Любака // Христианское чтение. 2022. № 3. С. 111–124.

# KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal  
Saint Petersburg Theological Academy  
Russian Orthodox Church

No. 3

2022

---

*Hieromonk Ioann (Bulyko)*

## The Doctrine of the Church in the Works of Henri de Lubac



UDK 27-284

DOI 10.47132/1814-5574\_2022\_3\_111

EDN GDЛААК

*Abstract:* The author of the article attempts to present systematically the doctrine of the Church of an outstanding French Catholic theologian and an participant of the Second Vatican Council Henri de Lubac. He demonstrates that despite the fact that de Lubac demonstrates the Doctrine of the Church, grounding his doctrine on the Holy Scripture and Tradition, he is in the vein of Roman Catholic ecclesiology, which can be seen in his doctrine of the primacy and infallibility of the Pope of Rome and in his Mariological aspect of the Church. A distinctive feature of the ecclesiology of Cardinal de Lubac is his “Eucharistic ecclesiology”, comparable to the “Eucharistic ecclesiology” of the Orthodox theologian Protopresbyter Nikolai Afanasiev. Speaking of the Church, Fr. A. de Lubac considers various images of the Church: the Church as the People of God, the Church as the Body of Christ, linking this definition with the sacrament of the Eucharist. He also places special emphasis on the Mariological and eschatological aspects of the Church, showing the importance of these aspects for the soteriology and self-awareness of the Church itself. For de Lubac, the Church is a mystery, and it manifests itself in many paradoxes that concern both its very essence and its structure. Analytical and historical methods of theology were used in the study of the topic. The main conclusion is made that the doctrine of the Church by Cardinal de Lubac is not an abstract topic of theology, but a synthesis of the doctrine of the Church, which consists of such sections as triadology, anthropology, Christology, Mariology, eschatology.

*Keywords:* Church, Body of Christ, Eucharist, Virgin Mary, eschatology, new theology, paradox, Council Vatican II, People of God, ordination, Henri de Lubac.

*About the author:* **Hieromonk Ioann (Bulyko Ivan Petrovich)**

Candidate of Theology, Lecturer at the Department of Ancient Languages at Saint Petersburg Theological Academy, post-graduate student at the Department of Theology and History of Religion at the Herzen Russian State Pedagogical University.

E-mail: bulyko12@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5182-6310>

*For citation:* Ioann (Bulyko), hieromonk. The Doctrine of the Church in the Works of Henri de Lubac. *Khristianskoye Chteniye*, 2022, no. 3, pp. 111–124.



Ни один догмат не обсуждался так подробно в XX в. в богословской науке, как догмат о Церкви. Эклесиология — раздел богословской науки, в рамках которого происходит осмысление Церковью самой себя. Различие в понятии о Церкви является причиной разделения в христианстве. Вопрос о Церкви носит вселенский характер. Интерес к данному вопросу можно наблюдать во всех конфессиях в XX в.: это ясно видно в католичестве из папских энциклик, из документов Второго Ватиканского Собора и из исследований, появившихся после него; этот интерес проявился и в исследованиях протестантских теологов.

Центральное место этот вопрос занимает и в православном богословии, в котором вопросы эклесиологии приобретают особую остроту в конце XIX — начале XX в., когда стала ощущаться необходимость в ведении межконфессионального диалога, когда нужно было дать четкие ответы на вопросы о том, что есть Церковь, каковы ее свойства и где проходят границы истинной Церкви. На развитие православной эклесиологии оказали влияние такие богословы, как свт. Филарет (Дроздов), А. С. Хомяков, А. Л. Катанский, патр. Сергей (Страгородский), прп. Иустин (Попович), сщмч. Иларион (Троицкий), протопресв. Николай Афанасьев, В. Н. Лосский, митр. Иоанн (Зизиулас).

Что касается католической эклесиологии, то здесь важно отметить вклад таких богословов, как блж. Августин, Фома Аквинский, кардинал Ив Конгар, свящ. Ганс Кюнг, кардинал Анри де Любак. В настоящее время в католическом богословии учение о Церкви является стандартным компонентом догматического богословия, однако вплоть до Средних веков учение о Церкви не было в достаточной степени структурировано. Теологи не анализировали эклесиологическую проблематику с позиций систематического богословия.

Христиане веруют в Церковь, которая обеспечила непрерывность передачи и истинности истолкования Священного Писания. Ее деятельность пронизывала все аспекты человеческой жизни. Существует множество причин, которые привели к необходимости формирования эклесиологии на уровне богословской рефлексии: реформатские движения в истории Церкви, но особенно — разделения в Церквях, поставили вопрос об истинной Церкви и об условиях принадлежности к ней. Церковный Магистрариум, вероучительный орган Римо-Католической Церкви, не сформулировал того, как Церковь понимает саму себя, ясным образом вплоть до Второго Ватиканского Собора и Догматической Конституции о Церкви *Lumen Gentium*, в составлении которой Анри де Любак принимал непосредственное участие [Mettepenningen, 2010, 145].

Говоря о богословии отца Анри де Любака — яркого представителя «нового богословия» (богословского течения 1930–1950-х гг.) и богословского консультанта Второго Ватиканского Собора, нужно отметить, что он не оставил после себя систематического изложения своих мыслей. Сам кардинал-диакон Анри де Любак полагал, что почти все его труды были написаны в ответ на непредвиденные обстоятельства [Voderholzer, 2008, 3].

Как представитель «нового богословия», о. Анри де Любак был сориентирован на возвращение к истокам христианской веры, что должно было помочь католическому богословию восстановить связь с живой реальностью веры [Soomaraswamy, 2006, 120]. Он осознавал острую необходимость восстановить связи богословия с историей, особенно с учением самого Фомы Аквинского, а не только с теми, кто писал о нем.

Целью данной статьи является показать видение Церкви видным католическим богословом и участником Второго Ватиканского Собора кардиналом Анри де Любаком для того, чтобы составить правильное представление о его взглядах по данному вопросу.

Задачами данного исследования являются:

- во-первых, проследить, как о. А. де Любак этимологически понимает слово «Церковь»;
- во-вторых, установить, в чем он видит парадокс тайны Церкви;
- в-третьих, проследить связь в его учении о Церкви с учением о Евхаристии;
- в-четвертых, выделить основные аспекты в учении о Церкви о. Анри де Любака;

– в-пятых, критически оценить те аспекты экклесиологии, которые расходятся с православным пониманием Церкви;

– в-шестых, выделить те аспекты экклесиологии о. А. де Любака, которые являются новыми по сравнению с предыдущей католической традицией.

В своем исследовании мы использовали следующие методы:

– аналитический, который позволил нам проанализировать учение о. Анри де Любака о Церкви;

– исторический, который позволил нам посмотреть на его учение с точки зрения истории.

Относительно степени разработанности рассматриваемой темы можно отметить следующее.

Источниками для данной статьи послужили труды самого кардинала Анри де Любака «Католичество» (Де Любак, 1992), «Мысли о Церкви» (Де Любак, 1993), «Парадокс и тайна Церкви» (Де Любак, 1994), переведенные на русский язык, а также его не переведенные труды, такие как «Записки Собора» (De Lubac, 2007) – его дневник участника Второго Ватиканского Собора, где он делится своими впечатлениями о Соборе, «Мистическое Тело: Евхаристия и Церковь в Средние века» (De Lubac, 1949) и «Христианская вера. Очерк о структуре Апостольского Символа веры» (De Lubac, 1986).

Богословие о. Анри де Любака освещается в следующей литературе: Рудольф Водерхольцер, «Встреча с Анри де Любаком. Его жизнь и труды» [Voderholzer, 2008]; Лоик Фигурё, «Анри де Любак и Второй Ватиканский Собор (1960–1965)» [Figoureu, 2017]. «Новое богословие», к которому принадлежал о. Анри де Любак, хорошо освещено в книге Юргена Меттепеннингена «Новое богословие» [Mettepenningen, 2010]. Кроме того, среди трудов на русском языке по богословию о. Анри де Любака можно отметить следующие: статьи П. Б. Михайлова «Анри де Любак в богословских дискуссиях о религиозном и религии на Втором Ватиканском Соборе» [Михайлов, 2020], его же «Мистицизм и теология в наследии Анри де Любака» [Михайлов, 2018], иером. Иоанна (Булыко) «Понятие „аджорнаменто“ в богословии Анри де Любака и Второй Ватиканский Собор» [Иоанн Булыко, 2021], С. Дзофолли «Человек является открытостью. Анри Де Любак и его полемика против дуализма природного и сверхприродного» [Дзофолли, 2015], а также недавно вышедшую статью прот. Димитрия Сизоненко «От логического к теологическому пониманию Церкви: переворот в католическом богословии XX века» [Сизоненко, 2021].

Излагая свое учение о Церкви, о. А. де Любак исходит из того, что «никакой образ или понятие не годится вполне для ее описания без надлежащей корректировки, и множество образов или понятий, которые мы встречаем в Писании, должны целиком использоваться для этой цели, как это и было принято всегда в Предании» (Де Любак, 1994, 55).

Церковь является тайной именно потому, что, происходя от Бога и будучи целиком выражением Его замысла, она есть организм спасения. Она есть тайна и «тайнство Иисуса Христа на земле, подобно тому, как для нас Сам Христос в Своем человечестве есть тайнство Бога» (Де Любак, 1994, 162). Церковь – это объект веры, этот факт обозначается выражением «Церковь – Тайнство». «Тайна Церкви – это вся Тайна в миниатюре; это наша личная тайна по преимуществу. Она лежит на всех нас. Она окружает нас со всех сторон, ибо именно в Церкви Бог промышляет о нас и любит нас, и именно в ней Он желает нас и мы встречаемся с Ним, именно в ней мы прокладываем себе путь к Нему и мы благословляем Им» (Де Любак, 1993, 105).

Говоря о Церкви как о тайне, о. А. де Любак рассуждает о ней в категориях апофатического богословия. Точно так же, как о Боге мы рассуждаем в категориях апофатики, точно так же и о Церкви, которая есть Богочеловеческий организм Тело Христово, мы можем рассуждать апофатически. Апофатический метод богословия можно применить к Церкви лишь отчасти, в том, что касается Ее Божественной стороны, в том же, что касается ее человеческой стороны, мы можем рассуждать, применяя

катафатический метод, метод аналогий. Де Любак утверждает, что Церковь соотносится со Христом, не имея иного существования, иной ценности, иной действительности, кроме той, что исходит от Него. В данном утверждении он делает акцент более на христологическом аспекте Церкви, при этом упускает второй аспект — пневматологический — аспект жизни и действия Святого Духа.

Вместе с тем, говоря о Церкви как о Тайне, де Любак утверждает, что эта Тайна облекается в парадокс, который выражается рядом антитез. Три из них де Любак указывает в своей книге «Парадокс и тайна Церкви»: Церковь принадлежит Богу (de Trinitate), Церковь принадлежит людям (ex hominibus); она видима и невидима, она есть Церковь земная, историческая, и она есть Церковь эсхатологическая, вечная (Де Любак, 1993, 25).

Как отмечает прот. Димитрий Сизоненко, «излюбленным богословским методом А. де Любака был метод парадокса. В его работах это слово не имеет ничего общего с простым риторическим остроумием; именно „парадоксом“ древние авторы называли само Боговоплощение, которое бесконечно превосходит любые „доксы“, т.е. мнения, мнимости, суждения человеческого разума. Под пером А. де Любака парадокс становится наиболее совершенной метафорой Тайны, парадокс помогает преодолеть то, что он называет „экклезиологическим монофизитством“, расстаться с логикой „жестких“ и „надежных“ суждений господствующего неотомизма, в центр богословского синтеза вновь поместить тайну Церкви» [Сизоненко, 2021, 51].

Действительно, для кардинала де Любака Церковь — это тайна, которая характеризуется следующими противоположностями. С одной стороны, Церковь невидима: она возглавляется невидимым Главой — Христом — и одушевляется Святым Духом, присутствующим в ней, и включает в себя Богородицу, святых и усопших членов. С другой стороны, Церковь видима и включает в себя видимых и грешных членов. С одной стороны, Церковь пребывает во времени, приводя своих членов ко спасению. А с другой стороны, она устремлена к вечности и являет Царство Божие на земле, то Царство, которое явным образом будет явлено в эсхатоне — в будущем веке. В этом и состоит Тайна Церкви, которая, по словам кардинала де Любака, выражается в антитезах.

Размышления о Церкви о. Анри де Любака сопровождаются ясным осознанием того, что этот интерес к ней может быть опасным для нее по двум причинам. Первая заключается в том, что интерес к ней может исказить ее, делая ее центром внимания. Кардинал де Любак утверждает, что «в рефлексивной деятельности кроется опасность, которая угрожает человеку, который хочет быть наблюдателем собственной молитвы. Ибо если Вы оборачиваетесь назад в созерцании себя, вместо того чтобы созерцать объект своей веры, призывая созерцать надежду, внимание и самонаблюдение будут подобны тому, как если бы поставить некий фильтр между нашим духовным видением и реальностью, которая есть объект как веры, так и надежды» (De Lubac, 1949, 46).

Другая опасность состоит в том, что Церковь, возможно, ошибается по поводу того света, который она, как предполагается, должна отражать. Название «Люмен Гентиум», имеющее в виду «Свет народам», не относится к Церкви, но к самому Христу. Любак указывает на христоцентричную природу самого Собора, отмечая это иллюстрацией того факта, что папа Павел VI был первым папой, который за несколько сотен лет впервые совершил паломничество во Святую Землю, покинув Ватикан. Перед Церковью был поставлен вопрос, и она сама должна ясно понять свою собственную природу, несмотря на некоторые риски (De Lubac, 2007, 567).

В учении о. А. де Любака о Церкви можно усмотреть два аспекта: христологический и пневматологический, в соответствии с двумя Божественными Домостроительствами: Сына и Святого Духа. Христос является основателем Церкви, ее Главой, а Дух Святой есть душа Церкви, ее вдохновитель и раздаятель духовных даров. Заимствуя у ап. Павла учение о Церкви как о Теле, кардинал де Любак указывает на то, что Христос есть Глава этого Тела, тогда как Святой Дух — это душа Тела, которая животворит его.

Будучи учрежденной Христом, Церковь воплощает в себе образ Иисуса Христа, чьим Телом она мистическим образом является. Она есть таинство Иисуса Христа на земле и пребывает в определенном состоянии мистического тождества с Ним (Де Любак, 1994, 54). Кардинал поясняет свою мысль следующим образом. Церковь, подобно своему Господу, соединяет в себе Божественный и человеческий элементы. «Церковь, которая была предусмотрена в плане творения, который выражается как завет Израильского народа в Исходе из Египта и собранного вместе как обновленный завет народа через Иисуса Христа, является делом Святого и Освящающего Духа, который животворит Тело Христово как Его душа» (Де Любак, 1993, 108). Церковь несет свидетельство Евангелия благодаря силе Святого Духа. Она является продолжательницей дела Христа, которая распространяет Воплощение Христа через всю историю.

Говоря о Церкви как мистическом образе Христа, о. Анри де Любак имеет в виду, что так же, как во Христе сосуществуют две природы, соединенные, согласно Халкидонскому оросу, «неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно», точно так же и сама Церковь имеет две природы: она есть Богочеловеческий организм. Этот организм соединен мистической связью, каковой является Благодать, с Невидимым своим Главой — Христом. Благодаря Божественной Благодати, таинствам, молитве, чтению Слова Божия, которые сообщаются в Церкви, Христос дарует Себя людям.

По словам о. Анри де Любака, «Церковь... есть мать, порождающая нас для жизни во Христе. Но эта мать всегда сохраняет нас во чреве своем, и, вместе с тем, союз ее с Супругом столь тесен, что она делается телом Его, а мы — Его членами. Она есть «дом веры», куда нужно войти, чтобы стать верным Христу. В ней совершается поклонение Богу, приятное Ему: мы назовем ее храмом или градом святым, сделанным из камней живых. Она есть завершение долгой подготовительной работы, начавшейся издавна, где решающим этапом было избрание народа-провозвестника, и в то же время плод изумительного обновления, совершенного Иисусом; она есть новый Израиль» (Де Любак, 1993, 80). В данной цитате красной нитью проходит мысль, что только в Церкви и через Церковь возможно спасение человека. Именно через таинство Крещения Церковь рождает его для жизни во Христе, для вечной жизни. И только принадлежа к Церкви, каждый член ее может наследовать спасение.

Кардинал Де Любак подчеркивает, что Церковь не появилась в одночасье: ее учреждению предшествовала большая история, история приготовления народа Божия к принятию Христа-Спасителя, Который устанавливает Новый Завет и делает христиан новым Израилем, избранным народом Божиим.

Под словом «Церковь» о. А. де Любак понимает «необъятный организм, который заключает в себе наряду с человечеством и ангельские воинства и простирается на все мироздание в целом» (Де Любак, 1992, 90). Церковь не может иметь границ ни в пространстве, ни во времени, ибо она открыта всем, пополняется отовсюду, принимает в объятия все человечество и ничто не может положить предела ее распространению. И в своей книге под названием «Христианская вера: очерк по структуре апостольского Символа веры» кардинал де Любак утверждает, что когда упоминается Церковь, она воспринимается как единое место, в котором может быть исповедана вера во Святую Троицу: я верую во Святую Троицу, в Бога Отца, Бога Сына и Бога Святого Духа и вместе во Святую Церковь. Упомянув Церковь в Символе веры, христианин признаёт Церковь в качестве дела Святого Духа, он также утверждает, что она передает ему веру, в которой он обретает спасение, общение святых, прощение грехов и воскресение будущего века (De Lubac, 1986, 305).

Для о. А. Де Любака важно подчеркнуть, что искупительное Домостроительство Господа Иисуса Христа распространено на все мироздание. И если Домостроительство Христа затрагивает все мироздание, то Церковь, как Его дело, также должно охватывать все мироздание. Кроме того, нужно иметь в виду: для о. А. де Любака важно, что Церковь — это не просто социальный институт, но, прежде всего, — полнота Благодати, которая преподается Духом Святым, Который, по словам Священного Писания, дышит везде, включая все мироздание. Святой Дух постоянно присутствует в Церкви

со времени ее основания, и Он являет нам невидимое присутствие Христа в Церкви. Ссылаясь на блж. Августина (St. Aurelius Augustinus. Sermo 71 // PL. 38, 462), кардинал де Любак называет Церковь «сообществом Духа». А ссылаясь на св. Иустина мученика (см.: (Св. Иустин мученик. Диалог. XI, 2. СПб., 1910. С. 120)), он утверждает, что Святой Дух дарован верующим «союзом вечным и окончательным» (Де Любак, 1994, 165).

Таким образом, для о. А. де Любака огромное значение имеет не только христологический аспект Церкви, но и в не меньшей мере пневматологический. Эти два аспекта неразрывно связаны между собой, как неразрывно связаны два Домостроительства: Сына и Святого Духа. Если Господь Иисус Христос совершает объективную сторону нашего спасения, то Святой Дух усваивает это спасение каждому из нас в отдельности. И это усвоение происходит в Церкви.

Кардинал де Любак утверждает, что в течение четырех или пяти первых веков существования христианства главенствующей идеей Церкви была идея народа Божия. Доказательство своему утверждению он находит в этимологии греческого слова «Ekklesia», что, по его мнению, является эквивалентом еврейского выражения «Qahal Yahweh» — «собрание народа Яхве». Церковь — общество народа Израилева, которое сплотилось вокруг Моисея во времена Исхода. Понятие «Церковь» изначально относилось к христианской общине в Иерусалиме, а затем ко всей Вселенской Церкви (Де Любак, 1993, 75).

Называя основанное Им общество верующих арамейским словом «Кехила», Иисус Христос подчеркивает, по мнению кардинала де Любака, преемственность между ветхозаветным народом Божиим и новозаветной Церковью. Будучи членом Церкви, каждый христианин причастен и древнему священному сообществу — Израилю. Христиане являются непосредственными преемниками древнего Израиля, являясь народом Божиим. Церковь же, будучи местом собрания сынов Народа Божия, есть вечный Израиль Божий. Понятие народа Божия позволяет понять основные особенности Тела Христова, так как указывает на неустранимое различие между Главою Тела и другими членами (Де Любак, 1993, 77). По учению о. А. де Любака, именно Святой Дух создает новый народ. По аналогии с тем, как буква закона создала древний народ Израиля, так и Святой Дух создает народ новый — христианский. Ссылаясь на ап. Павла, кардинал де Любак утверждает, что верующие крещены во единого Духа ради того, чтобы создать единое тело (1 Кор 12:3).

Говоря о Церкви как о народе Божием, о. Анри де Любак берет за основу библейское ветхозаветное понятие избранного народа Божия и прилагает его по отношению к новозаветному понятию Церкви. Само по себе понятие народа Божия многозначно. Это показал в своих трудах соратник кардинала де Любака на богословской ниве кардинал Ив Конгар. Во-первых, эта категория обозначает Церковь как историческую реальность, общность людей, ведущую свою родословную от народа Израиля и находящуюся на пути к некоей цели. Во-вторых, она указывает на антропологическое значение Церкви: это не некая властная структура, Церковь образована грешными людьми, находящимися в состоянии вечного обращения и, следовательно, она требует постоянного реформирования. В-третьих, этот термин обозначает также экуменическое предназначение Церкви, которое позволяет вести диалог с реформированными Церквями, не рассматривающими Церковь ни как видимую, ни как мистическую реальность. Наконец, категория народа Божия позволяет вести диалог с современной философией истории: народ Божий вновь осознает то, что он есть носитель надежды на совершенство мира в Иисусе Христе [Congar, 1974, 45].

Эту многозначность мы также можем проследить и в богословии Церкви кардинала А. де Любака, который, также как и кардинал Ив Конгар, убежден в том, во-первых, что Церковь состоит не только из святых людей, но и из грешников, которые стремятся к святости и единению со Христом; во-вторых, он прослеживает преемственность между ветхозаветным и новозаветным народом Божиим; в-третьих, о. А. де Любак также говорит о совершенствовании Божьего мироздания через приведение его ко Христу благодаря благодати Святого Духа.

Таким образом, кардинал Анри де Любак понятием народа Божия подчеркивает, с одной стороны, преемственность ветхозаветного и новозаветного Израиля, а с другой стороны, указывает на вечный характер самой Церкви, которая возглавляется Христом — Богом, вмещающим в Себя как людей, так и ангелов. Это понятие будет основным в документе о Церкви *Lumen Gentium* на Втором Ватиканском Соборе.

Для кардинала Анри де Любака Святая Церковь есть орудие освящения человека. Благодаря тому что в Церкви пребывает Святой Дух и свят ее Глава — Христос, Церковь свята, и эту святость она сообщает своим членам, делая их святыми — отделенными от греха и просвещенными Божественной благодатью. Согласно кардиналу де Любаку, основное свойство Церкви есть святость, которая происходит от того, что Церковь непосредственно связана с тем, Кто един Свят по Своей природе — Богом-Троицей. Именно присутствие в Церкви Святого Духа, дарующего благодать, с одной стороны, освящает Церковь, а с другой, дарует ей возможность освящать верующих. Это дает о. А. де Любаку право говорить о Церкви как об освящающей и освящаемой. Кроме того, кардинал де Любак говорит о Церкви освященных — тех, кто призван к святости и обрел ее во Христе. Она дает крещение к новой жизни и сама получает его. «Церковь есть сообщество благодати, в котором есть иерархия сугубо внутреннего порядка, создаваемая исключительно Божественным выбором, иерархия святости. Через общение в таинствах она есть общество святых» (De Lubac, 1986, 280).

Освящающая сила Церкви сообщена ей Самим Богом во всей полноте с первого момента ее существования. Она несет ее и передает в неизменной цельности вне зависимости от человеческих качеств и нравственного состояния «орудий», используемых Богом для цели освящения. В этом смысле Церковь свята и незыблема. В неизменной чистоте пребывает учение Церкви, и всегда жив Источник ее таинств.

Говоря о Церкви как орудии освящения, кардинал де Любак указывает на еще один парадокс: с одной стороны, Церковь свята и непогрешима в силу того, что ее Глава — Христос, и что в ней постоянно присутствует Святой Дух; а с другой стороны, в состав Церкви входят люди грешные, нуждающиеся в освящении.

Тайна Церкви соотносится с замыслом Бога о человечестве, который направлен на то, чтобы спасти человека, соединив его с Богом, предварительно очистив от греха. Она заключена в жизни Христа. Действия Христа — это подлинные человеческие действия, включенные в нашу историю, но это и деяния Божественного Лица, в которых Бог делается видимым и осязаемым для человека. Постичь смысл жизни Христовой — значит проникнуть в Божественную реальность.

В то же время Церковь является всецело человеческой, и в ней очевидны посредственность и греховность христиан, хрупкость сосудов, которым Бог вверил Свое спасение во Христе. «Церковь является постоянной свидетельницей Христа и вестницей живого Бога, Его присутствия среди нас» (Де Любак, 1994, 28). В своей книге «Парадокс и тайна Церкви» кардинал де Любак цитирует папу Павла VI, которым Церковь определена как «реальность, пронизанная присутствием Божиим, и потому по природе своей открывающая себя для новых и все более глубоких разысканий и в этом разыскании, — опыт верующей души важнее чистого богословия, ибо прежде чем облечься в понятия, тайна должна быть пережита» (Де Любак, 1993, 103).

Таким образом, для о. А. де Любака греховность верующих, принадлежащих к Церкви, ни в коей мере не противоречит святости самой Церкви. Те верующие, которые стремятся к единению со Христом, приобщаются через таинства Церкви к благодати, даруемой Церковью, и тем самым очищают себя от греха, они переживают уникальный опыт встречи с Богом.

Говоря об эсхатологической природе Церкви, кардинал де Любак утверждает, что в данной перспективе Церковь рассматривается с точки зрения одновременно коллективной и динамичной. Отталкиваясь от библейского понятия народа Божия, о. А. де Любак применяет его к членам новозаветной Церкви. Для него Церковь — это народ Божий, который следует к великой цели, общей для всех. Следуя замыслу о всеобщем спасении, она должна осуществить его, собирая всех людей во Христе (Де Любак, 1993, 111).

Церковь, согласно воззрениям о. А. де Любака, живет двумя жизнями: одной — во времени, другой — в вечности, обе эти жизни неразрывно связаны между собой. «Церковь носит в себе зерно вечного Царства Небесного, в ней заключена вся его сущность. Такой, какова она есть сейчас, она стоит уже у врат вечного обетования, будучи его началом. Она несет в себе свидетельство о реальном действенном присутствии Царства Небесного среди нас. Сейчас уже, являясь на земле странницей, она утверждена на небесах» (Де Любак, 1993, 112). Церковь есть явление Царства Божия, проповеданного Иисусом Христом, на земле. Это Царство в зачаточном состоянии явлено для верующих, но в полноте раскроется в будущем веке.

Кардинал Анри де Любак в своих исследованиях утверждает, что здешней и видимой Церкви, как и всякому образу мира сего, суждено прейти. Она есть знамение и таинство, однако знамения и таинства будут поглощены реальностью, которую они возвещают, — то есть самим Царством Божиим, которое должно стать явным в будущем веке для всех и прообразом которого является сама Церковь. Церковь, по мысли о. Анри де Любака, «есть Божественное средство, но и временное, как и всякое средство» [Figuereux, 2017, 201]. Если сейчас мы видим Царство Божие как бы сквозь тусклое стекло, гадательно, то в будущем веке мы увидим его лицом к лицу (1 Кор 13:12).

Говоря о Церкви как о Мистическом Теле, кардинал де Любак определяет данное понятие как «сверхъестественный организм, который следует мыслить по образу тела природного, но и одновременно по контрасту с ним» (Де Любак, 1993, 85). Однако, по мнению кардинала, этой аналогией не следует ограничиваться. Это тело именуется не просто каким-то телом, но Телом самого Иисуса Христа. Разница между мистическим телом и тем, что называется тело духовное, очень велика. Понятие «мистический» нужно понимать в качестве сокрытой Божественной реальности. Отец Анри де Любак указывает на то, что ап. Павел, говоря о Церкви как о Теле Христовом, соединил тайну Евхаристии и тайну христианского сообщества в одну тайну.

В своих исследованиях о Церкви кардинал де Любак показывает, что формула «Мистическое Тело» встречается впервые в святоотеческом богословии в труде Исихия Иерусалимского (умершего в середине V в.) и проделывает свой путь к западным богословам IX в. через латинские переводы (Де Любак, 1993, 94). У всех этих авторов понятие «Тело Христово» означает не столько Церковь, сколько Евхаристическое Тело Господа нашего (как отличное от исторического и прославленного Тела Христа). Напротив, в трудах блж. Августина выражение «истинное Тело Христово» относится к Церкви. В главе 23 книги 21 «О Граде Божием», в которой блж. Августин говорит о членстве в Церкви как необходимом условии для принятия таинств, он также дискутирует с главами еретиков, которые однажды крестились в Кафолической Церкви и получили таинства в «истинном Теле Христовом», которое есть Церковь, но без всякой пользы (Блж. Августин, 2003, 65).

Вплоть до XI в., как показывает о. Анри де Любак, не наблюдается изменения в употреблении понятия «Тело Христово», и только Беренгар Турский (1005–1088) дает толкование данному понятию в сторону Евхаристии. Он предложил взгляд, согласно которому освященные составляющие Св. Причастия хлеб и вино представляют Тело и Кровь Христа, но существенно не изменяются. Беренгар Турский был отлучен от Церкви, но позже его учение было воспринято как церковное и стало формулой веры. В результате полемики с ним родился сильный акцент на реальном присутствии Христа в Евхаристии. Постепенно понятия стали меняться: Евхаристическое Тело стало называться истинным Телом Христовым (позднейшее свидетельство находим у учителя Симона в его трактате о таинствах, ок. 1170 г.) [Voderholzer, 2008, 56].

Одной из особенностей экклезиологии кардинала Анри де Любака является тема «евхаристической экклезиологии». Можно сказать, что он был первым, кто затронул и развил эту тему в среде католических богословов. Данная тема развивается им во многих трудах, и особенно в труде под названием «Мистическое Тело». В нем кардинал де Любак проводит параллель между такими понятиями, как «Мистическое Тело Христово», «истинное Тело Христово» и «Евхаристический хлеб», и делает

вывод, что все они являются различными гранями понятия единого Тела Христова. Ссылаясь на средневековых схоластов, он проводит строгую семантическую аналогию: знак — означаемое — значение (Де Любак, 1994, 103).

Говоря о таинстве Святой Евхаристии, о. А. де Любак утверждает, что оно заключается в том, что Тело Церкви становится Телом Христа, подобно тому как хлеб и вино становятся Телом и Кровью. Связь между Евхаристией и Церковью является взаимным соотношением: Церковь и Евхаристия обосновывают друг друга. Кардинал де Любак выражает это словами, которые часто повторялись на Втором Ватиканском Соборе: «Церковь совершает Евхаристию, и Евхаристия совершает Церковь» (De Lubac, 2007, 278). Именно благодаря совершению Евхаристии Церковь получает свое новое бытие как Тела Христова, так что во Святом Духе она может быть реальным присутствием Христа в мире. Говоря о теле историческом (Иисус Христос), теле сакраментальном (Евхаристия) и теле церковном, кардинал де Любак утверждает, что между первым и вторым никогда не было разлома, однако между вторым и третьим разлом существует и требует своего преодоления (De Lubac, 2007, 288).

Именно ради совершения Евхаристии в Церкви было установлено священство. Отец А. де Любак подчеркивает, что каждый христианин является священником: он участвует в священстве Иисуса Христа. Такое священство сугубо духовно по своему характеру. Эпитет «духовный» очерчивает культ Нового Завета в противоположность телесному культу Ветхого Завета. Ветхозаветное священство совершало храмовое богослужение, а новозаветное — приносит Богу жертву любви на алтаре своего сердца. Священство не есть что-то сугубо личное: оно дается и осуществляется вместе со всем сообществом. Весь христианский народ, совершая свое духовное служение, исполняет по отношению ко всему миру священническую роль (Де Любак, 1994, 77).

Священство епископов и священников не является неким сверхкрещением, которое создает сверххристиан, хотя облученные священством и получают определенные дары благодати. Институт священства и священство как таинство не создают внутри Церкви двух разных степеней принадлежности ко Христу, двух разновидностей христиан. Через рукоположение священник не становится более христианином, чем простой верующий. Он получает священство именно для совершения Божественной литургии, которая совершается для всех. Первейшей прерогативой иерархии является совершение Евхаристии, которая, по словам кардинала де Любака, в полной мере созидает Церковь. Церковь как Евхаристия есть тайна единства. И Церковь, и Евхаристия суть Тело Христово (De Lubac, 1949, 250).

Говоря о «евхаристической экклезиологии» о. Анри де Любака, нельзя не провести параллель между его экклезиологией и «евхаристической экклезиологией» православного богослова протопресв. Николая Афанасьева, который ставил особый акцент на укорененности новозаветной Церкви в таинстве Евхаристии: «Церковь там, где Христос, но Христос присутствует каждый раз в полноте единства Своего тела в Евхаристии. <...> Поэтому все верующие, а не часть, как это было в рукотворенном храме, составляют священство. <...>. Установленная на Тайной Вечери, Евхаристия актуализируется на Пятидесятницу» [Афанасьев, 1991, 5]. Царственное и священное служение народа Божьего обретает свое выражение в совершении евхаристической трапезы. Это, с одной стороны, дает возможность для тесного единения человека со Христом а, с другой стороны, делает человека соработником Богу в деле созидания Богочеловеческого организма — Церкви.

Евхаристия для протопресв. Николая Афанасьева — не одно из таинств Церкви, а Таинство по преимуществу, которое было установлено как средоточие будущей Церкви на Тайной Вечере самим Христом, заповедавшим творить эту Трапезу в Его воспоминание. «Евхаристия есть актуализация Церкви в данном месте. Как в евхаристической жертве присутствует весь Христос, так в собрании верных, сошедшихся для благодарения, актуализуется вся Церковь. Из Евхаристии вытекают главные служения Церкви. Она задает строй Церкви. Местная церковь есть вся Церковь, собранная в данном месте у алтаря».



Сопоставляя «евхаристические экклезиологии» этих двух богословов, мы можем видеть определенные параллели в их учениях: и о. Анри де Любак, и протопресв. Николай Афанасьев ставят таинство Евхаристии в центр жизни Церкви. Именно в Евхаристии, по их мнению, реализуется во всей полноте жизнь Церкви. Так же, как и протопресв. Николай Афанасьев, кардинал Анри де Любак утверждает, что священническое служение находит свое выражение в Евхаристии. Совершение таинства Евхаристии — это главная прерогатива священства. Можно предположить, что именно протопресв. Николай Афанасьев дал кардиналу де Любаку импульс для размышлений над «евхаристической экклезиологией», так как именно имя протопресв. Н. Афанасьева упоминается в предсоборных подготовительных документах в связи с «евхаристической экклезиологией».

Говоря об экклезиологии о. А. де Любака, нельзя не отметить также и того факта, что его учение о Церкви, несмотря на новизну, выражающуюся в его «евхаристической экклезиологии», находится в русле римо-католической традиции. Одним из главных пунктов его экклезиологии является непогрешимость папы Римского. Принцип непогрешимости папы Римского де Любак объясняет непогрешимостью самой Церкви. (Де Любак, 1994, 204). Согласно кардиналу де Любаку, роль Римского папы заключается в примате, занимаемом им в собрании епископов. Отсюда следует, что папа наделяется особенной вселенской ответственностью (Chantraine, Lamaire, 2013, 168).

Будучи богословским консультантом на Втором Ватиканском Соборе, кардинал Анри де Любак участвовал в составлении многих документов, и в частности документов о Церкви (догматической конституции о Церкви «Свет народам» (*Lumen gentium*) и пастырской конституции о Церкви «Радость и надежда» (*Gaudium et spes*)). Второй Ватиканский Собор попытался реформировать католическое учение о папском примате и сделать его приемлемым для христиан, которые находятся вне общения с Римским престолом, через дополнение данного учения элементами православной экклезиологии: коллегиальностью епископата, евхаристической экклезиологией и экклезиологией общения. Но, несмотря на эти существенные изменения, Собор оставил нетронутым учение о папском примате и папской непогрешимости, тем самым подтвердив свою приверженность Римо-Католической Церкви Ватиканскому догмату 1870 г. В своем главном экклезиологическом документе «Свет Народам» Собор подтвердил положения, касающиеся папского примата и папской непогрешимости. Несмотря на то, что было введено новое учение о епископской коллегиальности, данный документ повторяет прежние папские прерогативы [Суворов, 2015, 84]. Отсюда можно сделать вывод о том, что поскольку о. Анри де Любак принимал участие в соборных экклезиологических документах, он активно продвигал католическую идею о папской непогрешимости и папском примате, что говорит о его верности католической традиции. Как отмечает Юрген Меттепеннинген, «Хотя де Любак считался прогрессивным богословом в первой части своей жизни, но Второй Ватиканский Собор послужил переходом к третьей части этой жизни, в которой он стал известен как „консервативный богослов“, его мысли были полностью в русле магистрариума. Его новая позиция была вознаграждена возведением в кардиналы в 1983 году» [Mettepenning, 2010, 120].

Вторым пунктом, который отражает верность о. А. де Любака католической традиции, является мариологический аспект экклезиологии. Закрывая Второй Ватиканский Собор, папа Павел VI провозгласил Деву Марию «Матерью Церкви». Отец Анри де Любак сыграл значительную роль в формировании этого учения. Он отмечает тот факт, что сомнения, которые испытывают некоторые верующие по поводу Церкви, часто относятся и к Деве Марии (Де Любак, 1994, 58). Для о. А. де Любака вера католиков в Святую Деву соединяет исключительный пример Ее жизни с учением об участии человечества в Искуплении, представляя ее как синтез или источник учения о Церкви. Связи учений о Церкви и Девы Марии, по мысли кардинала де Любака, органичны: обе эти идеи — Церкви и Девы Марии — освещают и проясняют друг друга (Де Любак, 1994, 63).

Отец Анри де Любак отмечает, что даже символы, которые используются для обозначения Церкви и Девы Марии, одинаковы. Так, мы можем увидеть, что и Церковь, и Дева Мария именуется новой Евой, Раем, Райским деревом, Ковчегом Завета, Лестницей Иакова. Материнство Девы становится образом материнства Церкви. Как смысл материнства Марии заключается в явлении в мир Богочеловека, так смысл материнства Церкви заключается в таинстве Евхаристии, в том, чтобы дать нам Христа — Главу, жертву и пищу для членов Его мистического Тела. Девственное материнство Марии, плод этой духовной восприимчивости, являет собой прототип восприимчивости Церкви, принимающей христиан (Де Любак, 1994, 54).

Подобно Церкви Дева Мария вмещает всех верных в Свое лоно. Материнство Марии по отношению ко Христу означает для Нее духовное материнство по отношению ко всякому христианину. Церковь, возвещением Слова и Крещением порождающая детей, зачатых Духом Святым, для новой и бессмертной жизни, сохраняет для своего Супруга целостной и чистой ту веру, которой она их наделила (Де Любак, 1994, 70).

Мариологический аспект экклесиологии, как и другие мариологические догматы, такие как догмат о непорочном зачатии Девы Марии и догмат о Её телесном вознесении на небо, чужды православной традиции, которая хотя и почитает Пресвятую Деву как «Честнейшую Херувим и славнейшею без сравнения Серафим», однако не ставит Ее на один уровень с Главою Церкви — Богочеловеком Христом, и не считает Ее соискупительницей рода человеческого и соосновательницей Церкви. Она хотя и ближе всех находится ко Христу, однако же является человеком, подобным всем нам, но приобретшим особую заслугу стать Матерью Господа через личный подвиг святости.

Таким образом, представив учение о Церкви кардинала Анри де Любака, мы можем отметить, что оно не носит стройного систематического характера: оно собрано нами воедино из различных трудов автора, которые написаны по разным случаям. Однако, резюмируя все написанное им о Церкви по тому или иному поводу, можно сделать следующие выводы.

— во-первых, экклесиология кардинала Анри де Любака в целом находится в русле римо-католического богословия. Подтверждением тому являются два пункта в его экклесиологии: во-первых, то, что его экклесиология включает в себя католическое учение о папской непогрешимости и папском примате, что отражено и в документах Второго Ватиканского Собора, в составлении которых о. Анри де Любак принимал участие; во-вторых, это мариологический аспект его экклесиологии. Именно на Втором Ватиканском Соборе было провозглашено учение о Деве Марии как о Матери Церкви. Оба обозначенных пункта кардинальным образом расходятся с православной традицией, для которой не свойственно говорить о примате и непогрешимости того или иного епископа, но которой свойственно говорить о кафоличности, соборности, соборном разуме. Кроме того, учение о Деве Марии как о Матери Церкви, как и ранее принятые Римо-Католической Церковью мариологические догматы (о непорочном зачатии Девы Марии и Её телесном вознесении на небо), также чужды православной традиции и в некоторой степени не столько возвышают Ее, а даже в чем-то и принижают Ее личный подвиг святости.

— во-вторых, абсолютно новой для католической традиции была «евхаристическая экклесиология» о. Анри де Любака. Он был первым среди католических богословов, кто стал говорить о ней в преддверии Второго Ватиканского Собора. Его «евхаристическая экклесиология» должна рассматриваться в параллели с экклесиологией видного православного Парижского богослова протопресв. Николая Афанасьева, который так же, как и о. Анри де Любак, считал, что Евхаристия есть преимущественное таинство Церкви и что именно в Евхаристии реализуется сама Церковь как Тело Христово. Понятие Тела Христова для кардинала де Любака связано тесным образом с понятием Евхаристии. Церковь реализует себя как Тело Христово именно в Евхаристии.

— в-третьих, для о. А. де Любака Церковь представляет собой тайну, которая облекается в парадокс. Этот парадокс заключается в двойственной природе Церкви: с одной стороны, она есть Богочеловеческий организм, а с другой стороны, она — общество людей, объединенных друг с другом общей верой. Говоря о Церкви как о Мистическом Теле, кардинал де Любак мыслит ее, с одной стороны, по аналогии с человеческим телом, с организмом, состоящим из многих членов, а с другой стороны — в контрасте с ним.

— в-четвертых, говоря о Церкви, кардинал де Любак говорит как о Домостроительстве Сына, так и о Домостроительстве Святого Духа. Используя библейскую парадигму, восходящую к ап. Павлу, о. Анри Де Любак учит о Церкви как о Теле Христовом, где Христос есть Глава Церкви, а Святой Дух есть ее душа.

— в-пятых, экклезиология о. Анри де Любака характеризуется христоцентричностью, так как для него Церковь — это образ Христа, в котором две природы соединены неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно. По образу Христа Святая Церковь включает в себя и Божественное, и человеческое.

— в-шестых, в своем учении о Церкви о. Анри де Любак использует также библейскую парадигму народа Божия, применяя её к новозаветной реальности, каковой является Церковь. Если в Ветхом Завете избранным народом Божиим был Израиль, то в Новом Завете таковым является общество христиан, объединенных во единую, святую, соборную и апостольскую Церковь.

— в-седьмых, говоря о Церкви как орудии освящения верующих, кардинал де Любак указывает, что Церковь и освящается присутствием Христа и Святого Духа в ней, и благодаря этому освящает своих членов. Хотя в Церкви и присутствуют грешные члены, однако этот факт не препятствует Церкви быть святой и сообщать святость своим членам.

— в-восьмых, говоря о Церкви как эсхатологической реальности, о. Анри де Любак характеризует ее как динамичную и коллективную. Это означает то, что Церковь есть народ Божий, идущий к определенной конечной общей цели — ко спасению, которое осуществляется во Христе. Церковь, будучи основана Христом, несет в себе зерно вечного Царства Небесного, а поэтому она есть начаток вечности уже здесь на земле.

Резюмируя все сказанное выше об учении о Церкви в трудах видного католического богослова и участника Второго Ватиканского Собора о. Анри де Любака, можно отметить, что его учение находится, с одной стороны, в русле католической традиции, а с другой стороны, оно пытается выйти за рамки этой традиции, свидетельством чему является его «евхаристическая экклезиология». Несмотря на укорененность в католической традиции, экклезиология данного автора представляет большую ценность: автор пытается живо представить Богочеловеческий организм, каковым является Святая Церковь, указав на все аспекты, которыми характеризуется Церковь. Для кардинала де Любака экклезиология не является некоей отвлеченной областью богословия, но областью, которая включает в себя все другие стороны вероучения.

## Источники и литература

### Источники

1. Блаж. Августин (2003) — *Блаженный Августин*. О Граде Божиим. Минск: Юнонь, 2003. 1267 с.
2. Де Любак (1992) — *Де Любак А.* Католичество. Социальные аспекты догмата. Милан: Христианская Россия, 1992. 397 с.
3. Де Любак (1993) — *Де Любак А.* Парадокс и тайна Церкви. Милан: Христианская Россия, 1993. 142 с.

4. Де Любак (1994) — *Де Любак А.* Мысли о Церкви. Милан: Христианская Россия, 1994. 303 с.
5. De Lubac (2007) — *De Lubac H.* Carnets du Concile. Paris: Cerf, 2007. 900 p.
6. De Lubac (1949) — *De Lubac H.* Corpus mysticum: L'Eucharistie et L'Eglise en Moyen Age. Paris: Aubier-Montaigne, 1949. 356 p.
7. De Lubac (1986) — *De Lubac H.* The Christian Faith. An Essay on the Structure of Apostolic Creed. San Francisco: Ignatius Press, 1986. 654 p.

## Литература

8. Афанасьев (1991) — *Афанасьев Н.* Трапеза Господня. Рига: Балто-славянское общество культурного развития и сотрудничества, 1991. 94 с.
9. Дзофолли (2015) — *Дзофолли С.* Человек является открытостью. Анри де Любак и его полемика против дуализма природного и сверхприродного // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. 2015. Вып. 5 (61). С. 27–37.
10. Иоанн (Булыко) (2021) — *Иоанн (Булыко), иером.* Понятие «aggiornamento» в оценке Второго Ватиканского Собора Анри де Любаком // Научный результат. Сер.: Гуманитарные и социальные науки. 2021. № 7 (2). С. 57–65.
11. Михайлов (2020) — *Михайлов П. Б.* Анри де Любак в богословских дискуссиях о религиозном и религии на Втором Ватиканском Соборе // Философия религии: аналитические исследования. 2020. Т. 4. № 1. С. 72–89.
12. Сизоненко (2021) — *Сизоненко Д., прот.* От логического к теологическому пониманию Церкви: переворот в католическом богословии XX века // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2021. № 1 (9). С. 45–57.
13. Суворов (2015) — *Суворов В. Г.* Развитие католического учения о папском примате во второй половине XX века и его оценка в трудах русских православных богословов // Историческая и социально-образовательная мысль. Сер.: Исторические науки и археология. 2015. Т. 7. № 7. Ч. 2. С. 84–91.
14. Congar (1974) — *Congar J.-Y., o. p.* L'Eglise, un peuple messianique. Paris: Cerf, 1974. 335 p.
15. Chantraine, Lamaire (2013) — *Chantraine G., Lamaire M.-G.* Henri de Lubac. Paris: Cerf, 2013. Т. 4: Concile et après-Concile (1960–1991). 346 p.
16. Figoureux (2017) — *Figoureux L.* Henri de Lubac et le Concile Vatican II (1960–1965). Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique 102. Brepols: Turnhout, Belgium, 2017. viii + 426 pp.
17. Flynn, Murray (2012) — *Flynn G., Murray P.* Ressourcement: A Movement for Renewal in Twentieth-Century Catholic Theology. Oxford, New York, 2012. 250 p.
18. Voderholzer (2008) — *Voderholzer R.* Meet Henri de Lubac. His Life and Work. San Francisco: Ignatius Press, 2008. 222 p.
19. Mettepenningen (2010) — *Mettepenningen J.* Nouvelle Théologie. New Theology. Inheritor of Modernism, Precursor of Vatican II. New York: T&T Clark International, 2010. 218 p.

*С. А. Лавренова*

## **Многовековая позиция Римской Церкви в вопросе прав человека и попытка защиты этой позиции кардиналом Руффини на Втором Ватиканском Соборе**

УДК 272-9:341.231.14

DOI 10.47132/1814-5574\_2022\_3\_125

EDN NМНВDА



*Аннотация:* В статье представлен исторический обзор формирования и развития правового социального учения в Римско-Католической Церкви. Социальное учение Церкви отвечает на ряд важных вопросов общественной жизни. К таким вопросам относятся достоинство, свобода и права человека. Позиция Римско-Католической Церкви изменилась от полного непринятия идеи личных прав и свобод человека (свободы вероисповедания) к их признанию и поддержке. В статье рассмотрена и проанализирована причина и предпосылки таких изменений, рассмотрен богословский, исторический и идейный контекст данного вопроса. Актуальность настоящей работы обусловлена вызовами, стоящими перед христианскими Церквями в XXI в., среди которых христианофобия в странах Ближнего Востока и Северной Африки и деформация развития прав человека в гражданско-политическом пространстве, при которой искажаются традиционные представления о человеке и о семье. Особое внимание в данном исследовании уделяется анализу официальных церковных документов — папских энциклик. В рамках данной работы был выполнен перевод с латинского языка выступления кардинала Эрнесто Руффини на Втором Ватиканском Соборе, в котором он анализирует проект декларации о религиозной свободе «*Dignitatis humanae*». В основе методологии статьи лежат описательно-аналитический, сравнительно-сопоставительный и исторический методы исследования.

*Ключевые слова:* Римско-Католическая Церковь, достоинство, свобода, права человека, социальное неравенство, социальная доктрина, магистерий, Эрнесто Руффини, энциклика, принцип субсидиарности, Великая французская революция, II Ватиканский Собор.

*Об авторе:* **Светлана Александровна Лавренова**

Аспирант Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия.

E-mail: svetosha222@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9785-4552>

*Для цитирования:* Лавренова С. А. Многовековая позиция Римской Церкви в вопросе прав человека и попытка защиты этой позиции кардиналом Руффини на Втором Ватиканском Соборе // Христианское чтение. 2022. № 3. С. 125–138.

# KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal  
Saint Petersburg Theological Academy  
Russian Orthodox Church

No. 3

2022

---

*Svetlana A. Lavrenova*

## The Centuries-Old Position of the Roman Church on the Issue of Human Rights and the Attempt to Defend This Position by Cardinal Ruffini at the Second Vatican Council



UDK 272-9:341.231.14

DOI 10.47132/1814-5574\_2022\_3\_125

EDN HMMBDA

*Abstract:* The article provides a historical overview of the formation and development of legal social doctrine in the Roman Catholic Church. The social teaching of the Church answers a number of important questions of public life. These issues include dignity, freedom and human rights. The position of the Roman Catholic Church has changed from a complete rejection of the idea of individual human rights and freedoms (freedom of religion) to their recognition and support. The article examines and analyzes the reason and prerequisites for such changes, considers the theological, historical and ideological context of this issue. The relevance of this work is due to the challenges facing Christian churches in the 21<sup>st</sup> century, including Christianophobia in the countries of the Middle East and North Africa and the deformation of the development of human rights in the civil-political space, in which the traditional ideas about the person and the family are distorted. Particular attention in this study is paid to the analysis of official church documents, the papal encyclicals. As part of this work, Cardinal Ernesto Ruffini's speech at the Second Vatican Council was translated from Latin, in which he analyzes the draft declaration on religious freedom "Dignitatis humanae". The methodology of the article is based on descriptive-analytical, comparative-comparative and historical research methods.

*Keywords:* Roman Catholic Church, dignity, freedom, human rights, social inequality, social doctrine, magisterium, Ernesto Ruffini, encyclical, principle of subsidiarity, Great French Revolution, Second Vatican Council.

*About the author:* **Svetlana Aleksandrovna Lavrenova**

Postgraduate student at Sts Cyril and Methodius School of Post-Graduate and Doctoral Studies.

E-mail: svetosha222@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9785-4552>

*For citation:* Lavrenova S. A. The Centuries-Old Position of the Roman Church on the Issue of Human Rights and the Attempt to Defend This Position by Cardinal Ruffini at the Second Vatican Council. *Khristsianskoye Chteniye*, 2022, no. 3, pp. 125–138.

Римско-Католическая Церковь (далее — РКЦ) является крупнейшей христианской конфессией с богатым наследием. Христианство существует более двух тысяч лет. На протяжении этого времени произошло разделение единой христианской Церкви на многие конфессии, среди которых главными являются Восточная православная и Западная католическая Церкви. Католицизм оказал большое влияние на формирование науки, общественной, экономической и политической жизни на Западе. В частности, в католицизме на протяжении веков сформировалась развитая социальная концепция, социальное учение Церкви, которое отвечает на ряд важных вопросов общественной жизни. К таким вопросам относятся достоинство, свобода и права человека. Отношение Католической Церкви к вопросу прав и свобод человека на протяжении веков претерпело значительные изменения. Это же можно сказать и об отношении Церкви к религиозной свободе (свободе вероисповедания, веротерпимости) и свободе совести. Современное мирное сосуществование международной концепции прав человека и социальной доктрины Римско-Католической Церкви — это многолетний труд католических богословов. Позиция католического магистериума изменилась от полного непринятия идеи личных прав и свобод человека (свободы вероисповедания) к их признанию и поддержке. Далее рассмотрим, что явилось причиной таких изменений, каковы их предпосылки. Для этого обратимся к богословскому, историческому и идейному контексту.

В книге Бытия Господь говорит: «Сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему» (Быт 1:26). На данном фрагменте зиждется учение Церкви о достоинстве человеческой личности. Вочеловечение, воплощение Господа Иисуса Христа, принятие Им человеческой природы также говорит о великом достоинстве последней. Христос говорил о свободе следующее: «И познаете истину, и истина сделает вас свободными» (Ин 8:32). В Евангелии от Матфея написано: «Тогда говорит им: итак, отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу» (Мф 22:21), — данный фрагмент библейского текста показывает четкое разграничение между государственной властью и верой. Вера и мировоззрение — это личное дело каждого. Эта область не должна быть регламентирована государством. Апостолы также рассуждали о достоинстве и свободе. В Послании апостола Павла к Галатам сказано: «К свободе призваны вы, братия, только бы свобода ваша не была поводом к угождению плоти, но любовью служите друг другу» (Гал 5:13). Таким образом, обратившись к библейскому тексту, можно убедиться, что понятия свободы и достоинства тесно связаны с нравственностью, познанием истины, добротой и любовью. В Священном Писании свобода рассматривается в ее духовном измерении и проявлении (Катехизис, 2018, 166–167).

Если обратиться к наследию святых отцов, можно увидеть, что мнения по вопросу свободы и прав личности, а также свободы вероисповедания разделились. Так, святые апологеты II–III вв. выступали за свободу личности. Свв. Ириней Лионский и Феофил Антиохийский поддерживали и развивали идею достоинства и свободы человека. В своем труде «К Скапуле» Тертуллиан писал, что «естественное и гражданское право требует, чтобы каждый поклонялся тому, чему хочет» [Католическая энциклопедия, 2011, 575]. Св. Ириней Лионский утверждал: «Бог сотворил его (человека) свободным, имеющим свою власть... добровольно исполнять волю Божию, а не по принуждению от Бога: ибо у Бога нет насилия» (Ириней Лионский, 1996, 403). Документ Римской империи, изданный святым императором Константином Великим — Миланский эдикт (313), провозглашал свободу вероисповедания. Это событие прекратило эпоху гонений на христиан в Римской империи.

Однако позднее (III–V вв.) появились мнения и идеи, отвергающие любое инакомыслие в отношении христианства. Такие идеи высказывались Амвросием Медиоланским и блж. Августином. Августиновский принцип «Заставь войти [в Церковь]» был сформулирован из-за активно развивающейся в то время ереси донатизма в Северной Африке. Данный принцип предполагал применение силы для обращения еретиков в христианскую веру [Католическая энциклопедия, 2011, 576]. В XIII в. ключевой мыслитель средневековой схоластики — Фома Аквинский, напротив, выступал в защиту

свободы людей, даже если речь идет о еретиках и язычниках. В своем труде «Сумма теологии» он писал: «Действовать против совести в любом случае плохо, даже если совесть ошибается» [Католическая энциклопедия, 2011, 576].

В то же время XI–XIV вв. являются непростой эпохой для средневековой Западной Европы. Это период, в который преследование и уничтожение еретиков, т.е. некатоликов, приняло массовый характер [Рашкова, 2007, 100–102]. При римских папах Григории VII и его преемнике Иннокентии III окончательно сформировался институт инквизиции для инакомыслящих [Ковальский, 1991, 47–55]. В период Средневековья позиция Католической Церкви в отношении прав и свобод человека, свободы вероисповедания заключалась в подавлении любого действия, противоречащего учению католицизма. В данную эпоху Западная Церковь признавала католицизм единственной истиной. Те, кто эту истину не принимал, подвергались гонениям и репрессиям. Казни еретиков продолжались до XVIII в., однако в эпоху Просвещения позиция католицизма по вопросу прав и свобод человека начинает меняться [Рашкова, 2007, 85–100].

Большое влияние на социальное учение Католической Церкви оказала Великая французская революция (1789–1799). Важно остановиться на ключевых событиях и документах, касающихся Римско-Католической Церкви на территории Франции в период Великой французской революции. В XVIII в. Франция была одной из богатейших европейских стран с развитой экономикой. Однако далеко не все население страны проживало в комфортных условиях. Духовенство и дворянство — высшие сословия — имели большое количество земель, богатства и привилегий. В это же время люди рабочего класса часто имели нужду в одежде и пропитании, многие умирали от голода. Недовольство рабочих по поводу социальных противоречий и классового неравенства только возрастало [Рашкова, 2007, 143–149].

В 1787 г. в стране начался торгово-промышленный кризис, а через пять лет, в 1792 г., ослабленная от экономического кризиса Франция объявила войну Австрии, что еще более ухудшило положение государства (см., напр.: [Чудинов]). В 1789 г. третье сословие (крестьяне, ремесленники, купцы, рабочие) сформировало новый орган государственной власти — Национальное собрание, которое в дальнейшем будет выражать волю простого народа. Возглавляла данное собрание просвещенная элита, то есть группа людей, приверженная идеалам и идеям эпохи Просвещения. Как известно, одним из таких идеалов было обмирщение государства, светскость, секуляризация, сокращение влияния религии на общество. 9 июля 1789 г. Национальное собрание было преобразовано в Законодательное собрание. С данного периода Католическая Церковь стала главной мишенью нового органа власти, и началась волна репрессий против духовенства.

Ниже по материалам статьи Михаила Матюгина «Дехристианизация: опыт первой Французской Республики. Часть 1» [Матюгин] нами составлена таблица, из которой видно, как постепенно французские революционеры разрушали Католическую Церковь:

**Таблица 1. Секуляризация во Франции  
в период Великой французской революции (1789–1799)**

Дата	Декреты Законодательного собрания
Август 1789 г.	Отмена феодальных налогов, в частности, церковной десятины
2 ноября 1789 г.	Конфискация церковного имущества
13 февраля 1790 г.	Запрет монашества
12 июня 1790 г.	Принятие документа «Гражданская конституция духовенства» — подчинение Католической Церкви государственной власти во Франции; результат — прекращение отношений с Римским Престолом
Февраль 1791 г.	Запрет проповедовать в храмах



Осень 1791 г.	Создана новая церковь — «Галльская Конституционная церковь патриотов»
Осень 1791 г.	Раскол Католической Церкви во Франции на «Государственную Церковь» и «Церковь неприсягнувших» (то духовенство, которое не приняло конституцию и новую власть)
27 мая 1792 г.	Неприсягнувших священников принудительно выселяют из Франции; репрессии, ссылки в колонии и тюрьмы
	Спустя некоторое время духовенство, которое приняло новый режим, также будет гонимо и преследуемо
Массовая эмиграция французского духовенства	
Август 1792 г.	Закрытие католических монастырей
Сентябрь 1792 г.	Запрет на ношение священниками богослужебных одежд; всем жителям Франции запрещается носить кресты
15 июля 1801 г.	Конкордат (соглашение) между пришедшим к власти во Франции Наполеоном Бонапартом и Папой Римским Пием VII — начало возрождения Католической Церкви на территории Франции

В период революции Римским папой был Пий VI. Позиция римского престола в отношении революции и преобразований во Франции была негативной [Ковальский, 1991, 90]. Среди 27 энциклик, изданных Пием VI, 11 документов касались французской революции. Две энциклики — «*Quod aliquantum*» (1791) и «*Charitas*» (1791) осуждали декрет Законодательного собрания Франции «Гражданская конституция духовенства» (1790) [Сардарян, 2016б, 674–679].

Лозунг, под которым проходила французская революция — «Свобода, равенство и братство», очень близок христианскому учению. Тем не менее идейное противостояние эпохи Просвещения и Католической Церкви выразилось в том, что либеральная мысль корень естественных прав человека видела в самом человеке, как уникальном существе, который главенствует в этом мире. В христианском же понимании источник прав и свобод человека проистекает из Божественной воли Творца и Его милости. Именно Бог поставил человека главой данного мира, дал ему все блага жизни. Идеи эпохи Просвещения, напротив, отвергли религиозное понимание прав и свобод человека, поставив человеческую личность в центр мироздания. Таковым было идейное противостояние религиозной и светской позиций по вопросу прав человека [Сардарян, 2016б, 677].

Из вышесказанного следует то, что результатом событий Великой французской революции помимо ослабления позиций Католической Церкви на территории Франции стало еще и внутреннее, идейное преобразование в католичестве, изменение отношения РКЦ по вопросу прав и свобод человека, веротерпимости, появление в социальной доктрине РКЦ новых идей, связанных с защитой прав человека [Burleigh, 2005, 168–170]. Столкнувшись лицом к лицу с ужасами, притеснениями, массовым террором, католическое духовенство испытало всю катастрофу гонений. Соответственно, возросла потребность в защите естественных прав человека вне зависимости от его конфессиональной принадлежности. Важно отметить, что окончательное признание прав и свобод человека, свободы совести и вероисповедания еще не произошло, это будет гораздо позже, на II Ватиканском Соборе (1962–1965). Однако разворот к демократии как форме правления (ранее РКЦ признавала лучшей формой правления монархию) и к признанию прав человека произошел во многом из-за событий французской революции.

После французской революции некоторые римские понтифики по инерции продолжали придерживаться консервативных взглядов в вопросе о свободе совести и правах человека. Так, папа Григорий XVI в энциклике «*Mirari vos*» (1832 г.) осуждал религиозное безразличие (индифферентизм) и либерализм. Папа считал абсурдной ситуацию, в которой каждому человеку будет предоставлена свобода совести [Пономарев, 2006, 656–660]. Это объясняется тем, что Католическая Церковь выступала

за сохранение многовековой христианской традиции, видела опасность в модернизации и секуляризации [Ковальский, 1991, 92].

Позднее папа Римский Пий IX издал список положений, которые осуждались Римско-Католической Церковью и считались главными заблуждениями, — «Syllabus egorum» (1864). В данном документе насчитывается 80 заблуждений, среди которых либерализм, рационализм, отделение Церкви от государства, свобода совести, свобода печати, свобода мысли и свобода вероисповедания [Гергей, 1996, 307–316]. В «Силлабусе» католичество рассматривается как единственная истинная религия [Ковальский, 1991, 92–93].

Следующей важной вехой в истории РКЦ является I Ватиканский Собор (1869–1870). Хотя на I Ватиканском Соборе и не было принято решений, непосредственно касающихся прав и свобод человека, важно рассмотреть исторический контекст, вследствие которого был созван данный Собор [Turkson]. Конец XVIII — начало XIX вв. в Западной Европе ознаменованы процессами секуляризации церковных земель, наполеоновскими преобразованиями, рядом научно-технических открытий, модернизацией общества, созданием либерально-демократической политической системы в ряде западных стран [Токарева, 2004, 283–286]. Кроме того, в данный период шла активная борьба светских властей против Католической Церкви, церковное влияние и авторитет ослабли. Поэтому целью проведения I Ватиканского Собора явилась стабилизация позиций Римско-Католической Церкви в новых политических условиях [Рашкова, 2007, 160–161]. Главным положением, принятым на Соборе, является догмат о папской непогрешимости (1870). Отныне все то, что Римский папа провозглашает официально (*ex cathedra*) по вопросам веры и нравов, считается истинным. В дальнейшем это сыграет важную роль в модернизации учения Католической Церкви о свободе вероисповедания и других правах человека [Токарева, 2004, 286].

Важной фигурой в формировании социального учения РКЦ является папа Римский Лев XIII, человек широкого кругозора, успешный в политических и дипломатических делах [Гергей, 1996, 324–337]. Льва XIII называют самым выдающимся понтификом XIX в. В сложной ситуации и нарастающем напряжении в сферах церковно-государственных и церковно-общественных отношений папа смог найти компромиссы и выйти на мирный диалог со светскими государствами [Ковальский, 1991, 93–94]. Прежде чем стать главой Католической Церкви, кардинал Джоакино Печчи долгое время был епископом Перуджи. Кроме того, епископ Джоакино много путешествовал, посетил Бельгию, Англию, Францию. Он видел, что католичество находится вдали от современной западной цивилизации, что пришла пора внести изменения во внешнеполитическую деятельность РКЦ, стать ближе к пастве, дать четкую позицию по ряду важных вопросов современности [Гергей, 1996, 326].

Далее в статье будет рассмотрено пять ключевых энциклик Льва XIII, касающихся взаимоотношений Католической Церкви с государством и обществом; вопроса о буржуазии и рабочем классе; позиции РКЦ по социальной проблематике, вопросу о защите личных прав и свобод человека. Первой энцикликой Льва XIII был документ «*Inscrutabili Dei consilio*» (1878). В данной работе содержатся основные идеи, направления и планы, которые Лев XIII собирался реализовать, находясь на римской кафедре. Эту энциклику можно назвать программой понтификата Льва XIII. Среди основных задач, стоящих перед папой, выделяются:

- 1) осовременение Церкви;
- 2) поиск компромисса и баланса между Церковью, обществом и государством;
- 3) возвращение церковного авторитета;
- 4) поворот Церкви в сторону мира;
- 5) формирование официальной церковной позиции относительно классового неравенства и борьбы, эксплуатации людей, политического режима, предоставления людям личных прав и т. п.;
- 6) выход католичества из изоляции [Гергей, 1996, 327–328].

Важное место в корпусе папских посланий занимает энциклика «*Immortale Dei*» (1885) [Рашкова, 2007, 163–165]. Известно, что идеалом правления, с точки зрения Католической Церкви, всегда считалась монархия. В данном же документе Лев XIII предложил альтернативное мнение. Папа утверждал, что Церковь признает не какую-либо конкретную форму правления, но любую власть, которая с уважением относится к Римско-Католической Церкви, при которой Церковь может действовать свободно, в соответствии с евангельским идеалом и христианской этикой. Кроме того, в энциклике подчеркивается Божественное происхождение всякой власти и содержится призыв не забывать Бога как главный закон и образец для управления государством [Сардарян, 2016а, 39–45]. Данная позиция была занята Львом XIII неслучайно. Огромное влияние на папу оказала Французская Республика. После Великой французской революции католицизм во Франции находился в упадке. Республиканцы ввели много антиклерикальных законов, права священнослужителей сильно ущемлялись [Гергей, 1996, 331–332]. Чтобы примириться с Французской Республикой, помочь притесняемому духовенству Франции, папе пришлось согласиться с любой формой правления – в том случае, если при ней будут соблюдаться права Церкви. Важно отметить, что, сделав шаг в сторону принятия республиканской формы правления и либеральной демократии, сам понтифик оставался приверженцем монархии [Сардарян, 2016а, 40].

В 1888 г. появилась энциклика «*Libertas praestantissimum*». Этот документ занимает важное место в данном исследовании, так как он полностью посвящен теме свободы человека. В энциклике подробно разбирается понятие «человеческая свобода», исследуется происхождение этого термина. Папа Лев XIII сделал вывод, что корень свободы человека заключается в Божественной воле. Человек должен максимально сохранять себя от всякого зла, иначе личная свобода, данная человеку Богом, станет губительной для самого человека и окружающих его людей [Голубев, 2015, 44–72]. Свобода, употребленная во зло, – губительна, людям следует исполнять Божественный закон, однако это несколько не умаляет личной свободы человека. Наоборот, исполняя волю Божию, направляя свою свободу на благо, человек спасает себя и совершенствуется в добродетели [Голубев, 2015, 55]. Если каждый будет делать то, что он хочет, мир превратится в хаос и беспорядок. Далее в документе содержится критика либерализма, личных прав и свобод человека в тех их проявлениях, которые можно назвать вседозволенностью [Сардарян, 2016а, 39–45]. Несмотря на резкие высказывания в отношении либерализма, положительные направления данной политической системы признавались Львом XIII [Гергей, 1996, 331]. Кроме того, в энциклике «*Libertas praestantissimum*» прослеживается глубокая взаимосвязь между свободой и достоинством человека. Если человек по своей свободной воле совершает зло, это умаляет его достоинство. И, напротив, совершая добрые поступки, человек становится достойным [Голубев, 2015, 58].

Следующая энциклика Льва XIII – «*Rerum novarum*» (1891) – считается одним из самых важных документов Католической Церкви XIX в. В ней затрагиваются проблемы классового неравенства, классовой борьбы, осуждается социализм, отстаивается право человека на частную собственность. Энциклика защищает права рабочих, пытается разрешить главную проблему того времени – социальное неравенство [Гергей, 1996, 335–337]. Концепция классовой борьбы совершенно не соответствует христианской идее братской любви. Борьба как таковая является символом дисгармонии и зла [Сардарян, 2016а, 41]. Другим существенным минусом социализма, по мнению папы Льва XIII, считается идея отмены частной собственности. Если забрать имущество у рабочего класса, находящегося в кризисе и бедности, то ситуация еще более усугубится, а разногласия между буржуазией и рабочими усилятся. Поэтому папа Лев XIII выступал в защиту прав человека на частную собственность. Так как если государственные власти упразднят право людей на владение имуществом, у рабочего человека не останется никакого шанса на улучшение условий своей собственной жизни [Сардарян, 2016а, 41–42]. Последняя энциклика

Льва XIII, которую мы рассмотрим в данной работе, — «Graves de communi re» (1901). В документе содержится критика социализма и одобрение идеи христианской демократии [Гергей, 1996, 336].

Итак, рассмотрев корпус энциклик понтификата Льва XIII, сделаем вывод о том, что Лев XIII примирил католичество и буржуазное общество, развил успешную дипломатическую деятельность Ватикана. Широкое распространение получило миссионерство. Произошло приобщение Римско-Католической Церкви к современной эпохе. Также начиная с правления Льва XIII происходит признание некоторых личных прав и свобод человека, права на частную собственность, признание либерализма — как политической системы. Папа Римский Лев XIII оказал большое влияние на жизнь Католической Церкви. Он смог сгладить церковно-политические и церковно-социальные конфликты, найти компромиссы и организовать диалог с обществом, сформировавшимся в ходе эпохи Просвещения (Компендиум, 2006, 69–71).

Следующим римским понтификом, деятельность которого будет рассмотрена в данной работе, является Бенедикт XV. Во время его пребывания на римской кафедре произошла Первая мировая война (1914–1918), в результате которой изменилась политическая карта мира, произошло падение ряда империй (Австро-Венгерской, Российской, Османской), также преобразования коснулись сферы международного права [Рашкова, 2007, 169–171]. Папа Бенедикт XV в своих взглядах и убеждениях во многом следовал за своим предшественником папой Римским Львом XIII, и его деятельность была направлена на укрепление позиций Церкви в новой политической ситуации [Калиниченко, Поташинская, 2002, 605–606]. В энциклике «Ad beatissimi Apostolorum principis» (1914) Бенедикт XV осуждал военные действия, призывал враждебные стороны к миру, выступил с просьбой не нарушать естественные права, данные каждому человеку, в частности право на жизнь [Pollard, 1990, 210–214].

В послевоенный период в Европе протекали процессы индустриализации и модернизации, были сильны идеи национализма, во многих странах устанавливались тоталитарные режимы, социальные противоречия не исчезли, а наоборот, обострились с большей силой (Компендиум, 2006, 71). Папа Бенедикт XV предпринял множество попыток содействовать европейскому восстановлению после Первой мировой войны. Он организовал гуманитарную помощь пострадавшим в военные годы, вдовам и сиротам, пленным и раненым, заключенным и тяжелобольным людям [Ковальский, 1991, 95–96]. Римский понтифик выступал в защиту притесняемых народов и наций, например народов на Балканах, неоднократно отправлял материальную помощь пострадавшим христианам Сирии, осуждал геноцид армян, налаживал дипломатические отношения Ватикана со многими странами — Францией, Англией, Бразилией, Японией, Китаем, Югославией и другими. Процветала миссионерская деятельность, реставрировались католические храмы и базилики, произошел культурный подъем. Таким образом, папа Бенедикт XV выступал в защиту естественных прав человека, продолжая политику разворота Католической Церкви к миру, включения ее в новые политические, социальные и экономические условия [Калиниченко, Поташинская, 2002, 606].

После Первой мировой войны европейские государства находились в состоянии тяжелейшего экономического кризиса. В 1922 г. на папский престол был избран Пий XI. Из корпуса энциклик папы Пия XI исследователи особо выделяют четыре документа, носящие социальный характер [Рашкова, 2007, 171–174]. Энциклика «Quadragesimo anno» (1931) символично была опубликована в сорокалетнюю годовщину издания «Rerum novarum» Льва XIII (1891) — документа, который считается отправной точкой в развитии католического социального учения [Сардарян, 2016, 697–703]. В энциклике «Quadragesimo anno» Пий XI особо подчеркнул тему сотрудничества в отношениях между капиталистами и рабочим классом. Социальные противоречия могут быть преодолимы лишь в том случае, если между противоборствующими силами установится мирный диалог — сотрудничество. Кроме того, в данной энциклике особое внимание уделено проблеме оплаты труда.

Пий XI отстаивал позицию, согласно которой заработной платы должно хватать на то, чтобы рабочий мог полностью обеспечить свою семью всем необходимым для нормального существования (Компендиум, 2006, 71–72). Также в документе «*Quadragesimo anno*» защищается право владения частной собственностью. Либерализм, напротив, отвергается Пием XI [Ковальский, 1991, 96–97].

Далее в энциклике вводится принцип субсидиарности, которому должно следовать государство. Основная идея принципа субсидиарности – решение политических, социальных и экономических проблем на локальном, местном уровне, без вмешательства высшей государственной власти. Если же местные органы управления не способны справиться с возникшей проблемой, тогда высшие власти могут оказать помощь и поддержку (Компендиум, 2006, 72). Позднее принцип субсидиарности станет одним из ключевых положений социальной доктрины Католической Церкви. Среди задач, стоящих перед субсидиарностью, особо выделяется защита прав и свобод человека [Сардарян, 2015, 1722–1728].

Изучив энциклики «*Non abbiamo bisogno*» (1931) и «*Mit brennender Sorge*» (1937), мы можем сделать вывод о том, что папа Пий XI осуждал тоталитарные режимы правления, в частности фашизм. Также Пий XI был противником антисемитизма (Компендиум, 2006, 72–73). Критика коммунизма содержится в документе папы Пия XI «*Divini Redemptoris*» (1937) [Ковальский, 1991, 97]. В корпусе социальных энциклик Пия XI особо подчеркивается обязательность следования христианским заповедям, нравственному закону, закону любви к ближнему в отношениях между отдельными людьми, обществом и государством, в международных отношениях [Рашкова, 2007, 173]. Подводя итоги, скажем, что папа Римский Пий XI в социальных энцикликах сформулировал позицию Католической Церкви по важнейшим вопросам современности (социальное неравенство, оплата труда рабочих, сотрудничество, отношение к политическим режимам и т. п.) [Onorato, 1989].

Однако четкое принятие и признание прав человека произошло при преемнике Пия XI – Пие XII. Во время понтификата папы Римского Пия XII произошла Вторая мировая война (1939–1945). Во многом принятию прав и свобод человека способствовала историческая обстановка в мире, множество революций, непрекращающиеся военные действия (Компендиум, 2006, 73–74). Среди посланий Пия XII нет энциклик, посвященных социальной проблематике. Но существует целый ряд рождественских радиообращений Пия XII, в которых папа высказывался по самым острым и актуальным вопросам своего времени. Пий XII максимально использовал новые технологии и средства массовой коммуникации для обращения к пастве. Так, рождественские радиопослания понтифика стали многолетней традицией и способом передачи официальной позиции Ватикана по ряду вопросов для большой аудитории [Гергей, 1996, 373–392]. Рассматривая понтификат Пия XII, вначале следует остановиться на политических предпочтениях Римского папы. В своих энцикликах и радиовыступлениях Пий XII неоднократно выступал против таких политических течений, как фашизм, марксизм, коммунизм. Политическая позиция понтифика имела консервативную направленность. Идеальная форма государства для Пия XII – «это монархия» [Ковальский, 1991, 97–98]. Размышляя о государстве, Пий XII пришел к выводу о том, что основная цель государства – достижение общественного блага, соблюдение интересов общества. Роль Римско-Католической Церкви при таком государстве – быть нравственным ориентиром, направлять государство, руководствуясь учением Иисуса Христа (Компендиум, 2006, 74). Пий XII сохранил нейтралитет во время Второй мировой войны, не поддерживав ни одну из воюющих сторон [Рашкова, 2007, 174–178].

Далее в работе будут рассмотрены ключевые радиовыступления Пия XII, касающиеся социальных и политических вопросов. При исследовании рождественских радиопосланий понтифика за основу была взята книга венгерского исследователя Ене Гергея «История папства». Для удобства данные помещены в таблицу [Гергей, 1996, 381–391].

Таблица 2. Рождественские радиовыступления папы Римского Пия XII

Год выступления	Содержание выступления
1940 г.	О признании Церковью любой формы власти, если она не противоречит Божественному, нравственному закону, который обязателен для исполнения всеми народами и нациями
1942 г.	Призыв Пия XII к восстановлению буржуазной (христианской) демократии, при которой людям будут предоставлены определенные права и свободы (свобода слова, свобода печати и т. п.); Папа осудил преследования по расовому признаку (геноцид евреев)
1944 г.	Католическая Церковь содержит в себе подлинное социальное учение; Учение о частной собственности (нельзя забирать у людей их личное имущество); Идеальная основа для общества и государства — нравственный закон, полнота которого содержится в христианстве; Общество должно строиться на справедливости; О возможности взаимопомощи между католиками и нехристианами в общей антифашистской деятельности; Разворот к демократии и осуждение тоталитарных форм правления
1947 г.	Выступление против коммунизма, защита частной собственности
1949 г.	Выступление против социализма
С 1950 г. — замкнутость Пия XII, консерватизм. В энциклике « <i>Humani generis</i> » (1950) Пий XII осудил новые научные исследования и философские труды, назвал их проявлением модернизма.	

Рассмотрев деятельность папы Римского Пия XII, можно сказать, что данный понтифик занимался политическими вопросами более подробно, нежели внутренним преобразованием Католической Церкви. Вместе с тем папа сделал шаг к принятию демократии, отстаивал концепцию естественного права, которым обладает каждый человек, говорил о признании прав и свобод человека, особенно о неотъемлемом праве людей на владение частной собственностью (Компендиум, 2006, 73–74). Таким образом, Пий XII является важной исторической фигурой, принявшей активное участие в развитии социальной доктрины Церкви. Однако в последние годы понтификата Пия XII его политика привела Церковь к изоляции, так как папа пошел по пути консерватизма, осудив многие течения современного мира. Обновление Католической Церкви произошло при его преемнике Иоанне XXIII, созвавшем II Ватиканский Собор [Гергей, 1996, 390–392].

Энциклики папы Римского Иоанна XXIII — «*Mater et magistra*» (1961) и «*Pacem in terris*» (1963) — оказали серьезное влияние на формирование социальных документов II Ватиканского Собора, таких как декларация о религиозной свободе «*Dignitatis humanae*» (1965) и пастырская конституция о Церкви в современном мире «*Gaudium et spes*» (1965). Данные энциклики пронизаны идеей всемирного общего блага, построенного на христианской морали, и гуманного отношения между государствами (Компендиум, 2006, 75).

Декларация о религиозной свободе «*Dignitatis humanae*» II Ватиканского Собора — документ, в котором содержится полнота учения Римско-Католической Церкви по вопросу достоинства, прав и свобод человека. Декларация провозглашает достоинство, свободу и неотъемлемые права человека, а также обязанность людей следовать христианскому нравственному закону и заповеди о любви к ближнему. Данный документ вызвал продолжительные дискуссии между консервативными членами II Ватиканского Собора и его прогрессивными участниками. В конечном итоге декларация была принята большинством голосов на четвертой сессии II Ватиканского Собора (7 декабря 1965 г.).

Кардинал Эрнесто Руффини, архиепископ Палермо, был участником II Ватиканского Собора и входил в его президиум. Будучи противником реформ, кардинал

Руффини поддерживал деятельность консервативной исследовательской группы соборных «интегрисов», возглавляемой архиеп. Марселем Лефевром. Нами был выполнен перевод с латинского языка выступления кардинала Эрнесто Руффини, в котором он анализирует проект декларации о религиозной свободе «*Dignitatis humanae*» с точки зрения многовековой консервативной позиции католичества по вопросу прав и свобод человека. Обратимся к тексту выступления:

«Досточтимые отцы!

Многое из того, о чем говорится в проекте [декларации], с точки зрения технико-юридической превосходно, например о достоинстве человеческой личности как сотворенной по образу и подобию Божию и искупленной драгоценной кровью Христа, о праве и обязанности человека следовать своей совести, о свободе акта веры и, как следствие, об избегании какого-либо принуждения в делах религии. Однако, учитывая колоссальную важность вопроса, для избежания трудностей и воспрепятствования — насколько это возможно — разногласиям, подобает непременно, по моему скромному мнению, чтобы с самого начала отчетливо физическая или психологическая свобода различалась от свободы моральной, которая относится лишь к истине; ибо Иисус, единственный наш Учитель, ясно это провозгласил, говоря: „Истина освободит вас“. Отсюда следует, что нельзя отделять также и религиозную свободу от истины. Поскольку же истина во всем порядке вещей одна и неделима, истинная религия может быть только одна, и к ней одной как таковой относится право свободы, а именно святое и неотъемлемое право, присущее истине. Иначе мы впадаем в ту свободу, которую святой Августин называл „свободой погибели“, и Пий IX, после того как назвал оную свободу в высшей степени губительной для Католической Церкви и спасения душ, не усомнился ее же вместе с предшественником своим Григорием XVI назвать „бредом“.

Если же перейти к жизни, которую ведут люди здесь на земле, подверженные бесчисленным искушениям, часто отягощенные грехами и пребывающие во мраке неустраняемых заблуждений, необходимо, чтобы правители стран ради общественного порядка или общего блага позволяли свободное отправление различных религиозных культов, проявляя терпимость и благоволение к тем, кто твердо придерживается мнения, что пребывает в истинной религии; ибо „Бог желает, чтобы все люди спаслись“ и всех призывает к святости, однако многие виды зла, которым мог бы воспрепятствовать, по Своему премудрому милосердию имеет обыкновение терпеть.

Различие, о котором я выше сказал, упускать ни в коем случае не подобает, чтобы не получилось, что Вселенский Собор, высшая власть в Церкви, в глазах всех людей, а потому также и католиков, не показался требующим от государства в том, что касается религии, чего-то большего, нежели соблюдения статей 18, 19 и 20 Всеобщей декларации прав человека, одобренной ООН в декабре 1948 года. Эти статьи провозглашают, почти в тех же формулировках, что и наша декларация, свободу совести и религии для отдельных людей, а также право всех как частным образом, так и публично исповедовать свою религию и объединяться в религиозные сообщества. Эти великие усилия ООН для сохранения гражданского согласия между людьми различных религий достойны большой похвалы; однако они отдают агностицизмом и индифферентизмом.

Далее в проекте декларации, в начале стр. 9, гражданская власть освобождается от каких-либо религиозных обязанностей, поскольку все ее взаимодействие с религиозными общинами ограничивается мирскими делами; это представляет мне по меньшей мере двусмысленным. „Компетенция гражданской власти, согласно самой цели её установления, — как мы читаем на стр. 8, начиная с 30-й строки, — ограничивается земным и временным порядком вещей“, и это справедливо; также справедливо, что гражданская власть превышает свои полномочия, „если вмешивается в то, что касается отношений человека с Богом“. Разумеется, то, что относится к религии, подчинено сакральной власти, а именно — согласно католическому учению — Церкви; но, при сохранении церковного права, как я в высшей степени убежден, перед гражданской властью остается как таковая обязанность воздавать

служению Богу и, поскольку этого требуют обстоятельства, защищать и поощрять религию. Ибо разве не всякая власть от Бога? А если так, то как можно принять принцип, гласящий, что светская власть никаким образом не связана с Богом? Папа Лев XIII, конечно же, не превысил пределов своей власти, когда в энциклике *Immortale Dei* писал: „Государства не могут, не совершая при этом преступления, вести себя так, как если бы Бога не было“. Более того, если конечная цель гражданской власти, согласно общему желанию, заключается в том, чтобы не только сохранять законный порядок, но также заботиться, насколько это возможно, о создании условий всяческого и подлинного процветания всех, то кто решится отрицать, что религия оказывает государству великую и многообразную пользу, во-первых, в том, чтобы сохранялось целомудрие, умеренность, взаимное доверие и искренность, чтобы всегда уважалась справедливость, чтобы в своей жизни граждане охотно следовали правильным законам самого государства, чтобы пестовался всеобщий мир? Итак, гражданская власть должна всегда благоприятствовать религии, как — повторяю — потому что она имеет Бога своим создателем и охранителем, так и потому, что в религии она легко находит немалую для себя пользу.

Мой дух еще большей тревогой охватывается, ибо я боюсь, как бы из-за декларации, которую мы сейчас обсуждаем, не воспоследовало, что Церковь полностью отделится от гражданской власти, т.е. то, что открыто осудил Пий IX в „Силлабусе“ и Пий XII в целом ряде документов. И кто отважится утверждать, что Верховные Первосвященники до сегодняшнего дня заблуждались?» (*Acta Synodalia*, 1976, 204–205).

Выступление кардинала Руффини состоит из трех частей, которые условно можно обозначить следующим образом: 1 — об истинной свободе и истинной религии; 2 — о необходимости поддержки религии гражданской властью; 3 — вывод, в котором высказывается обеспокоенность тем, что следствием принятия Декларации о религиозной свободе «*Dignitatis humanae*» может стать полное отделение Церкви от гражданской власти.

Вышеприведенный перевод выступления кардинала Эрнесто Руффини позволяет сделать ряд выводов относительно позиции консервативно настроенных участников Собора по вопросу достоинства, прав и свобод человека:

1. необходимо различие физической и психологической, с одной стороны, и, с другой — моральной свободы: моральная свобода относится только к истине, как и религиозная свобода;
2. существует только одна истина, соответственно, истинная религия тоже единственная, и именно к ней относится неотъемлемое право свободы;
3. ради соблюдения принципа всеобщего блага допустимо позволение со стороны правителей государств людям других религий свободно совершать/участвовать в культах;
4. относиться к людям, исповедующим различные религии, следует с терпимостью и пониманием, поскольку земной мир пребывает во грехе и многих заблуждениях;
5. настороженное отношение к документу «Всеобщая декларация прав человека», принятому 10 декабря 1948 г. на третьей сессии Генеральной Ассамблеи Организации Объединенных Наций. Положения 18-й, 19-й и 20-й статей декларации приравниваются к индифферентизму в отношении истинной религии;
6. гражданская власть должна поддерживать религию по двум причинам: во-первых, потому что «нет власти не от Бога» (Рим 13:1–2), во-вторых, религия приносит большую пользу государству, призывая людей к нравственному образу жизни и следованию моральным устоям, идеалам добра, справедливости и мира;
7. возможность полного отделения Церкви от государства осуждается кардиналом Руффини, соработничество и взаимная поддержка этих институтов очень важны;
8. в своем выступлении кардинал Эрнесто Руффини ссылается на авторитетных церковных деятелей — блж. Августина, Римских пап Пия IX, Григория XVI, позиция которых в отношении правового вопроса и свободы вероисповедания была консервативна и критична.



Рассмотрев выступление кардинала Рuffини, можно прийти к выводу о том, что принятие декларации о религиозной свободе «*Dignitatis humanae*» было непростым решением для участников II Ватиканского Собора. В пятый проект декларации был помещен фрагмент, в котором Католическая Церковь признается истинной Церковью, хранительницей христианского учения. Это было сделано для примирения с консервативными участниками Собора. Однако и пятая редакция документа не была принята консерваторами (Декларация, 2004, 337). Только после признания и одобрения шестой версии декларации «*Dignitatis humanae*» папой Римским Павлом VI документ был принят. На последнем голосовании по документу «*Dignitatis humanae*» 2308 человек проголосовало за принятие документа, но 70 голосов были направлены против декларации. Следовательно, документ «*Dignitatis humanae*» носил острый дискуссионный характер [Тюшагин, 2006, 660].

Таким образом, в данной статье показано изменение позиции католицизма от полного непринятия идеи личных прав и свобод человека (свободы вероисповедания) к их признанию и поддержке. Объяснить поворот католической социальной доктрины от непринятия личных свобод и прав человека к их признанию можно исходя из изменений исторических и идеологических факторов. Секуляризация европейских государств, появление тоталитарных режимов правления, которые ущемляли права людей и Церкви, отделение Церкви от государства во многих странах Западной Европы — это исторические предпосылки изменений в социальном учении РКЦ [Фолиева, 2013, 89–100]. Кроме того, был и вероучительный фундамент, на котором строится учение о религиозной свободе, — это развитие в области христианской антропологии, появление персонализма и гуманизма, признание абсолютной ценности и достоинства человеческой личности, которая призвана обладать неотъемлемыми правами [Тюшагин, 2006, 662].

## Источники и литература

### Источники

1. Декларация (2004) — Декларация о религиозной свободе (*Dignitatis humanae*) // Документы II Ватиканского Собора. М.: Паолине, 2004. С. 336–352.
2. Ириней Лионский (1996) — *Ириней Лионский, сщмч.* Против ересей. Кн. IV. Гл. 37.1 // *Ириней Лионский, сщмч.* Творения. М., 1996. 403 с.
3. Катехизис (2018) — *Иларион (Алфеев), митр.* Катехизис: краткий путеводитель по православной вере. Изд. 4-е. М.: Познание, 2018. 280 с.
4. Компендиум (2006) — Компендиум социального учения [Католической] Церкви. М.: Паолине, 2006. 623 с.
5. Acta Synodalia (1976) — Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II. Volumen IV, periodus IV, pars I. Sessio publica VI, Congregationes generales CXXXVIII–CXXXII. Typis Poliglottis Vaticanis. 1976. P. 204–205.

### Литература

6. Гергей (1996) — *Гергей Е.* История папства / Пер. с венгер. М.: Республика, 1996. 463 с.
7. Голубев (2015) — *Голубев К.* Естественный закон в позиционировании современного католического социального учения // Христианское чтение. 2015. № 1. С. 44–72.
8. Калиниченко и др. (2002) — *Калиниченко Е. В., Поташинская Н. Н.* Бенедикт XV // Православная Энциклопедия. М., 2002. Т. 4. С. 605–606.
9. Католическая энциклопедия (2011) — Католическая энциклопедия: в 5 т. М.: Изд-во Францисканцев, 2011. Т. 4. 1000 с.

10. Ковальский (1991) — *Ковальский Я. В.* Папы и папство / Пер. с пол. М., 1991. 236 с.
11. Матюгин — *Матюгин М.* Дехристианизация: опыт первой Французской Республики. Ч. 1. URL: <http://www.pravoslavie.ru/110318.html> (дата обращения: 19.06.2022).
12. Пономарев (2006) — *Пономарев В. П.* Григорий XVI // Православная Энциклопедия. М., 2006. Т. 12. С. 656–660.
13. Рашкова (2007) — *Рашкова Р. Т.* Католицизм. СПб.: Питер, 2007. 239 с.
14. Сардарян (2015) — *Сардарян Г. Т.* Понятие и сущность принципа субсидиарности в политической мысли Европы и католическом социальном учении // Политика и Общество. 2015. № 12. С. 1722–1728.
15. Сардарян (2016а) — *Сардарян Г. Т.* Либеральный разворот католического социального учения в период понтификата Льва XIII // Право и политика. 2016. № 2. С. 39–45.
16. Сардарян (2016б) — *Сардарян Г. Т.* Политическая позиция Католической церкви в период Великой французской революции // Право и политика. 2016. № 5. С. 674–679.
17. Сардарян (2016в) — *Сардарян Г. Т.* Понятие, сущность и основные этапы развития католической социальной доктрины // Политика и Общество. 2016. № 5. С. 697–703.
18. Токарева (2004) — *Токарева Е. С.* Ватиканский I Собор // Православная Энциклопедия. М., 2004. Т. 7. С. 283–286.
19. Тюшагин (2006) — *Тюшагин В. В.* Dignitatis Humanae // Православная Энциклопедия. М., 2006. Т. 14. С. 659–662.
20. Фолиева (2013) — *Фолиева Т. А.* II Ватиканский собор и социальная доктрина Католической Церкви в оценке советских религиоведов // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. 2013. № 4 (48). С. 89–100.
21. Чудинов (2007) — *Чудинов А. В.* Французская революция: история и мифы. М., 2007. 310 с.
22. Burleigh (2005) — *Burleigh M.* Earthly Powers: The Clash of Religion and Politics in Europe, from the French Revolution to the Great War. New York: Harper Collins, 2005. 230 p.
23. Onorato (1989) — *Onorato J. A.* Saving Grace or Saving Face: The Roman Catholic Church and Human Rights // Dickinson Journal of International Law. 1989. Vol. 8, № 1. P. 81–100. URL: <https://elibrary.law.psu.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1109&context=psilr> (дата обращения: 15.06.2022).
24. Pollard (1990) — *Pollard J. F.* Benedict XV: The Pope of Peace. London: Continuum, 1990. 264 p.
25. Turkson — *Turkson, Cardinal Peter K. A.* The Catholic Church and Human Rights // The Tablet: The International Catholic News Weekly. URL: [https://www.thetablet.co.uk/UserFiles/Files/2014.03.04\\_Catholic\\_Church\\_Human\\_Rights\\_Bratislava.PDF](https://www.thetablet.co.uk/UserFiles/Files/2014.03.04_Catholic_Church_Human_Rights_Bratislava.PDF) (дата обращения: 15.06.2022).

*И. В. Забаев, Е. В. Пруцкова, К. В. Маркин*

## Церковная социальная работа глазами россиян и социальных работников Русской Православной Церкви



УДК 271.2-774-41:364-78  
DOI 10.47132/1814-5574\_2022\_3\_139  
EDN IWBBAG

*Аннотация:* В статье рассматривается отношение к церковной социальной работе в России и основные задачи этой работы с точки зрения населения страны и приходских социальных работников Русской Православной Церкви, оценивается потенциал развития и ключевые проблемы ее организации. Выводы основаны на результатах трех социологических исследований: всероссийского опроса «Ортодокс Монитор» (2011 г., 1500 респондентов), всероссийского опроса «Религия и Церковь» (2020 г., 1549 респондентов), а также онлайн-опроса социальных работников Русской Православной Церкви (2021 г., 217 респондентов). Исследования показывают, что ориентация Церкви на интенсификацию социальной работы совпадает с общим запросом населения страны на то, чтобы Церковь вела такую деятельность. С одной стороны, практически половина населения России (43%), в том числе и православные, и последователи других вероисповеданий, и нерелигиозные люди, выражают готовность на постоянной основе участвовать в церковной социальной деятельности, 27% опрошенных отметили, что могли бы привлечь к участию в ней своих знакомых. С другой стороны, в качестве основной проблемы, препятствующей развитию социальной деятельности на приходах, социальные работники выделяют трудности привлечения достаточного количества добровольцев. В связи с этим можно предположить, что основой потенциала развития церковной социальной работы является более эффективная организация доступа к участию в ней, в том числе для маловоцерковленного или нерелигиозного населения.

*Ключевые слова:* социальная работа, конфессиональная социальная деятельность, добровольчество, православный приход, Русская Православная Церковь.

*Об авторах:* **Иван Владимирович Забаев**

Кандидат социологических наук, заведующий научной лабораторией «Социология религии» богословского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.

E-mail: zabaev-iv@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9876-9093>

**Елена Викторовна Пруцкова**

Научный сотрудник научной лаборатории «Социология религии», старший преподаватель кафедры философии и религиоведения Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.

E-mail: evprutskova@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9969-0536>

**Кирилл Васильевич Маркин**

Научный сотрудник научной лаборатории «Социология религии» Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.

E-mail: markink20@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7766-7469>

*Для цитирования:* Забаев И. В., Пруцкова Е. В., Маркин К. В. Церковная социальная работа глазами россиян и социальных работников Русской Православной Церкви // Христианское чтение. 2022. № 3. С. 139–153.

*Финансирование:* Исследование выполнено в рамках проекта «Социальная работа Русской Православной Церкви: факторы развития и проблема институционализации» при поддержке гранта Президента Российской Федерации на развитие гражданского общества, проект № 20-1-037307.

# KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal  
Saint Petersburg Theological Academy  
Russian Orthodox Church

No. 3

2022

*Ivan V. Zabaev, Elena V. Prutskova, Kirill V. Markin*

## Church Social Work from the Point of View of Russians and Social Workers of the Russian Orthodox Church

UDK 271.2-774-41:364-78  
DOI 10.47132/1814-5574\_2022\_3\_139  
EDN IWBBAG



*Abstract:* The article examines the attitude towards church social work in Russia and its main tasks from the point of view of the country's population and parish social workers of the Russian Orthodox Church. The research assesses the growth potential and key problems of social work organization. The research is based on the results of three sociological surveys: two national representative surveys – “Orthodox Monitor” (2011, 1500 respondents), and “Religion and Church” (2020, 1549 respondents), and an online survey of social workers of the Russian Orthodox Church (2021, 217 respondents). The research indicates that the Church's orientation towards intensifying social work coincides with the general demand of the country's population for the Church to carry out such activities. On the one hand, almost half of the population of Russia (43%), including Orthodox Christians, adherents of other religions, and non-religious people, express their readiness to participate in Church social activities on a regular basis. 27% of respondents noted that they could also involve their acquaintances in these activities. On the other hand, social workers emphasize the difficulty of attracting a sufficient number of volunteers as the main problem hindering the development of social work in parishes. In this regard, it can be assumed that more effective organization of access to participation for the weakly religious or non-religious population is the key source of the growth potential of church social work.

*Keywords:* social work, faith-based social programs, volunteering, parish, Russian Orthodox Church.

*About the authors:* **Ivan Vladimirovich Zabaev**

Ph. D. in Sociology, Head of the “Sociology of Religion” Laboratory at the Theological Faculty at St. Tikhon's Orthodox University.

E-mail: zabaev-iv@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9876-9093>

**Elena Viktorovna Prutskova**

Research Fellow at the “Sociology of Religion” Research Laboratory, Senior Lecturer at St. Tikhon's Orthodox University.

E-mail: [evprutskova@gmail.com](mailto:evprutskova@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9969-0536>

**Kirill Vasilievich Markin**

Research Fellow at the “Sociology of Religion” Research Laboratory at St. Tikhon's Orthodox University.

E-mail: [markink20@gmail.com](mailto:markink20@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7766-7469>

*For citation:* Zabaev I.V., Prutskova E.V., Markin K.V. Church Social Work from the Point of View of Russians and Social Workers of the Russian Orthodox Church. *Khristianskoye Chteniye*, 2022, no. 3, pp. 139–153.

*Funding:* The research was carried out within the framework of the project “Social work of the Russian Orthodox Church: development factors and the problem of institutionalization” with the financial assistance of a grant of the President of the Russian Federation for the development of civil society, project No. 20-1-037307.

## Введение

Во многих странах религиозные организации традиционно были важными акторами в деле организации и предоставления социальной помощи населению, активно участвуя в развитии социальной жизни страны [Bäckström и др., 2010a; Bäckström и др., 2010b; Snaan, Boddie, 2002; Snaan, Wineburg, Boddie, 1999; Snaan и др., 2006; Furness, Gilligan, 2012; Wuthnow, 2006; Орешина и др., 2018]. В качестве примеров можно вспомнить католическую благотворительную организацию «Каритас» или протестантскую организацию «Диакония» в Германии, программы Бюро по делам религиозных организаций (Faith-Based Initiatives) в США и другие [Boddie, 2013; Snaan, Boddie, 2002; Merchel, 2008; Schroeder, 2017].

Ситуация с церковной социальной работой, помощью, осуществляемой религиозными организациями в России, сегодня остается слабоизученной<sup>1</sup>. Ряд исследователей утверждают, что масштаб социальной работы, осуществляемой Церковью, незначителен [Romanov, Kononenko, 2014]. Однако в настоящее время происходит мобилизация церковного ресурса государством именно в деле организации и осуществления социальной работы<sup>2</sup>, а также усиление акцента на социальную деятельность в церковной жизни со стороны Патриархии (в том числе введение на приходах позиции социального работника)<sup>3</sup>. В связи с этим становятся актуальными исследования социальной деятельности Русской Православной Церкви.

В дискурсе существует неартикулированная позиция, согласно которой Церковь и население страны — это два разных актора, которые могут выступать по отношению друг к другу как «клиент» и «предоставитель услуг», как предъявляющий спрос и выдающий предложение, как два контрагента и т. д.

В данной работе мы бы хотели сместить акцент. Не могут ли те же самые люди, которые предъявляют спрос на услуги и являются потребителями социальной помощи по одним направлениям, быть помощниками в деле оказания этой помощи по другим направлениям? Не окажется ли так, что потребители услуг и поставители услуг — это, по большому счету, одни и те же люди? Результаты опросов показывают, что православными считают себя 68% населения страны<sup>4</sup>. Таким образом, людей, потенциально способных оказаться на стороне предложения, должно быть очень много. Можно даже предположить, что предложение должно превышать спрос. Если так, это должно дать другой взгляд на организацию церковной социальной работы в России.

Итак, мы хотели бы поставить исследовательский вопрос: есть ли сегодня запрос у населения страны к Церкви на организацию ею социальной работы? Есть ли при этом готовность участвовать в той работе, которую Церковь готова организовывать? Наконец, что реально происходит сейчас? Задействует ли Церковь сейчас тот ресурс (если он есть), который население страны предоставляет (если предоставляет)?

## Источники данных

В статье используются данные двух всероссийских опросов населения: «Ортодокс Монитор» и «Религия и Церковь», а также онлайн-опроса социальных работников Русской Православной Церкви<sup>5</sup>.

Исследование «Ортодокс Монитор» проводилось исследовательским семинаром «Социология религии» Православного Свято-Тихоновского гуманитарного

<sup>1</sup> Стоит отметить работы: [Богатова, Долгаева, Митрофанова, 2019; Орешина, 2016; Павлюткина, 2012; Петрова, 2019; Врублевская, 2016; Забаев, Пруцкова, Орешина, 2014; Забаев, Орешина, Пруцкова, 2013].

<sup>2</sup> Например, позиция В. В. Путина: «государству следует поддержать участие представителей традиционных религий в работе наблюдательных советов при детских садах, интернатах, домах престарелых, тюрьмах и колониях» [Стенограмма, 2012].

<sup>3</sup> Позиция Патриарха, выраженная в его докладах 2010–2013 гг. [Доклад, 2013].

<sup>4</sup> По данным всероссийского опроса «Религия и Церковь» – 2020.

<sup>5</sup> Все опросы проведены при участии авторов статьи.

университета. Опрос проводился по многоступенчатой стратифицированной территориальной случайной выборке. Исследуемой совокупностью являлось городское и сельское население Российской Федерации в возрасте от 18 лет и старше. Опрос проходил на территории 44 субъектов РФ, более чем в 100 населенных пунктах. Объем выборки составил 1500 человек. Полевой этап исследования проведен Институтом фонда «Общественное мнение» в 2011 г.

Всероссийский опрос «Религия и Церковь» проводился в рамках проекта «Социальная работа Русской Православной Церкви: факторы развития и проблема институционализации» Свято-Тихоновского Богословского института при участии специалистов научной лаборатории «Социология религии» ПСТГУ. Опрос проводился по многоступенчатой стратифицированной территориальной случайной выборке. Исследуемой совокупностью являлось городское и сельское население Российской Федерации в возрасте от 18 лет и старше. Опрос проходил на территории 53 субъектов РФ, более чем в 100 населенных пунктах. Объем выборки составил 1549 человек. Полевой этап исследования проведен Институтом фонда «Общественное мнение» в декабре 2020 г.

Онлайн-опрос социальных работников Русской Православной Церкви также проводился в рамках проекта «Социальная работа Русской Православной Церкви...» Исследование было спроектировано и реализовано Свято-Тихоновским Богословским институтом при участии специалистов научной лаборатории «Социология религии» ПСТГУ в 2021 г. Исследуемой совокупностью являлись социальные работники Русской Православной Церкви. Опрос проводился в онлайн-формате по формализованной анкете. Выборка была построена на основании списка адресов электронной почты участников проектов дистанционного обучения Синодального отдела по церковной благотворительности и социальному служению. Объем выборки составил 217 респондентов. География опроса охватывает более 70 епархий Русской Православной Церкви.

## **Церковная социальная работа глазами россиян**

Многие социологи религии подчеркивали, что ключевой составляющей процесса секуляризации является функциональная дифференциация [Berger, 1990; Casanova, 1994; Wilson, 1966], когда различные сферы общества — экономика, политика, образование и т. д. — становятся автономными, выходят из-под контроля религии и начинают функционировать по собственным правилам. Таким образом, можно ожидать, что в ситуации, когда религиозные институты или организации пересекают границы других сфер, будет возникать определенная напряженность, при этом в разных сферах она может быть выражена в разной степени. Результаты двух всероссийских опросов, прошедших с разницей в 9 лет, — «Ортодокс Монитор» (2011) и «Религия и Церковь» (2020), показали, что россияне поддерживают деятельность Церкви в социальной сфере более, чем в образовательной, просветительской и политической.

В исследовании задавался вопрос: «Сейчас я буду перечислять различные направления деятельности, а Вы скажите про каждое, Вы бы хотели или не хотели, чтобы Русская Православная Церковь занималась этим? Итак, Вы бы хотели или не хотели, чтобы Русская Православная Церковь...» — с вариантами ответа «определенно хотел(-а) бы», «скорее хотел(-а) бы», «скорее не хотел(-а) бы» и «определенно не хотел(-а) бы», а также «затрудняюсь ответить».

Социальная помощь Русской Православной Церкви наименее защищенным слоям общества получает неизменно высокий уровень поддержки населения на протяжении этих девяти лет (см. таб. 1): 82% в 2011 г. и 79% в 2020 г. хотели бы или определенно хотели бы, чтобы Церковь создавала церковные дома престарелых, богадельни; 85% в 2011 г. и 87% в 2020 г. поддерживали организацию сбора пожертвований для помощи нуждающимся, а также церковное тюремное служение (82% и 81% соответственно). Еще одной областью, где деятельность Церкви востребована населением, является сфера семьи: 83% в 2011 г. и 86% в 2020 г. поддерживают создание центров помощи

семье, материнству и детству. Деятельность Церкви по созданию православных школ и детских садов пользуется несколько меньшей, но все же заметной поддержкой — 62% в 2020 г. Данные индикаторы показывают незначительное снижение с 2011 г. Такой же уровень поддержки получает деятельность Русской Православной Церкви по созданию и поддержке православных телеканалов, с чуть худшей динамикой за 9 лет — минус 8%. Меньше всего респондентов хотят, чтобы Церковь занималась политическими вопросами, — 25%. Поддержка в данной сфере снизилась на 15% с 2011 г.

*Таблица 1.* Вопрос: «Сейчас я буду перечислять различные направления деятельности, а Вы скажите про каждое, Вы бы хотели или не хотели, чтобы Русская Православная Церковь занималась этим?» Сумма ответов «определенно хотел(-а) бы» и «скорее хотел(-а) бы» (% от опрошенных).

	2011	2020
занимала и выражала определенную позицию по политическим вопросам	40	25
создавала церковные дома престарелых, богадельни	82	79
создавала православные детские сады	68	62
создавала церковные общеобразовательные школы, дающие государственное среднее образование	66	62
создавала и поддерживала православные телеканалы	71	63
создавала центры помощи семье, материнству и детству	83	86
организовывала сбор пожертвований для помощи нуждающимся	85	87
обеспечивала любому заключенному возможность общения со священником	82	81
База (человек)	1500	1549

Примечательно, что при сохранении высокого уровня поддержки православных социальных проектов населением растет доля тех, кто выражает крайне негативное отношение к этой деятельности (в основном за счет снижения доли затруднившихся ответить), т.е. происходит определенная поляризация мнений. Неудивительно, что наиболее негативную оценку получила деятельность Церкви в политической сфере. Более 40% опрошенных в 2020 г. заявили, что они определенно не хотели бы, чтобы Церковь занимала и выражала определенную позицию по политическим вопросам (см. таб. 2). За 9 лет данный показатель вырос на 20%. Уровень крайнего неодобрения деятельности, касающейся детей, а также просветительской деятельности в области масс-медиа в 2020 г. составил около 15%, что почти в два раза больше, чем 9 лет назад. Негативное отношение к деятельности Церкви в социальной сфере выражает наименьшее число опрошенных. Так, только 7% респондентов против участия Церкви в создании домов престарелых и по 5% — против организации церковной социальной деятельности в семейной сфере, сбора помощи для нуждающихся и тюремного служения.

*Таблица 2.* Вопрос: «Сейчас я буду перечислять различные направления деятельности, а Вы скажите про каждое, Вы бы хотели или не хотели, чтобы Русская Православная Церковь занималась этим?» Ответ «определенно не хотел(-а) бы» (% от опрошенных).

	2011	2020
занимала и выражала определенную позицию по политическим вопросам	21	41
создавала церковные дома престарелых, богадельни	3	7

создавала православные детские сады	7	15
создавала церковные общеобразовательные школы, дающие государственное среднее образование	9	16
создавала и поддерживала православные телеканалы	6	14
создавала центры помощи семье, материнству и детству	3	5
организовывала сбор пожертвований для помощи нуждающимся	3	5
обеспечивала любому заключенному возможность общения со священником	2	5
База (человек)	1500	1549

Другим вопросом, который отражает отношение населения к церковной социальной деятельности, является готовность в ней участвовать. В 2020 г., отвечая на вопрос «Если бы православному храму, который находится недалеко от Вас, потребовалась регулярная помощь (например, в социальной работе, ремонте, организации мероприятий), Вы бы согласились или не согласились в этом участвовать? И если да, то сколько часов в неделю Вы смогли бы уделять или уже уделяете регулярной помощи храму?», 43% опрошенных проявили готовность участвовать в деятельности, организованной православным храмом (см. таб. 3). В опросе подразумевался любой вид деятельности, в том числе помощь нуждающимся или помощь непосредственно храму. Как и следовало ожидать, среди православных готовность участвовать выше, чем среди людей, не относящих себя ни к какому вероисповеданию: 50% православных респондентов готовы потратить на такую деятельность некоторое количество своего времени. Однако и 28% среди представителей других вероисповеданий, 27% среди не относящих себя ни к какому вероисповеданию и 23% атеистов также выразили готовность на постоянной основе участвовать в деятельности, организованной православным храмом.

*Таблица 3.* Вопрос: «Если бы православному храму, который находится недалеко от Вас, потребовалась регулярная помощь (например, в социальной работе, ремонте, организации мероприятий), Вы бы согласились или не согласились в этом участвовать? И если да, то сколько часов в неделю Вы смогли бы уделять или уже уделяете регулярной помощи храму?» (% по строке).

	не согласились бы	менее 1 часа в неделю	1–2 часа в неделю	3–5 часа в неделю	6 и более часов в неделю	затрудняюсь ответить	База (чел.)
всего	46	8	20	10	5	11	1549
православие	38	9	23	12	6	11	1045
ислам	56	9	15	2	0	18	118
другое вероисповедание	55	5	18	3	8	13	40
атеист	72	2	10	8	3	5	101
не отношу себя ни к какому вероисповеданию	63	6	11	6	3	10	231

Не менее интересны данные о готовности россиян привлекать к деятельности, организованной православным храмом, своих знакомых (см. таб. 4). Среди православных респондентов 29% заявили о том, что они могут привлечь хотя бы еще одного человека. Среди представителей других вероисповеданий такую готовность выразили



28%, среди атеистов — 21%, а среди не относящих себя ни к какому вероисповеданию — 20%. Таким образом, практически все из неправославных респондентов, кто готов участвовать в деятельности, организованной православным приходом, готовы также привлекать к этой деятельности свое ближайшее окружение.

*Таблица 4.* Вопрос: «А Вы бы могли или не могли привлечь к этой работе кого-то из Ваших знакомых, не из этого прихода? Если да, то сколько людей Вы могли бы привлечь или уже привлекли к такой работе?» (% по строке).

	никого не смог(-ла) бы привлечь не из прихода	1–2 чел.	3–5 чел.	6 и более чел.	затрудняюсь ответить	База (чел.)
Всего	64	19	6	1	9	1549
православие	62	21	6	2	10	1045
ислам	64	17	5	1	14	118
другое вероисповедание	48	35	5	3	10	40
атеист	76	13	7	1	3	101
не отношу себя ни к какому вероисповеданию	72	14	6	0	7	231

Конечно, выраженная в ходе социологического опроса готовность участвовать в церковной социальной деятельности — это не то же самое, что реальное в ней участие, между установками и поведением всегда существует определенная степень расхождения. Для того чтобы узнать, какая доля населения действительно участвует в деятельности, организованной религиозными организациями, задавался вопрос: «Независимо от того, считаете ли Вы себя религиозным человеком, скажите, в каких из перечисленных на карточке видах деятельности, организованных церковью, храмом, мечетью, приходом или религиозной общиной, Вы принимали участие за последние три года?». Здесь речь шла уже не только о православных социальных инициативах, но и о деятельности других конфессий. 22% опрошенных в 2011 г. и 31% в 2020 г. принимали участие в каких-либо видах социальной деятельности религиозных организаций (см. таб. 5). В том числе в 2020 г. 17% опрошенных хотя бы раз за последние три года участвовали в помощи нуждающимся, организованной Церковью, храмом, мечетью, приходом или религиозной общиной. Непосредственно храму или мечети помогли 9% респондентов. 4% участвовали в паломнических поездках либо экскурсиях, в образовательной деятельности и общественных мероприятиях — 3%. Участие в остальных видах деятельности не превышает 2%. Доля тех, кто не участвовал в перечисленных видах деятельности, за прошедшие 9 лет снизилась на 8%.

*Таблица 5.* Вопрос: «Независимо от того, считаете ли Вы себя религиозным человеком, скажите, в каких из перечисленных на карточке видах деятельности, организованных церковью, храмом, мечетью, приходом или религиозной общиной, Вы принимали участие за последние три года?» (% от опрошенных).

	2011	2020
помощь нуждающимся, многодетным семьям, больным, старикам, бездомным, заключенным, сиротам и т. п.	13	17
помощь в хозяйственных нуждах храма или мечети (покупка чего-либо, украшение храма, работа пекарни, трапезной, мастерской, уборка территории храма и т. п.)	7	9
организация приходских праздников, свадеб	1	3

молодежные организации и клубы, работа с молодежью	1	3
экскурсии, паломнические поездки	3	4
образовательная деятельность (воскресная школа, лекторий, курсы, беседы со священником и т. п.)	2	3
творческие кружки, досуговые центры	1	2
конкурсы, фестивали, выставки	1	2
общественные мероприятия	2	3
лагеря отдыха для детей	1	2
другие виды деятельности	1	1
не принимал(-а) участия ни в одном из перечисленных видов деятельности	76	68
затрудняюсь ответить	3	1

Результаты всероссийских опросов показывают, что за последние годы происходит рост включенности населения в различные социальные проекты религиозных организаций. Данные свидетельствуют о высоком уровне поддержки церковной социальной деятельности Русской Православной Церкви и о готовности населения участвовать в ней, при этом не только лично, но и привлекая к ней свое социальное окружение. В этой связи представляет интерес взгляд со стороны самих православных приходов — удастся ли реализовать этот имеющийся потенциал поддержки и какие ключевые проблемы возникают в ходе организации церковной социальной деятельности.

### Церковная социальная работа глазами ее организаторов

Далее мы приведем некоторые результаты онлайн-опроса социальных работников Русской Православной Церкви (2021 г.).

Для оценки факторов, затрудняющих церковную социальную деятельность, задавался вопрос: «Какие из проблем особенно затрудняют осуществление социальной работы в вашем приходе?»<sup>6</sup> (можно было выбрать не более трех вариантов ответа). Примечательно, что в ответах на данный вопрос социальные работники чаще всего отмечали именно нехватку людей — добровольцев, готовых на постоянной основе заниматься социальной деятельностью (44%), второе место среди основных проблем занимает недостаток финансирования (41%), на третьем месте — дефицит времени (32%) (см. таб. 6). Реже всего упоминались отсутствие дел для добровольцев, то есть фактически избыток добровольцев (3%) и непонимание прихожанами значимости социальной деятельности (3%). Ничто не мешает заниматься социальной деятельностью только 8% социальных работников.

Таблица 6. Вопрос: «Какие из проблем особенно затрудняют осуществление социальной работы в вашем приходе?» (% от ответивших).

	2021
Не удастся привлечь достаточное количество добровольцев, готовых на постоянной основе заниматься социальной деятельностью	44

<sup>6</sup> Этот и последующие вопросы задавались только тем участникам опроса, кто в настоящее время занимается социальной работой на приходе. Также в опросе респонденты имели возможность пропускать любые вопросы. В таблицах приводятся % от ответивших. Ответившими на вопрос считаются все, кто не пропустил вопрос, даже если вариант ответа был «затрудняюсь ответить».

Не получается привлечь достаточное количество финансовых средств	41
Дефицит времени (как личного, так и со стороны других людей, вовлеченных в социальную деятельность)	32
Не удается найти необходимые материальные ресурсы (транспорт, техника, проч.)	25
Отсутствует помещение, необходимое для осуществления проектов социальной помощи	24
Недостаточно практического опыта в осуществлении социальных проектов	22
Низкая заработная плата социального работника (или ее отсутствие)	12
Отсутствует какая-либо поддержка со стороны священнослужителей прихода (духовная, непосредственное участие, координация работы)	10
Не удается найти специалистов нужной квалификации (дефектологи, эрготерапевты, сурдопереводчики и др.)	8
Возникают сложности при взаимодействии с людьми, которым адресована помощь	7
Не получается сотрудничать с представителями светских организаций, гос. учреждений и проч.	7
Нет поддержки от епархии	6
Трудно объяснить прихожанам, зачем нужно заниматься социальной работой в приходе	3
Не удается найти занятие для привлеченных добровольцев	3
Другое (укажите)	3
Ничто не затрудняет	8
Затрудняюсь ответить	9
База (чел.)	106

Для оценки факторов, которые могли бы в данный момент позитивно повлиять на возможности организации приходской социальной деятельности, задавался вопрос: «Что на данный момент необходимо лично Вам для повышения эффективности социальной работы?». Наиболее часто социальные работники указывали, что нуждаются в поддержке прихожан и единомышленников, – этот вариант ответа выбрали 49% респондентов, также многим необходимо навыки работы с людьми (30%). Важное место в этом списке занимает активное участие священников (35%) и поддержка руководства (27%) (см. таб. 7). Многим для занятия социальной работой необходимо больше времени (30%). Таким образом, потребность в поддержке социальных проектов со стороны людей – как мирян, так и священнослужителей, значительно превышает потребность в каких-либо специальных знаниях и навыках.

Таблица 7. Вопрос: «Что на данный момент необходимо лично вам для повышения эффективности социальной работы?» (% от ответивших).

	2021
Поддержка прихожан и единомышленников	49
Активное участие священников	35
Навыки работы с людьми (как привлекать и координировать людей, распределять задачи и ответственность, и т. п.)	30
Время для этой деятельности	30

Поддержка со стороны руководства	27
Видеть результаты своей деятельности	23
Практический опыт	21
Видеть перспективу развития социальной деятельности	19
Умение планировать деятельность	17
Знания в области психологии	16
Юридические знания (знания законодательства, правовых кодексов)	14
Мотивация; понимание смысла, зачем всё это нужно	13
Знания по фандрайзингу	12
Медицинские знания	10
Знания в области бухгалтерии и налогообложения	6
Профильное образование	3
Другое (укажите)	5
Всего хватает	11
Затрудняюсь ответить	4
База (чел.)	121

Эффективность социальной работы на приходе часто зависит от того, как организовано взаимодействие клира и мирян на приходе. Исследования показывают, что наиболее благоприятной для развития социальных проектов является ситуация «партнерского прихода» [Орешина и др., 2018], в котором ответственность за осуществление социальной работы не возлагается на священнослужителей или прихожан, а распределяется между ними, и они в относительно равной мере оказываются источником инициативы по социальным проектам. С одной стороны, социальная работа будет эффективной, если она востребована среди прихожан, которые непосредственно влияют на то, чем будет заниматься приход, с другой — без одобрения настоятеля, который, в силу своего статуса, имеет решающее слово по всем приходским вопросам, трудно представить вообще какую-либо деятельность. Если ответственность за социальную работу возлагается исключительно на настоятеля прихода, у которого помимо этого также есть множество других обязанностей в приходе, на социальную работу может просто не остаться временных ресурсов. Наше исследование показало, что в 45% случаев в приходе инициатива по социальным и благотворительным проектам в равной степени исходит как от мирян, так и от священнослужителей/настоятеля (см. таб. 8). Случаи, когда инициатива исходит только от одной стороны, разделились почти поровну: только от мирян — 20%, только от настоятеля — 18%, и лишь в 3% случаев инициатива по социальным и благотворительным проектам исходит от священнослужителя, который не является настоятелем.

*Таблица 8. Вопрос: «Какое из следующих утверждений лучше всего описывает ситуацию в приходе, где вы занимаетесь социальной работой?» (% от ответивших).*

	2021
Инициатива по социальным и благотворительным проектам, мероприятиям, в том числе по социальной работе, чаще исходит от настоятеля	18

Инициатива по внебогослужбным проектам, мероприятиям, в том числе по социальной работе, чаще исходит от священнослужителей (но не настоятеля)	3
Инициатива по внебогослужбным проектам, мероприятиям, в том числе по социальной работе, чаще исходит от мирян	20
Инициатива в равной степени исходит от мирян и от священнослужителей/ настоятеля	45
Затрудняюсь ответить	14
База (чел.)	115

Результаты опроса социальных работников показали, что ключевым источником возможного развития приходской социальной деятельности социальные работники Русской Православной Церкви считают именно налаживание взаимодействия между священнослужителями и мирянами и привлечение новых добровольцев для участия в социальных проектах. В силу того, что не хватает именно этого, интересно вспомнить результаты всероссийского опроса, показавшего высокую готовность населения включаться в социальные проекты Церкви. Таким образом, по данным нашего исследования, для развития церковной социальной работы есть существенный потенциал, однако необходимо найти способы его реализации.

### **Место социальной работы в церковной жизни с точки зрения социальных работников Русской Православной Церкви и населения в целом**

Существуют разные точки зрения относительно того, должна ли Церковь заниматься социальной работой, и в первую очередь помогать нуждающимся, или же в Церковь люди приходят для того, чтобы участвовать в богослужениях, молиться, исповедоваться, причащаться и т.д., а социальная работа — это то, что отвлекает и священнослужителей, и прихожан, и, если организация этой помощи и нужна, это все же не приоритетная задача. Некоторые вопросы задавались как во всероссийском опросе «Религия и Церковь» (2020), так и в онлайн-опросе социальных работников Русской Православной Церкви (2021), и мы можем сравнить ответы на них. Среди них был вопрос: «Одни считают, что Церковь в первую очередь должна уделять внимание помощи людям, заботе о нуждающихся. Другие — что Церковь в первую очередь должна уделять внимание заботе о духовном здравии, подготовке людей к вечной жизни (которая наступит после смерти). А как Вы считаете, чему Церковь должна уделять внимание в первую очередь?». Можно было бы предположить, что, поскольку в профессиональные обязанности социального работника входит именно организация помощи, большинство из них должны были бы выбрать в качестве приоритетного направления деятельности Церкви именно помощь нуждающимся. Однако результаты нашего опроса оказались неожиданными. В ответ на вопрос о приоритетности духовной жизни или социального служения Церкви социальные работники в большинстве случаев либо утверждают равнозначность этих направлений (58% против 30% во всероссийском опросе), либо считают первоочередной задачей Церкви заботу о духовном здравии, подготовку людей к вечной жизни (35% против 31% во всероссийском опросе) (см. таб. 9). О приоритете социального служения над духовным говорят только 5% из опрошенных социальных работников. Это объясняется тем, что практически все социальные работники — это воцерковленные прихожане, для которых быть в Церкви значит прежде всего спастись и духовно возрасть, а социальное служение может являться лишь инструментом этого роста. Во всероссийском же опросе наиболее часто встречалось мнение, что приоритетной в деятельности Церкви должна быть помощь людям, забота о нуждающихся (39%).

*Таблица 9.* Вопрос: «Одни считают, что Церковь в первую очередь должна уделять внимание помощи людям, заботе о нуждающихся. Другие – что Церковь в первую очередь должна уделять внимание заботе о духовном здравии, подготовке людей к вечной жизни (которая наступит после смерти). А как Вы считаете, чему Церковь должна уделять внимание в первую очередь?» (% от опрошенных).

	Население в целом	Социальные работники
В первую очередь – помощи людям, заботе о нуждающихся	39	5
В первую очередь – заботе о духовном здравии, подготовке людей к вечной жизни	21	35
И тому и другому в равной мере	30	58
Затрудняюсь ответить	10	2
База (чел.)	1549	215

Также в опросах задавался вопрос: «По Вашему мнению, приходы (храмы) Русской Православной Церкви должны или не должны помимо богослужений заниматься еще и социальной работой в виде оказания помощи нуждающимся? Если да, то кому должна оказываться помощь?». Только 9% из всех опрошенных в рамках всероссийского исследования «Религия и Церковь» считают, что Церковь должна заниматься исключительно богослужебной деятельностью, а не социальной (см. таб. 10). Среди социальных работников этот вариант ответа встречался очень редко (1%), при этом большинство (78%) считают, что Церковь должна оказывать помощь всем нуждающимся: как православным, так и людям других вероисповеданий. Во всероссийском опросе данный вариант ответа также встречался наиболее часто, но его выбрали лишь 51% опрошенных. Таким образом, в целом социальные работники видят церковную социальную работу как намного более открытую вовне, выходящую за пределы церковной ограды, по сравнению со «средними россиянами».

На втором месте по частоте упоминания в опросе социальных работников (16%) встречается ответ «помощь должна оказываться в первую очередь прихожанам, а если остаются ресурсы после оказания помощи внутри прихода – то и другим православным людям», в то время как во всероссийском опросе второй по популярности ответ (19%) – «помощь должна оказываться всем православным людям, не важно, участвуют они в богослужениях и таинствах или не участвуют». Лишь 5% опрошенных по выборке населения в целом и лишь 1% социальных работников считают, что церковная помощь должна была доступна исключительно для постоянных прихожан.

*Таблица 10.* Вопрос: «По Вашему мнению, приходы (храмы) Русской Православной Церкви должны или не должны помимо богослужений заниматься еще и социальной работой в виде оказания помощи нуждающимся? Если да, то кому должна оказываться помощь?» (% от опрошенных).

	Население в целом	Социальные работники
Приходы (храмы) Русской Православной Церкви не должны заниматься оказанием помощи нуждающимся	9	1
Помощь должна оказываться только прихожанам, регулярно посещающим богослужения и участвующим в Таинствах	5	1
Помощь должна оказываться в первую очередь прихожанам, а если остаются ресурсы после оказания помощи внутри прихода – то и другим православным людям	9	16

Помощь должна оказываться всем православным людям, не важно, участвуют они в богослужениях и Таинствах или не участвуют	19	8
Помощь должна оказываться всем нуждающимся: как православным, так и людям других вероисповеданий	51	72
Затрудняюсь ответить	7	1
База (чел.)	1549	216

## Заключение

В целом Церковь сегодня занимает гораздо более активную социальную позицию, нежели в предыдущие десятилетия. Во многих, если не во всех приходах введена оплачиваемая позиция социального работника, как минимум 10–15% приходов ведут активную социальную деятельность.

В данной работе мы предложили сменить фокус внимания на церковную социальную работу и посмотреть на население страны не как на пассивных получателей помощи, но как на тех, кто потенциально мог бы быть соратником в деле предоставления этой помощи.

Проведенное исследование показывает, что ориентация Церкви на расширение социальной работы в целом коррелирует с общим запросом населения страны на то, чтобы Церковь вела такую деятельность, была проводником социальной помощи. Важным обстоятельством является то, что россияне высказывают запрос именно на социальную помощь, на участие Церкви в тех или иных социальных проектах — детских садах, домах престарелых, сборе помощи нуждающимся и т. д. При этом россияне скорее против того, чтобы Церковь занимала и выражала позицию по политическим вопросам. Более того, нежелание, чтобы Церковь вмешивалась в политику, с годами только усилилось (в 2020 г. только 25% россиян хотели бы, чтобы Церковь занимала определенную политическую позицию и выражала ее; в 2011 году таковых было 40%). Чуть лучше россияне относятся к тому, чтобы Церковь создавала православный телеканал, но и здесь поддержка ощутимо снижается (63% в 2020 г. против 71% в 2011 г.).

Подобная общая позиция населения страны в более частных аспектах выражается в готовности (по крайней мере, на уровне ответов на вопросы социологического исследования) участвовать в социальной работе Церкви. В частности, 43% населения страны готовы откликнуться на призыв Церкви и потратить на участие в социальной работе, направленной на нужды тех или иных категорий россиян, несколько часов в неделю (менее 1 часа — 8%, 1–2 — 20%, 3–5 — 10%, 6 и более — 5%). При этом нужно отметить, что за последние 10 лет только около трети населения страны принимали участие в социальной работе, организованной той или иной религиозной организацией. Иными словами, можно обоснованно предполагать, что у Церкви есть незадействованный резерв в этом отношении.

Если обратиться к тому, что говорят о нехватке ресурсов церковные социальные работники, то можно видеть, что порядка половины опрошенных говорит о недостатке поддержки со стороны прихожан и единомышленников. Возможно, именно этой проблеме нужно уделить внимание тем, кто курирует социальную работу на общецерковном уровне. О чем здесь может идти речь? Возможно, стоит проверить, знают ли люди, живущие в близлежащих к храму домах, о том, что Церкви нужна помощь. Поскольку у людей есть свой график жизни, им трудно выделять время на какие-то значительные проекты, тем не менее, вероятно, какая-то помощь может быть оказана и в ограниченное время. Возможно, организаторам церковной социальной работы стоит обратить внимание на то, как разделить весь массив необходимой помощи на небольшие операции (по 1–2 часа в неделю), чтобы люди — как воцерковленные

православные, так и нет (поддержку декларируют и те, и другие) — могли принять участие в подобной работе. Вероятно, возможны и иные способы координации спроса и предложения на своеобразном «рынке» церковной, да и не только, социальной работы. В любом случае можно видеть, что население страны устойчиво декларирует готовность помогать Церкви в деле помощи людям.

## Источники и литература

### Источники

1. Стенограмма (2012) — Стенограмма встречи председателя Правительства РФ В. В. Путина со Святейшим Патриархом Кириллом и лидерами традиционных религиозных общин России. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/2005767.html> (дата обращения: 07.06.2022).
2. Доклад (2013) — Доклад Патриарха Московского и всея Руси Кирилла на Архиерейском соборе Русской Православной Церкви (2 февраля 2013 года). URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/2770923.html> (дата обращения: 17.06.2022).

### Литература

3. Богатова и др. (2019) — *Богатова О. А., Долгаева Е. И., Митрофанова А. В.* Деятельность социально ориентированных организаций Русской православной церкви: региональные аспекты // Регионоведение. 2019. Т. 27. № 3. С. 489–512.
4. Врублевская (2016) — *Врублевская П. В.* Круговорот детских вещей в приходской церкви: к вопросу о значении дарообмена // Религиоведческие исследования. 2016. Т. 1. № 13. С. 103–127.
5. Забаев и др. (2013) — *Забаев И. В., Орешина Д. А., Пруцкова Е. В.* Специфика социальной работы на приходах Русской православной церкви: проблема концептуализации // Журнал исследований социальной политики. 2013. Т. 11. № 3. С. 355–368.
6. Забаев и др. (2014) — *Забаев И. В., Пруцкова Е. В., Орешина Д. А.* Социальный капитал русского православия в начале XXI в.: исследование с помощью методов социально-сетевых методов // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2014. Т. 1. № 32. С. 40–66.
7. Орешина и др. (2016) — *Орешина Д. А.* «Партнерский приход»: Сотрудничество священнослужителей и мирян как фактор развития социальной деятельности в современных приходах русской православной церкви. // Вестник ПСТГУ. 2016. Т. 67. № 5. С. 99–120
8. Орешина (2018) — *Орешина Д. А. и др.* «Партнерский приход»: Сотрудничество священников и мирян в развитии социальной деятельности в приходах РПЦ в начале XXI века. М.: Изд-во ПСТГУ, 2018. 320 с.
9. Павлюткина (2012) — *Павлюткина Е. Л.* «Скрепление» и ответственность: специфика некоммерческих организаций в работе с бездомными (на примере религиозных организаций) // Журнал исследований социальной политики. 2012. Т. 10. № 4. С. 539–554.
10. Петрова (2019) — *Петрова И. Э.* Участие религиозных организаций в социальной работе регионов России // Вестник Нижегородского Университета им. Н. И. Лобачевского. 2019. Т. 54. № 2. С. 93–98.
11. Bäckström et al. (2010a) — *Bäckström A. et al.* Welfare and religion in 21st century Europe. Farnham, Surrey, England; Burlington, VT: Ashgate Pub. Ltd, 2010a. 260 p.
12. Bäckström et al. (2010b.) — *Bäckström A. et al.* Welfare and religion in 21st century Europe. Farnham, Surrey, England; Burlington, VT: Ashgate Pub. Ltd, 2010b.
13. Berger (1990) — *Berger P. L.* The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion. New York: Anchor, 1990. Reprint edition. 240 p.



14. Boddie (2013) – *Boddie S. C. Faith-Based Agencies and Social Work* // Encyclopedia of Social Work. NASW Press and Oxford University Press, 2013.
15. Casanova (1994) – *Casanova J. Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press, 1994. 330 p.
16. Cnaan et al. (1999) – *Cnaan R. A., Wineburg R. J., Boddie S. C. The Newer Deal: Social Work and Religion in Partnership*. New York: Columbia University Press, 1999. 368 p.
17. Cnaan et al. (2002) – *Cnaan R. A., Boddie S. C. The Invisible Caring Hand: American Congregations and the Provision of Welfare*. New York; London: New York University Press, 2002. 328 p.
18. Cnaan et al. (2006) – *Cnaan R. A. et al. The Other Philadelphia Story: How Local Congregations Support Quality of Life in Urban America*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2006. 334 p.
19. Furness (2012) – *Furness S., Gilligan P. Faith-Based Organisations and UK Welfare Services: Exploring Some Ongoing Dilemmas* // Soc. Policy Soc. 2012. Vol. 11 (4). P. 601–612.
20. Merchel (2008) – *Merchel J. Trägerstrukturen in der Sozialen Arbeit: eine Einführung*. Weinheim: Juventa-Verl., 2008., überarb. Aufl. 255 p.
21. Romanov (2014) – *Romanov P., Kononenko R. Glocalization Processes in Russian Social Work* // Int. Soc. Work. 2014. Vol. 57 (5). P. 435–446.
22. Schroeder (2017) – *Schroeder W. Die Fallstudien: Caritas und Diakonie im Transformationsprozess // Konfessionelle Wohlfahrtsverbände im Umbruch: Fortführung des deutschen Sonderwegs durch vorsorgende Sozialpolitik? Studien der Bonner Akademie für Forschung und Lehre praktischer Politik. / Ed. W. Schroeder. Wiesbaden: Springer VS, 2017. P. 51–103.*
23. Wilson (1966) – *Wilson B. Religion in Secular Society: A Sociological Comment*. London: C. A. Watts, 1966. 280 p.
24. Wuthnow (2006) – *Wuthnow R. Saving America?: Faith-Based Services and the Future of Civil Society*. Princeton: Princeton University Press, 2006.

*Диакон Андрей Викулов*

## Анализ использования образа родовых мук (ὠδίνες) в Священном Писании Ветхого Завета

УДК 271.2-277.2

DOI 10.47132/1814-5574\_2022\_3\_154

EDN LVXEVC



*Аннотация:* В статье исследуется использование в Ветхом Завете термина ὠδίνες как образа родовых мук. Женщина испытывает муки перед рождением ребенка и, соответственно, перед появлением новой жизни. Священные писатели используют этот образ, причем в нескольких значениях. С одной стороны, для изображения тяжелейших, ужасных мучений, которые невозможно избежать. Но, с другой стороны, пользуются им как метафорой рождения / возрождения народа (после исхода из Вавилонского плена). Этот же термин применяется как образ воскресения из мертвых, то есть нового рождения после смерти. Впоследствии происходит развитие употребления этого термина, и он уже используется как образ бедствий последнего времени, то есть тяжелейших испытаний, которые ожидалась в конце настоящего века, как муки рождения нового мессианского времени. Использование данного образа в таком смысле помогает понять богословие Нового Завета, где этот термин употребляется. Для анализа всех аспектов использования данного образа и предпринято настоящее исследование.

*Ключевые слова:* ὠδίνες, болезни рождения, родовые муки Мессии, страдания, бедствия, наказание за грехи, воскресение из мертвых, рождение, мессианские скорби, эсхатологические бедствия.

*Об авторе:* **Диакон Андрей Сергеевич Викулов**

Магистр библеистики, старший преподаватель кафедры библейско-богословских дисциплин Рязанской православной духовной семинарии, аспирант 4 курса аспирантуры Московской духовной академии.

E-mail: [ya.vikulovandrei@yandex.ru](mailto:ya.vikulovandrei@yandex.ru)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9955-4828>

*Для цитирования:* Викулов А., диак. Анализ использования образа родовых мук (ὠδίνες) в Священном Писании Ветхого Завета // Христианское чтение. 2022. № 3. С. 154–165.

**KHRISTIANSKOYE CHTENIYE**  
**[Christian Reading]**

**Scientific Journal**  
**Saint Petersburg Theological Academy**  
**Russian Orthodox Church**

**No. 3**

**2022**

---

*Deacon Andrey Vikulov*

**Analysis of the Use of the Image of Labor Pains (ὠδίνες)  
in the Old Testament**



UDK 271.2-277.2

DOI 10.47132/1814-5574\_2022\_3\_154

EDN LVXEVC

*Abstract:* The article examines the use of the term ὠδίνες in the Old Testament as an image of birth pangs. A woman experiences pain before the birth of a child and, accordingly, before the advent of a new life. Sacred writers use this image, and in several meanings. On the one hand, to depict the most difficult, terrible torment that cannot be avoided. But, on the other hand, they use it as a metaphor for the birth / rebirth of the people (after the exodus from the Babylonian captivity). The same term is used as an image of the resurrection from the dead, that is, a new birth after death. Subsequently, there is a development in the use of this term, and it is already being used as an image of the disasters of the last time, that is, the most difficult trials that were expected at the end of the present age, before the coming of the Day of the Lord, as the birth pangs of the new messianic time. Using this image in this sense helps to understand the theology of the New Testament, where this term is used. To analyze all aspects of the use of this image, the present study was undertaken.

*Keywords:* ὠδίνες, birth diseases, birth pains of the Messiah, suffering, calamity, punishment for sins, resurrection from the dead, birth.

*About the author:* **Deacon Andrey Sergeevich Vikulov**

Master of Biblical Studies, Senior Lecturer at the Department of Biblical and Theological Disciplines of the Ryazan Orthodox Theological Seminary, 4<sup>th</sup> year postgraduate student at Moscow Theological Academy.

E-mail: ya.vikulovandrei@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9955-4828>

*Article link:* Vikulov A., deacon. Analysis of the Use of the Image of Labor Pains (ὠδίνες) in the Old Testament. *Khristianskoye Chteniye*, 2022, no. 3, pp. 154–165.

## Введение

В Септуагинте и в Новом Завете термин ὠδίνες (мн. ч. от ὠδίν / ὠδίς) обозначает «родовые муки», ὠδίνω — «страдать от родовых мук». С еврейского оригинала этим термином в основном переводятся слова с корнем וָו и иногда לָלָל или לָלַפ. Он буквально означает ритмические движения в танце, в смысле движения вверх-вниз, или подобные движения тела в холоде (дрожь), тревоге, страхе, ужасе и конвульсии матери при физическом напряжении, схватках в начале родов [TDNT, 1967, vol. 9, 670]. Основное значение ὠδίνες — страдания при родах. В буквальном смысле термин используется в 1 Цар 4:19; Иов 2:9; Иов 39:1–3; Ис 45:10; Ос 9:11 (ср. Пс 7:15), но по большей части употребляется как метафора.

Исследование этого образа имеет смысл потому, что он многократно используется как в Ветхом, так и в Новом Завете, от книги Бытия до книги Откровения. Причем священные писатели применяют его с различными акцентами. Существует необходимость исследования термина ὠδίνες для лучшего понимания текстов Ветхого и Нового Завета, в которых этот образ используется<sup>1</sup>. Кроме того, концепция «мессианских скорбей» как бедствий последнего времени напрямую связана с этим образом<sup>2</sup>.

### I. ὠδίνες как негативный образ

Необычно, что термин «родовые муки» употребляется авторами-мужчинами для преимущественно мужской аудитории: в качестве образа выступает боль, которую никогда не испытывали мужчины [Gempf, 1994, 119]. Наиболее очевидная причина использования образа родовых мук заключается в том, что при рождении ребенка женщина испытывает сильную и острую боль, о которой каждый имеет некоторое представление<sup>3</sup>. Кроме этого, роды в древнем мире — это не просто время сильной боли, но и время явной смертельной опасности [Paton, 1970, 146]<sup>4</sup>.

1. Такой сильный образ не остается неиспользованным в библейских текстах. В первую очередь он употребляется как **метафора тяжелейших страданий**, как правило, за грехи. Например, в книге пророка Исаии описывается положение Вавилона при нападении Кира персидского.

*Рыдайте, ибо близок день Господень, и сокрушение придет от Бога. Посему всякая рука ослабнет, и всякая душа человеческая убоится. Придут в смятение послы и постигнут их болезни, как у рождающей женщины (ὠδίνες ὡς γυναῖκός τικτοῦσας); и будут скорбеть друг о друге, и придут в ужас и лице у них разгорится, как пламя<sup>5</sup> (Ис 13:6–8; ср. Иер 15:9).*

Свт. Василий Великий и блж. Иероним Стридонский комментируют образ родовых мук, объясняя эту жестокость страданий муками совести при сознании грехов (Василий Великий, 2008, 825; Иероним Стридонский, 1882а, 292–293).

<sup>1</sup> Существует совсем немного статей или книг, посвященных этому образу. Справочными работами, которые служат отправной точкой, являются: [Bertram, 1976, 667–674; Strack, Billerbeck, 1922, 1042, 1067; Gempf, 1994].

<sup>2</sup> Концепция «мессианских скорбей» недостаточно исследована. М. Дубис (M. Dubis) открывает свою книгу утверждением: «Ученые-библеисты до сих пор пренебрегали серьезным изучением еврейской эсхатологической концепции „мессианских бедствий“». Безусловно, ученые часто ссылаются на эту концепцию, но без какого-либо анализа предмета» [Dubis, 2002, 5]; см. также: [Allison, 1985; Gundry, 1993].

<sup>3</sup> Это понятие настолько важно, что упоминается как одно из проклятий грехопадения.

<sup>4</sup> «Головной платок и голубая вуаль Амфареты покоятся на твоей голове, Илития; за них она поклялась тебе, когда молила тебя о том, чтобы во время родов ты держала ужасную смерть подальше от нее». Цит. по: [Gempf, 1994, 122].

<sup>5</sup> Здесь и в дальнейшем будет использоваться перевод П. А. Юнгерова.

Тот же образ упоминается пророком Исаией далее.

*Дабы сказали ему: так говорит Езекия: день печали и позора, и посрамления, и гнева — настоящий день, ибо пришла болезнь рождающей (ὡδὴν τῆ τικτούσῃ), а силы нет родить (Ис 37:3; ср. 4 Цар 19:3).*

Здесь ясно выражена мысль о том, что скорби и наказания уподобляются мукам рождающей матери. Более того, разрешение от бремени и прекращение мук не предвидится. Скорее наоборот, матери грозит смертельная опасность — и, соответственно, народу израильскому от нападения врагов. Свт. Иоанн Златоуст говорит о двойной скорби, которую испытывает мать в результате мук родов и дополнительных усилий и мучений, «как потому что дитя не может появиться, так и потому, что рождение нужно ускорять усилием, которое не приносит пользы» (Иоанн Златоуст, 1900, 197–198).

В книге пророка Иеремии образ ὡδίνεϛ используется в том же значении, как образ тяжелейших страданий при нападении врагов.

*Ибо я слышал, как бы голос родильницы, стоны твои, как бы рождающей (ὡδινούσῃς) в первый раз, голос дочери Сиона: она ослабевает и опускает руки свои (говоря): «горе мне, ибо изнывает душа моя над убитыми» (Иер 4:31).*

Блж. Иероним, комментируя этот отрывок, акцентирует внимание на том, что муки молодой женщины, рождающей в первый раз, настолько велики, что она едва не умирает. Такие же страдания испытывает Иерусалим, как персонифицированный образ, который горько плачет над убитыми жителями (Иероним Стридонский, 1880, 228–229).

В таком значении образ родовых мук употребляется еще в Иер 13:21.

*Что скажешь, когда посетят тебя? А ты научил их науке начальствования над тобою. Ужели не схватят тебя болезни, как рождающую женщину (ὡδίνεϛ ὡς τικτούσῃς)?*

Пророк Михей использует этот образ в том же значении тяжелейших мучений как наказания за грехи.

*И ныне, почему познала ты бедствие? или у тебя не было царя? или погибли у тебя советники, что тебя постигли болезни как рождающую (ὡδίνεϛ ὡς τικτούσῃς)? (Мих 4:9).*

Блж. Иероним видит здесь также пророчество о Христе, Который был погублен за неверующий народ и Которого объяли скорби, как родильницу (Иероним Стридонский, 1898, 66). Но пророк Михей не оставляет без надежды свой народ и в следующем стихе говорит:

*Болéй (ὡδίνε) и мужайся, и приближайся, дочь Сиона, подобно рождающей; ибо ныне выйдешь из гóрода, и поселишься в поле, и дойдешь до Вавилона; оттуда возмет тебя и там избавит тебя Господь Бог твой от руки врагов твоих (Мих 4:10).*

Хотя здесь говорится о будущем возрождении народа, но не видно, чтобы эти скорби были причиной будущей радости, как если женщина рождает ребенка. Пока что этот образ употребляется лишь как изображение тяжелейших мучений, которые постигнут Израиль, таких, что ему придется выйти из города, вселиться в поле и пойти до Вавилона.

2. Другая грань образа родовых мук представлена в следующих отрывках.

*От этого чресла мои ослабели, и муки схватили меня, как рождающую (ὡδίνεϛ ὡς τῆν τικτούσαν). Я напрасно старался не слышать и пытался не видеть (Ис 21:3)<sup>6</sup>.*

<sup>6</sup> Ср. Иер 30:6: *Спросите и узнайте: рождает ли мужеский пол? а также (спросите) и о страхе, при коем будут (люди) обнимать чресла и спасение, ибо я видел всякого человека: руки на чреслах*

В данном способе использования образа ὀδίνες сделан акцент на **беспомощности, бессилии** страдающего и на **неизбежности** этих страданий. Свт. Кирилл Александрийский подчеркивает, что ассирийцы<sup>7</sup> были всегда жестокими и гордыми, так как никто не мог оказать им сопротивления, сейчас же представляют из себя словно слабых и беспомощных женщин (Кирилл Александрийский, 1887а, 528). Многократно в Ветхом Завете пророки описывают мужчин, сталкивающихся с войском во время нашествия врагов, как уязвимых и беспомощных женщин при наступлении родов. Схватки начинаются — и у роженицы нет никакой возможности удержать в себе младенца и избавиться от родовых мук (ср. 3 Езд 16:39).

Прп. Ефрем Сирин в комментарии на Иер 49:22 — *Вот как орел, поднимется, и полетит, и распушит крылья свои над крепостями его, и будет сердце храбрых Идумеян в тот день, как сердце женщины в родах (ὀδινόουσης)* — замечает, что мучения идумеев, неспособных избавиться от плена, подобны мукам женщины в родах, когда они заканчиваются смертью как матери, так и ребенка. И в результате нашествия ассирийцев идумеи вынуждены идти в плен или должны погибнуть (Ефрем Сирин, 2014, 461). Подобные примеры использования образа ὀδίνες можно проследить и других местах Ветхого Завета: Иер 22:23 — в отношении Иудеи; Иер 48:41 — Моавы; Иер 48:24 — Сирии; Иер 50:43 — Вавилона; Наум 2:10 — Ассирии.

3. В следующей группе фрагментов тот же образ передает значение **ужаса и страха**.

*От этого чресла мои ослабели, и муки схватили меня, как рождающую (ὀδίνες ὡς τήν τίκτοσαν). Я напрасно старался не слышать и пытался не видеть (Ис 21:3).*

Войско Вавилона настолько испугается предстоящих бедствий при нашествии Мидо-Персидского царства, что руки у них опустятся и сердце изнеможет (Иероним Стридонский, 1882а, 208).

Другой пример использования образа ὀδίνες в таком значении можно увидеть у пророка Иеремии.

*Услышали мы весть о нем, ослабли руки наши, скорбь объяла нас, болезни, как родильницы (ὀδίνες ὡς τίκτοῦσης) (Иер 6:24).*

Блж. Иероним Стридонский комментирует: «не пришли еще враги, а они уже побеждены страхом, не могут поднять рук и скорбь объяла их, как мука женщину в родах, каковой муки, как утверждают испытывавшие ее, нет ничего тяжелее» (Иероним Стридонский, 1880, 250).

Тот же образ ужаса, трепета и страха можно заметить в Исх 15:14, Втор 2:25, Иер 8:21 и Пс 47:7 (ср. 2 Цар 22:6). Свт. Иоанн Златоуст в комментарии на Пс 7 цитирует Исх 15:14 — *Услышали народы и трепещут: ужас (ὀδίνες) объял жителей Филистимских* — и, обобщая, отмечает: «Желая выразить силу этой боли, он и назвал ее болезнью рождения. Вообще, когда Писание хочет показать нам невыносимую скорбь, то выражает ее названием болезни рождения» (Иоанн Златоуст, 1899, 84).

В тексте пророка Аввакума *Увидят Тебя и возскорбят (ὀδινήσουσιν) народы: (Ты) распространяешь воды шестивия Твоего; бездна издала голос свой, высота — привидения свои*<sup>8</sup> (Авв 3:10) также употребляется образ мук рождающей как изображение ужаса и трепета в отношении к горам, которые увидели Господа и «вострептели». Блж. Феодорит Кирский видит здесь указание на крест Христов, на который взшел Господь

*его, как у рождающей, а лица изменились, как при желтой болезни.* Хотя термин ὀδίνες здесь не употребляется.

<sup>7</sup> По контексту и другим комментариям здесь усматривается мысль об ужасной участи Вавилона.

<sup>8</sup> Приводим Синодальный перевод, так как у П. А. Юнгера перевода этой книги нет.

и «поколебал землю, привел в движение и расторг горы» (Феодорит Кирский, 1857б, 21–45). Также и свт. Кирилл Александрийский видит пророчество о пришествии Христа, в результате которого богодухновенное учение, как воды, распространялось повсюду и язычники, как горы, восприняли Его и соделались плодородными (духовно), рождая в болезнях страх, приводящий к плодам добродетелей (см.: (Кирилл Александрийский, 1890, ч. 10, 310)).

4. Мы видели в предыдущих отрывках, что образ ὥδινες употребляется в отношении не отдельного человека, а целого народа, то есть связан с общественными бедствиями, тревогой, страданиями во время национальной борьбы. В книге Иова — *Но тем не менее и светильник нечестивых угаснет, придет на них погибель, болезни (ὥδινες) поразят их от гнева. во гневе Своем?* (Иов 21:17) — преизбыток мучений, сравнимых с наводнением (см. Иов 21:18)<sup>9</sup>, отнесен к отдельному человеку, в данном случае к нечестивому, который избавлен от них вопреки логике друзей Иова.

В следующем отрывке, где употребляется исследуемый термин — *Объяли меня болезни смертные (ὥδινες θανάτου) и потоки беззакония смутили меня. Болезни ада (ὥδινες θανάτου) окружили меня, сети смерти встретили меня* (Пс 17:5–6)<sup>10</sup>, — он также упомянут в отношении отдельного человека. Тяжелейшие бедствия называются здесь не ὥδινες τῆ τικτούσης, как мы видели в разобранных выше отрывках, а ὥδινες θανάτου и ὥδινες ᾄδου: подчеркивается смертельная опасность (Феодорит Кирский, 2004, 61). Евфимий Зигабен замечает, что боли женщины при родах обычно приводят к положительному результату и можно их даже назвать муками жизни. Здесь же, в отличие от мук, приводящих к будущей жизни и счастью, подчеркивается значение мучений и страданий, которые ведут к смерти, причем она неизбежна (Евфимий Зигабен, 1907, 126–127). Блж. Иероним Стридонский видит здесь пророчество о Христе. Он говорит, что скорби и муки смерти охватили Спасителя и как бы превозмогли, но не сумели Его преодолеть (Иероним Стридонский, 1898, 36).

Тот же образ болезней смертных употребляется в Пс 114:3 и в 2 Цар 22:6.

*Объяли меня болезни смертные (ὥδινες θανάτου), муки адские постигли меня, скорбь и мучение я обрел и имя Господне призвал* (Пс 114:3).

В данном псалме ὥδινες θανάτου представляет образ чрезмерных скорбей, постигших праведника (Афанасий Великий, 2011, 429). Также и свт. Василий Великий понимает под этим образом самые острые и жестокие мучения, как при родах, но этот образ мук связывается им еще и с образом мучений при разлучении души и тела: «я претерпел, говорит он, не что-то довольно сносное, но испытал даже самые болезни смертные и доведен был до опасности низойти во ад», акцентируя внимание на том, что подвижник при таких страданиях не пал духом, но обращался к Богу (Василий Великий, 2016, 387–388).

## II. Ὤδινες как позитивный образ

Все вышеперечисленные акценты описания исследуемого образа связаны с негативной стороной, так как используются как образ наказаний того или иного народа за грехи (за исключением Псалтири, в которой этим термином называются муки невинного страдальца<sup>11</sup>). Но есть и положительная сторона образа ὥδινες. Она связана с тем, что результатом родовых мук, как правило, является рождение ребенка, что приносит счастье. Таким образом, муки не являются напрасными, но приносящими радость в виде новой жизни.

<sup>9</sup> В лат. тексте Вульгаты на месте слова «погибель» стоит «наводнение» (inundatio).

<sup>10</sup> Нумерация приводится по LXX.

<sup>11</sup> Исключением является Пс 47:7: *страх объял их там и мука, как у женщин в родах (ὥδινες ὡς τικτούσης).*

## 1. Ὠδίνες как образ нового рождения народа

Рассмотрим отрывок из книги пророка Исаии, где встречается образ с таким значением.

*Прежде нежели заболела родами (ὠδίνουσαν), родила; прежде нежели наступили муки (τὸν λόνον τῶν ὠδίνων) болезнью избежала и родила сына. Кто слышал таковое? И кто видал подобное? Рождала ли с болезнью (ὠδίνεν) земля в один день и родился ли весь народ в один раз? Но Сион поболел (ὠδίνεν) и родил детей своих (Ис 66:7–8).*

Буквальный смысл текста говорит о скором возрождении народа (ср. Исх 1:16). Возвращение из плена и восстановление Иудеи уподобляется радости рождения (Ефрем Сирин, 2014, 381–382). То есть образ родовых мук (которых избежала роженица) используется для передачи смысла возрождения народа.

Духовное толкование этого отрывка приводит блж. Иероним. Он относит эти стихи к появлению нового народа — христиан, в отличие от длительного возрастания Израильского народа от Авраама. Во время первой проповеди ап. Петра, в день Пятидесятницы, уверовало три тысячи человек. То есть в один день появилась Церковь Христова<sup>12</sup> и новый народ христиан (Иероним Стридонский, 1883б, 229–233).

Прп. Иоанн Дамаскин (Иоанн Дамаскин, 1894, 301–303) указывает на безболезненное, девственное рождение Спасителя от Пресвятой Богородицы.

Об использовании ὠδίνες в качестве образа национального возрождения говорят Ис 51:1 и Ис 45:10.

*Послушайте Меня, стремящиеся к правде и ищущие Господа! Взгляните на твердый камень, который вы высекли, и на глубокую яму, которую вы выкопали. Посмотрите на Авраама, отца вашего, и на Сарру, родившую вас (ὠδίνουσαν): ибо он один был, и я призвал его, и благословил его, и возлюбил его, и размножил его (Ис 51:1–2).*

Блж. Иероним отмечает здесь всемогущество Господа, ибо создал народ от Авраама, которому был 101 год, и Сарра была бесплодна, но, несмотря на это, Бог увеличил количество его сыновей до бесчисленного множества, следовательно, возможно для Бога и восстановить развалины Сиона, и пустыню превратить в сад. Также экзегет обращает внимание и на духовный смысл, понимая под скалой Христа, Который, восстав от мертвых, породил множество сыновей. Он же и называется Авраамом, то есть отцом множества народов. Под именем Сарры понимает Церковь, бывшую прежде неплодной, как пустыня (см. Ис 51:3; Иероним Стридонский, 1882б, 270–272).

В Ис 45:10 — *Ужели кто скажет отцу: зачем ты родишь, и матери: зачем ты чревоносишь (ὠδινήσεις)?*<sup>13</sup> — Сам Бог выступает в роли Отца и Матери, Создателя и Родителя Израиля [TDNT, 1976, vol. 9, 673], ибо, как говорит свт. Иоанн Златоуст, невозможно природу обвинить в том, что она родила тебя, но Бога, Который есть истинная причина появления на свет (см.: (Иоанн Златоуст, 1900, 265–266)). Свт. Кирилл Александрийский видит в этом стихе возмущение против Христа иудеев и нежелание рождения от воды и Духа (ср. Ин 3, 5; Кирилл Александрийский, 1887б, 486–490). То есть здесь говорится о всемогуществе Божиим, родительской заботе о своем народе и непостижимости для человека этих дел, и соответственно, о возможности для Бога вернуть иудеев в обетованную землю.

2. Следующий отрывок, который мы рассмотрим, также использует «положительный» образ родовых мук. Акцент в этом отрывке сделан на **отсутствии мучений**, но при этом есть наличие результата, то есть плода.

<sup>12</sup> Как Царство Христово на земле.

<sup>13</sup> Еврейский текст можно перевести «зачем рождаешь? Зачем производишь?». См.: Библия. Современный русский перевод. 2017. С. 1400.



*Возвеселись, неплодная, нерождающая; возгласи и воскликни, не болевшая родами (ὄγκ ὀδίνουσα); ибо у оставленной более детей, нежели у имеющей мужа. Ибо Господь сказал: распростири место шатра твоего и покровов твоих, укрепи, не жалей, пусти длиннее вервы твои и колья твои утверди; Еще направо и налево протяни: и потомство твое овладеет народами и опустевшие города заселишь (Ис 54:1–3).*

Хотя в буквальном значении говорится о возвращении из вавилонского плена и чуде национального возрождения, святые отцы обращают внимание на экзегетический смысл пророчества. Свт. Кирилл Александрийский применяет эти стихи пророка Исаии к Церкви из язычников, которая стала многоплодна и гораздо более имела детей, чем Церковь из иудеев. До рождения Церкви языческие народы были неплодны, хотя и многочисленны, так как не знали истинного Бога и, соответственно, не были в числе детей Божиих (см.: (Кирилл Александрийский, 1887в, 237–243)). Также относит это пророчество к Церкви блж. Августин (см.: (Августин Гиппонский, 1998, 266)). О призвании язычников говорит и блж. Иероним Стридонский, сравнивая с толкованием ап. Павла в Гал 4:22–31 на Быт 16:15; 21:2–3, где говорится об освобождении из рабства греха тех, кто из язычников присоединился к Церкви (см.: (Иероним Стридонский, 1883а, 2–4)).

Контекст данного отрывка представляет предыдущая глава (Ис 53), изображающая страдания Раба Господня. Плоды Страстей Христовых и состоят в многоплодии новозаветной Церкви (ср. Гал 4:27).

3. Рассмотрим следующий отрывок — Ис 23:4–5, в котором ὀδίνες выступает в качестве метафоры будущих мук рождения, результатом которых стали дети. Но в то же время здесь этот образ имеет негативное значение по причине уничтожения этих детей.

*Устыдись, Сидон, сказало море, а крепость морская говорит: я не болела, не рождала мучилась я родами (ὄγκ ὀδίνων) и ни рождала, и ни воспитывала юношей, ни возвращала девиц. Когда весть дойдет до Египтян, содрогнутся они, услышав о Тире (Ис 23:4–5).*

В отличие от радостного ожидания и появления «многого плода», то есть создания народа после мук рождения, здесь подразумевается отсутствие результата. Свт. Кирилл Александрийский, комментируя, говорит от лица Сидона: «ибо я стала, подобно женщинам, совсем не рождавшим детей, не воспитывавшим ни юношей, ни девиц, оттого, что все до одного погибли и совершенно никого не осталось» (Кирилл Александрийский, 1887б, 28).

### III. Ὀδίνες как эсхатологический образ

В первом разделе мы рассмотрели те случаи, когда ὀδίνες и однокоренные слова используются в качестве метафоры боли и отчаяния. Акцент в таком случае ставился на предстоящих страданиях как результате наказания за грехи. Во втором разделе мы заметили положительный сдвиг и смену акцентов на будущую радость от появления плода — образ возрождения народа. В настоящем разделе рассмотрим тексты, где объединяются эти два момента, страданий и предстоящей радости. То есть рассмотрим те отрывки, где термин «родовые муки» употребляется для выражения бедствий, которые станут причиной будущей радости. Как боль роженицы предполагает материнскую радость, так и скорби предполагают надежду спасения.

1. Сначала рассмотрим случаи, когда ὀδίνες используется как эсхатологический образ, то есть не в аллегорическом понимании<sup>14</sup>, как в предыдущих отрывках, а в аналогическом<sup>15</sup>, как образ **воскресения из мертвых**.

<sup>14</sup> Применительно к этой жизни.

<sup>15</sup> Применительно к жизни будущего века.

Первый отрывок входит в «апокалипсис Исаии» (Ис. 24–27), где представлены не суды Господа над отдельными народами, а пророчества о Суде над всем миром.

*И как болящая, при наступлении родов (ὠδίνουσα), в болезни своей кричит, так мы были мы пред Возлюбленным Твоим. Из страха пред тобою, Господи, мы во чреве приняли и болели (ὠδινήσαμεν), и родили дух спасения Твоего, который мы соделали на земле. Мы не падем, но падут все живущие на земле. Воскреснут мертвые, и восстанут находящиеся во гробах, и возрадуются живущие на земле, ибо роса<sup>16</sup> Твоя служит для них исцелением, а земля нечестивых падет (Ис 26:17–19).*

Свт. Григорий, ориентируясь на перевод LXX, обращает внимание на то, что тяжелые муки заслуженного наказания вразумили народ израильский, после чего родили совершенный дух спасения (см.: Григорий Богослов, 2010, 198)). Свт. Кирилл Иерусалимский говорит о том, что этот текст нужно понимать применительно к воскресению из мертвых (см.: Кирилл Иерусалимский, 2010, 311)), что подтверждает и литургическое предание.

В отличие от предыдущего акцента национального рождения/возрождения, здесь термин ὠδίνες используется как образ земли, которая рождает. В данном случае земля представляет собой утробу, которая рождает людей в новую жизнь (ср. с примитивными представлениями о матери-земле).

Следующие отрывки содержат ту же эсхатологическую идею воскресения из мертвых.

*Болезни, как у родильницы (ὠδίνες ὡς τικτούσης), постигнут его: он сын неразумный, посему ныне он не устоит, при сокрушении детей. От руки ада избавлю их и от смерти искуплю их: смерть! где тяжба твоя? ад! где твое жало? Утешение сокрылось от моих очей (Ос 13:13–14).*

Свт. Феодорит пишет о том, что прообразовательный смысл данного отрывка говорит о пребывании в плену и возвращении иудеев из плена, истинное значение его — в воскресении нашего Спасителя, ибо «с Его воскресением все мы получаем надежду на воскресение» (Феодорит Кирский, 1857а, 248–317).

Муки смерти и ада являются предпосылкой рождения из смерти и ее царства. Суд, предстоящий людям, является рождением новой эры. Народ подобен нерожденному ребенку, который умер в утробе своей матери. Но Господь воскресит этот народ, и он получит новую жизнь.

*На это он отвечал мне: пойди, спроси беременную женщину, могут ли, по исполнении девятимесячного срока, ложесна ее удержать в себе плод? Я сказал: не могут. Тогда он сказал мне: подобны ложеснам и обиталища душ в преисподней. Как рождающая спешит родить, чтобы освободиться от болезней рождения (quæmadmodum enim festinabit quæ parit effugere necessitatem partus), так и эти спешат отдать вверенное им (3(4) Ездры 4:40–42)<sup>17</sup>.*

В данном случае ад или смерть представляют собой чрево, из которого вырываются люди, как ребенок из утробы матери, а также темницу, из которой освобождаются те, которые в ней содержатся (ср. Пс 17:4).

Образ рождения из смерти представляет важнейшие пророчества и новый акцент понятия ὠδίνες.

<sup>16</sup> Роса — единственная влага, доступная во время длительного летнего периода и поддерживающая жизнь растений, поэтому она является символом воскресения. См.: [БЖИК, 2013, 710]. Свт. Кирилл Александрийский говорит, что роса — образ Святого Духа, и приводит параллельные места из Священного Писания (Дан 12:2; Иез 37:12). См.: (Кирилл Александрийский, 1887б, 94).

<sup>17</sup> В дальнейшем цит. по Синодальному переводу; название книги 3(4) Ездры также приводится в соответствии с Синодальным переводом Библии, как 3 Ездры.

## 2. Ὠδίνες как образ бедствий последнего времени

В текстах 3 Езд<sup>18</sup> мы видим развитие образа Ὠδίνες до новозаветного понимания, так как «ветхозаветный апокалипсис» 3 Езд<sup>19</sup> представляет ветхозаветное богословие начала I в. по Р. X.

Наиболее важный аспект образа родовых мук представлен в следующем отрывке.

*Вот, приближаются бедствия, и не замедлят. Как у беременной женщины, когда в девятый месяц настанет ей пора родить сына, часа за два или за три до рождения, боли (gementes dolores) охватывают чрево ее и, при выходе младенца из чрева, не замедлят ни на одну минуту: так не замедлят прийти на землю бедствия, и люди того времени восстенают; боли (dolores)<sup>19</sup> охватят их (3 Езд<sup>18</sup> 16:38–40).*

Опираясь на этот отрывок и в целом на всю Третью книгу Ездры<sup>20</sup>, мы можем проследить апокалиптическое богословие иудеев первого века. В их понимании конец настоящего века и наступление века грядущего знаменуется периодом тяжелых бедствий, каких никогда мир не знал. Они должны охватить народ Божий непосредственно перед приходом Мессии [Тодиев, 2015, 248]. Эти бедствия именовались родовыми муками перед рождением нового века.

### Перспективы исследований

Ὠδίνες как образ бедствий последнего времени стал использоваться и в последующее время. Об этом говорит раввинистическая литература (Mekh. Ex. 16, 25, 29; bSanh. 98b; bSabb.118a; bPes. 118a; bKeth. 111a); [Steedman, 2013, 247–252] и, конечно же, новозаветные тексты (Мк 13:8; Мф 24:6; Деян 2:24; Рим 8:22; 1 Фес 5:2–3; Гал 4:19, 27; Откр 12:1–2; ср. 1 Кор 15:20; Ин 16:20–21). Образы бедствий последнего времени начинают использоваться как *terminus technicus*, и применяется для этого уже понятие «родовые муки Мессии» (חוליה דמשח) [TDNT, 1976, vol. 9, 674].

Исследование в указанной литературе развития образа Ὠδίνες как образа бедствий последнего времени представляет собой перспективу дальнейших исследований.

### Заключение

В первой части данного исследования мы заметили несколько различных, хотя и неразрывно связанных акцентов, касающихся образа родовых мук. Во-первых, это муки, по силе и остроте несравнимые ни с чем; подчеркивается, во-вторых, бессилие и неспособность сопротивляться, а также неизбежность этих мучений; в-третьих, страх и трепет приближающихся мук; в-четвертых, опасность не выжить в результате родов. Все эти стороны образа Ὠδίνες используются в метафорическом смысле в отношении народа или отдельного человека, который страдает или которому предстоит испытать такие муки.

Во второй части анализа представлена положительная сторона образа Ὠδίνες. Она связана с тем, что результатом родовых мук, как правило, является рождение ребенка. Понятие Ὠδίνες употребляется в качестве образа возвращения из Вавилонского плена и чуда национального возрождения в буквальном смысле, а также святыми отцами толкуется как образ рождения Церкви.

В третьем разделе мы рассмотрели случаи, когда термин Ὠδίνες используется как эсхатологический образ, то есть этим термином выражается мысль о воскресении всех людей, иначе говоря — о новом рождении человечества после смерти. А также исследуемый термин используется для выражения последних страданий в этом мире перед пришествием Мессии и наступлением новой эры.

<sup>18</sup> Книга написана ок. 97 г. по Р. X., вероятно, неким иудеем и переработана впоследствии христианами, см.: [Тодиев, 2015, 124].

<sup>19</sup> Dolores в данном случае соответствует исследуемому термину Ὠδίνες.

<sup>20</sup> А также опираясь на книги 1 Енох 99:4–5, 7; 100:1–2 (II в. до Р. X. — I в. по Р. X.); Апок. Вар. 27:1–13 (нач. II в. по Р. X.); Сив. ор. 2:154–159 (70–150 по Р. X.) и др.

## Источники и литература

### Источники

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. В Синодальном переводе. М.: Российское библейское общество, 2012.
2. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Канонические. Современный русский перевод. Учебное издание. М.: Российское библейское общество, 2017.
3. Biblia Hebraica Stuttgartensia / Ed. R. Kittel; 5 ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
4. Septuaginta, Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes / Ed. A. Rahlfs. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.
5. The Fourth Book of Ezra. The Latin version edited from the MSS by the late Robert L. Bensly. // Texts and Studies 3.2. Cambridge: Cambridge University Press, 1895. P. 14, 80.
6. Августин Гиппонский (1998) — *Августин Гиппонский, блж.* О граде Божием. XIV–XXII. СПб.: Алетейя, 1998. Кн. 18. Гл. 29.
7. Афанасий Великий (2011) — *Афанасий Великий, свт.* Толкование на псалмы. М.: Благовест, 2011. С. 429.
8. Василий Великий (2008) — *Василий Великий, свт.* Творения. М.: Сибирская благовонница, 2008. Т. 1.
9. Василий Великий (2016) — *Василий Великий, свт.* Беседы на псалмы. М.: Сибирская благовонница, 2016.
10. Григорий Богослов (2010) — *Григорий Богослов, свт.* Творения. Т. 1: Слова. М.: Сибирская благовонница, 2010.
11. Евфимий Зигабен (1907) — *Евфимий Зигабен.* Толковая Псалтирь, изъясненная по святоотеческим толкованиям. Киев: Типография Киево-Печерской Успенской Лавры, 1907.
12. Ефрем Сирин (2014) — *Ефрем Сирин, прп.* Творения. М.: Русский издательский центр имени Святого Василия Великого, 2014. Т. 5.
13. Иероним Стридонский (1880) — *Иероним Стридонский, блж.* Творения блаженного Иеронима Стридонского. Ч. 6. (Библиотека творений отцов и учителей Церкви западных, издаваемые при Киевской Духовной Академии. Кн. 11). Киев, 1880.
14. Иероним Стридонский (1882a) — *Иероним Стридонский, блж.* Творения блаженного Иеронима Стридонского. Ч. 7. (Библиотека творений отцов и учителей Церкви западных, издаваемые при Киевской Духовной Академии. Кн. 13). Киев, 1882.
15. Иероним Стридонский (1882b) — *Иероним Стридонский, блж.* Творения блаженного Иеронима Стридонского. Ч. 8. (Библиотека творений отцов и учителей Церкви западных, издаваемые при Киевской Духовной Академии. Кн. 15). Киев, 1882. С. 270–272.
16. Иероним Стридонский (1883a) — *Иероним Стридонский, блж.* Творения блаженного Иеронима Стридонского. Ч. 9. (Библиотека творений отцов и учителей Церкви западных, издаваемые при Киевской Духовной Академии. Кн. 16). Киев, 1883.
17. Иероним Стридонский (1883b) — *Иероним Стридонский, блж.* Творения блаженного Иеронима Стридонского. Ч. 9. (Библиотека творений отцов и учителей Церкви западных, издаваемые при Киевской Духовной Академии. Кн. 18). Киев, 1883.
18. Иероним Стридонский (1898) — *Иероним Стридонский, блж.* Творения блаженного Иеронима Стридонского. Ч. 14. (Библиотека творений отцов и учителей Церкви западных, издаваемые при Киевской Духовной Академии. Кн. 24). Киев, 1898.
19. Иоанн Дамаскин (1894) — *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. СПб., 1894.
20. Иоанн Златоуст (1899) — *Иоанн Златоуст, свт.* Творения Святого отца нашего Иоанна Златоуста в русском переводе. СПб: изд. Санкт-Петербургской духовной академии, 1899. Т. 5.
21. Иоанн Златоуст (1900) — *Иоанн Златоуст, свт.* Творения Святого отца нашего Иоанна Златоуста в русском переводе. СПб: изд. Санкт-Петербургской духовной академии, 1900. Т. 6.

22. Кирилл Александрийский (1887а) — *Кирилл Александрийский, свт.* Творения святых отцов в русском переводе издаваемые при Московской духовной академии. М., 1887. Ч. 6.
23. Кирилл Александрийский (1887б) — *Кирилл Александрийский, свт.* Творения святых отцов в русском переводе издаваемые при Московской духовной академии. М., 1887. Ч. 7.
24. Кирилл Александрийский (1887в) — *Кирилл Александрийский, свт.* Творения святых отцов в русском переводе издаваемые при Московской духовной академии. М., 1887. Ч. 8.
25. Кирилл Александрийский (1890) — *Кирилл Александрийский, свт.* Творения святых отцов в русском переводе издаваемые при Московской духовной академии. М., 1890. Ч. 10.
26. Кирилл Иерусалимский (2010) — *Кирилл Иерусалимский, свт.* Поучения огласительные и тайноводственные. М.: Благовест, 2010.
27. Феодорит Кирский (2004) — *Феодорит Кирский, блж.* Творение святых отцов и учителей Церкви. Т. 2: Изъяснение псалмов. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2004.
28. Феодорит Кирский (1857а) — *Феодорит Кирский, блж.* Творения блаженного Феодорита, епископа Кирсаго. М., 1857. Ч. 4.
29. Феодорит Кирский (1857б) — *Феодорит Кирский, блж.* Творения блаженного Феодорита, епископа Кирсаго. М., 1857. Ч. 5.

## Литература

30. БКИК (2013) — Библейский-культурно-исторический комментарий // Под общ. ред. Т. Г. Батухтиной; пер. с англ. Т. Г. Батухтиной, А. П. Платунова. СПб.: Мирт, 2013.
31. Тодиев (2015) — *Тодиев А.* Концепция двух веков в богословии апостола Павла: Дис. ... канд. богословия, 2015.
32. Allison (1985) — *Allison D. C. Jr.* The End of the Ages Has Come // Philadelphia: Fortress, 1985.
33. Bertram (1976) — *Bertram G.* ὁδὶν // TDNT. Vol. 9. P. 667–674.
34. Gempf (1994) — *Gempf C.* The Imagery of Birth Pangs // Tyndale Bulletin. 1994. No. 45 (1). P. 119–135.
35. Gundry (1993) — *Gundry R. H.* Mark: A Commentary on His Apology for the Cross. Grand Rapids: Eerdmans, 1993.
36. Dubis (2002) — *Dubis M.* Messianic Woes in First Peter: Suffering and Eschatology in 1 Peter 4:12–19 // Studies in Biblical Literature. 2002. No. 33.
37. Paton (1970) — *Paton W. R.* Greek Anthology // Loeb Classical Library. London: Heinemann, 1960–1970. Vol. 6. P. 146.
38. Steedman (2013) — *Steedman R. A.* Colossians 1:24 and vicarious suffering in the church. Thesis for the degree of doctor of philosophy. 2013. P. 247–252.
39. Strack, Billerbeck (1922) — *Strack L., Billerbeck P.* Exkurs: Scheol, Gehinnom // Kommentar zum Neuen Testament als Talmud und Midrasch. München: Beck, 1922. Vol. 4.
40. TDNT (vol. 9, 1976) — Theological Dictionary of the New Testament / Ed. by Kittel G., Friedrich G., Bromiley G. W. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Co, 1964–1976. Vol. 1–9. P. 673, 674.

*Иеромонах Иона (Черкасов)*

## История Братства законоучителей средних мужских и женских учебных заведений и высших начальных училищ Симбирской епархии в начале XX в. и его миссионерские цели

УДК 271.2(470.42)-786-75+37(091)  
DOI 10.47132/1814-5574\_2022\_3\_166  
EDN MUBZGY



*Аннотация:* Статья посвящена истории создания Братства законоучителей средних мужских и женских учебных заведений и высших начальных училищ Симбирской епархии и его миссионерским целям с начала XX в. и до 1917 г. Законоучители всех ведомств в Симбирской епархии нуждались в братском объединении с целью взаимообмена опытом по вопросам теории и практики преподавания Закона Божия. До настоящего времени церковно-исторические исследования по указанной теме не проводились. Изученные материалы показывают, что вопрос о создании братств законоучителей был инициирован на IV Всероссийском Миссионерском съезде в Киеве в 1908 г. для ослабления старообрядческого раскола в Российской империи. По итогам Всероссийского съезда законоучителей светских средних учебных заведений, проведенного в 1909 г. в Санкт-Петербурге, Святейший Синод в 1910 г. рекомендовал создавать в епархиях братства, способствующие активному взаимообмену опытом по вопросам теории и практики преподавания Закона Божия, так как методически правильный способ преподавания этого предмета будет являться могущественным средством к ослаблению раскола. Решение о создании Братства законоучителей в Симбирской епархии было принято на съезде законоучителей средне-учебных заведений всех ведомств в июле 1913 г., а открытие и первое заседание общего собрания состоялось в августе 1915 г. Эти события освещались на страницах периодической печати, сохранились сведения о них в документах Государственного архива Ульяновской области. В тяжелейших условиях военного времени проводились ежегодные собрания Братства законоучителей Симбирской епархии, но революционные события 1917 г. не позволили братству добиться значительных результатов в осуществлении поставленных целей. Представленные в нашей работе исторические сведения могут быть использованы в настоящее время при обобщающих исследованиях; в рассмотрении вопроса о проведении съездов и создании братства для учителей, преподающих основы православной культуры, а также в учебных пособиях и курсах лекций по истории Симбирской епархии.

*Ключевые слова:* Симбирская епархия, Братство законоучителей средних учебных заведений и высших начальных училищ, миссионерские цели.

*Об авторе:* **Иеромонах Иона (Черкасов Игорь Валерьевич)**

Магистр богословия, аспирант кафедры Церковной истории Московской духовной академии, настоятель храма св. мц. Татианы п. Октябрьский Мелекесской епархии.

E-mail: prof\_bez@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1722-4516>

*Для цитирования:* Иона (Черкасов), иером. История Братства законоучителей средних мужских и женских учебных заведений и высших начальных училищ Симбирской епархии в начале XX в. и его миссионерские цели // Христианское чтение. 2022. № 3. С. 166–181.

**KHRISTIANSKOYE CHTENIYE**  
**[Christian Reading]**

**Scientific Journal**  
**Saint Petersburg Theological Academy**  
**Russian Orthodox Church**

**No. 3**

**2022**

---

*Hieromonk Iona (Cherkasov)*

**The History of the Brotherhood of Teachers  
of Law of Secondary Male and Female Educational Institutions  
and Higher Primary Schools in the Simbirsk Diocese  
in the Early 20<sup>th</sup> Century and Its Missionary Goals**

UDK 271.2(470.42)-786-75+37(091)  
DOI 10.47132/1814-5574\_2022\_3\_166  
EDN MUBZGY



*Abstract:* The article is devoted to the history of the creation of the Brotherhood of Teachers of Law of Secondary Male and Female Educational Institutions and Higher Primary Schools of the Simbirsk Diocese and its missionary goals since the beginning of the 20<sup>th</sup> century and until 1917. The teachers of the law from all departments in the Simbirsk diocese needed a fraternal association for the purpose of mutual exchange of experience on the theory and practice of teaching the Law of God. So far, no church-historical research has been carried out on this topic. The studied materials show that the issue of creating brotherhoods of teachers of law was initiated at the 4<sup>th</sup> All-Russian Missionary Congress in Kyiv in 1908 to weaken the Old Believer schism in the Russian Empire. Following the results of the All-Russian Congress of the Law Teachers of Secular Secondary Educational Institutions, held in St. Petersburg in 1909, the Holy Synod in 1910 recommended the creation of fraternities in the dioceses that promote an active exchange of experience on the theory and practice of teaching the Law of God, since the methodologically correct way of teaching this subject would be a powerful means to weaken the schism. The decision to create the Brotherhood of the Teachers of Law in the Simbirsk diocese was made at the congress of the teachers of the secondary educational institutions of all departments in July 1913, and the opening and the first meeting of the general meeting took place in August 1915. These events were covered on the pages of the periodical press, and information has also been preserved in the documents of the State Archive of the Ulyanovsk Region. In the most difficult conditions of wartime, the annual meetings of the Brotherhood of the Teachers of the Simbirsk Diocese were held, but the revolutionary events of 1917 did not allow the Brotherhood to achieve significant results in the implementation of its goals. The historical information presented in our work can be used at present in generalizing studies; in considering the issue of holding congresses and creating a Brotherhood for teachers teaching the basics of Orthodox culture, as well as in textbooks and lecture courses on the history of the Simbirsk diocese.

*Keywords:* Simbirsk diocese, Brotherhood of Teachers of Law of Secondary Educational Institutions and Higher Primary Schools, missionary goals.

*About the author:* **Hieromonk Iona (Cherkasov Igor Valeryevich)**

Master of Theology, Graduate Student at the Department of Church History at Moscow Theological Academy, Dean of the Holy Martyr Tatiana Church, village of Oktyabrsky of the Melekess Diocese.

E-mail: prof\_bez@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1722-4516>

*For citation:* Iona (Cherkasov), hieromonk. The History of the Brotherhood of Teachers of Law of Secondary Male and Female Educational Institutions and Higher Primary Schools in the Simbirsk Diocese in the Early 20<sup>th</sup> Century and Its Missionary Goals. *Khristianskoye Chteniye*, 2022, no. 3, pp. 166–181.

На общем фоне создания в Российской империи братств законоучителей средних мужских и женских учебных заведений и высших начальных училищ автор статьи выделяет опыт учреждения такового братства в Симбирской епархии, раскрывает его миссионерскую цель — ослабление старообрядческого раскола. Представленные сведения о деятельности братства позволяют выделить актуальность настоящего исследования: воссоздать историю указанного братства в Симбирской епархии, обобщить и систематизировать существующие сведения. Полученные в результате исследования выводы могут послужить дальнейшему развитию научных исследований в данном направлении, с использованием опыта создания на современном этапе союзов учителей, преподающих основы православной культуры.

Новизна настоящего исследования заключается в том, что впервые изучена история создания Братства законоучителей средних мужских и женских учебных заведений и высших начальных училищ Симбирской епархии. В ходе изучения опубликованных и неопубликованных исторических источников автором введен в научный оборот ранее не привлекавшийся комплекс источников по теме исследования.

В научной литературе рассматриваемая проблематика хорошо изучена для разных регионов Российской империи. Статья И. А. Трофимова посвящена выявлению и изучению объективных и субъективных проблем религиозно-нравственного воспитания, с которыми сталкивались учителя на уроках Закона Божия в российской светской средней школе в конце XIX — начале XX в. [Трофимов, 2019].

В работе Н. Е. Архиповой изучена деятельность первого в России союза законоучителей средних учебных заведений, созданного в Нижнем Новгороде. Ею представлен обобщающий анализ работы союза, указаны недостатки полномочий и авторитета союза, лишивших его возможности влиять на выбор новых законоучителей, что ограничивало его роль в решении проблем религиозно-нравственного воспитания учащихся [Архипова, 2020].

Можно привести немало и других работ по данной теме, однако исследования в границах Симбирской епархии ранее никем не проводились. Используемые автором методы исторического исследования — сравнительно-исторический метод, причинно-следственный анализ связей между историческими событиями, типологизация исторических явлений, историко-системный анализ, структурно-диахронный анализ исторических процессов и абстрагирование в историческом познании — позволили воссоздать историю создания Братства законоучителей средних мужских и женских учебных заведений и высших начальных училищ Симбирской епархии и его миссионерские цели.

\* \* \*

В начале XX в. в епархиях Российской империи создаются союзы, а впоследствии братства законоучителей, так как время требовало сплоченности, объединения священнослужителей в борьбе со старообрядческим расколом и отторжением молодежи от веры. Перед законоучителем стояла нелегкая задача: воспитать в учащихся желание познавать и усваивать осознанно Слово Божие, сохраняя твердость и преданность православной вере, несмотря ни на какие искушения.

В июле 1909 г. в Санкт-Петербурге на Всероссийском съезде законоучителей светских средних учебных заведений был поднят вопрос о создании братств (Журналы и протоколы, 1909, 19–25).

Инициатива проведения Всероссийского съезда законоучителей светских средних учебных заведений принадлежала IV Всероссийскому миссионерскому съезду, проходившему в Киеве в июле 1908 г. Сам факт принятия такого решения доказывал, что съезд преследовал в первую очередь миссионерские цели. На съезде был поднят вопрос о распространении революционных настроений среди учащихся и о мерах предотвращения проникновения идей революционеров-социалистов в учебные заведения. Было признано, что благоприятную среду для внедрения в сознание учащихся этих идей представляют и светские школы. По мнению участников съезда, для выработки



мер борьбы с пропагандой социалистов и для правильной постановки преподавания Закона Божия в светских учебных заведениях необходимо было организовать Всероссийский съезд законоучителей. В результате Святейший Синод принял решение об организации Всероссийского съезда законоучителей светских средних учебных заведений с 20 июля по 1 августа 1909 г. в Санкт-Петербурге, в здании Училищного совета при Святейшем Синоде (Всепоподаннейший отчет обер-прокурора, 1911, 209–211).

При изучении материалов Всероссийского съезда законоучителей светских средних учебных заведений установлено, что, согласно журналу съезда № 4 от 23 июля 1909 г., на съезде был рассмотрен вопрос об организации союзов законоучителей в епархиях Российской империи. Один из участников съезда, законоучитель Нижегородского дворянского института императора Александра II прот. Николай Архангельский, рассказал, как в Нижнем Новгороде возник и действует с 1902 г. союз законоучителей средних учебных заведений, инициатором и основателем которого был епископ Нижегородский и Арзамасский Назарий (Кириллов). Одной из главных задач созданного союза стало объединение разрозненных сил законоучителей, чтобы сделать их деятельность по преподаванию Закона Божия более успешной и плодотворной. Для этого, по словам докладчика, созданный союз законоучителей проводил собрания один раз в месяц для рассмотрения широкого спектра вопросов, касающихся преподавания Закона Божия: согласование программы учебных предметов; утверждение способов и приемов преподавания по новым учебникам; знакомство с новыми методическими разработками и наглядными пособиями и обсуждение их. Участники союза активно обменивались учебными пособиями, на членские взносы выписывали все издаваемые в Российской империи духовные и светские журналы, касающиеся вопросов преподавания Закона Божия, такие как «Новый путь», «Русский вестник», «Воспитание и обучение» и др. Обсуждались вопросы организации чтения учащихся в библиотеки книг нравственно-религиозного содержания с целью воспитания интереса и уважения к истинам веры и христианскому благочестию. Протоиерей Николай Архангельский в своем выступлении обратил особое внимание участников съезда на то, что на тот момент в стране появилось немало нелегальной противоправительственной литературы и лиц, распространяющих идеи социализма и атеизма. Такая информация, проникая в среду учащихся, отметил докладчик, отрицательно влияет на отношения между учащимися и законоучителями. В некоторых заведениях это приводит к открытым конфликтам, противостоянию двух непримиримых сторон. Союз законоучителей в Нижнем Новгороде сумел в этих непростых условиях выработать на своих заседаниях общий подход к вопросам о смертной казни, о войне, об отношении к власти, о праве собственности, а также составить общий план, ведущий к пониманию и предотвращению возможной напряженности и конфронтации.

Другой участник Всероссийского съезда законоучителей, прот. Евгений Кондратьев, сообщил, что в Санкт-Петербурге уже существует законоучительский союз, занимающийся вопросами изучения, разбора и опровержения возражений против истин веры и нравственности, поиском мер борьбы с неверием и атеизмом среди молодежи, а также практическими вопросами преподавания Закона Божия в учебных заведениях.

Протоиерей Иоанн Соловьев представил съезду проект устава Законоучительского братства, созданного в Москве. Ходатайство об утверждении устава, по сообщению докладчика, ведется с 1893 г., но по причине частой смены преосвященных устав остается до сих пор без официального утверждения.

Другие выступающие, хотя их союзы тоже не были утверждены официально, рассказали о проводящихся собраниях законоучителей в Риге и Новочеркасске. Участники заседания высказали мнение о необходимости создания в епархиях союзов или братств законоучителей, без различия ведомств и наименований, и о создании особого духовного журнала, отражающего проблемы преподавания Закона Божия.

От Казанского учебного округа в работе съезда принял участие прот. Иаков Благовидов — законоучитель Симбирской гимназии (Журналы и протоколы, 1909, 19–25, 410, 413).

Участники съезда после обмена мнениями единогласно постановили: «Средствами объединения союзов законоучителей до времени остаются съезды законоучителей как районные и окружные, так и всероссийский, о периодическом повторении которых просит Святейший Синод. Желательно основание законоучительского печатного органа. Объединение же братств и союзов предоставить времени, ожидая осуществления его при помощи съездов» (Журналы и протоколы, 1909, 22).

По итогам Всероссийского законоучительского съезда было выработано особое воззвание к обществу, напечатанное в «Церковных ведомостях». В нем прозвучал призыв оказывать всяческую помощь законоучителям в деле утверждения православной веры в учащихся, чтобы привести их через Церковь к Богу, воспитать в них благочестивую настроенность и добрые нравы. Участники съезда выразили согласие, что без активного содействия семьи и православного общества невозможно сохранить в учащихся веру и благочестие при обилии книг и статей, заражающих их духом неверия и безбожия (Воззвание, 1909, 1603–1606).

Следуя принятым на Всероссийском законоучительском съезде решениям, Святейший Синод направил в епархии для сведения и руководства циркулярный Указ № 5414 от 15 июля – 18 августа 1910 г. Согласно данному указу было принято решение об издании при Учебном комитете особого журнала по духовно-учебным вопросам, с особым отделом для решения и обсуждения вопросов законоучительского дела. Также Святейший Синод признал целесообразным объединять законоучителей для совместной разработки проблем, касающихся законоучительского дела, и признал желательным создавать в епархиях братства законоучителей средне-учебных заведений любых ведомств и наименований; как можно чаще созывать съезды законоучителей; периодически устраивать Всероссийские законоучительские съезды; во время проведения съездов устраивать специальные законоучительские курсы по вопросам методики преподавания Закона Божия (Определение, 1910, 359–370).

Циркулярным указом № 1 от 11 января 1913 г. Святейший Синод поручил организовать в епархиях проведение местных съездов законоучителей светских средних учебных заведений для обсуждения вопросов, предложенных постоянной Подготовительной комиссией при Учебном комитете Святейшего Синода по вопросам законоучительских съездов. Постановления, принятые на местных съездах законоучителей, предложено было направлять в Святейший Синод не позднее 1 января 1914 г. (ГАУО. Ф. 134. Оп. 3. Д. 1305. Л. 3–3 об.; Хроника, 1913, 152–153).

Согласно указу Симбирской духовной консистории от 31 января 1913 г. была создана Подготовительная комиссия для организации съезда законоучителей светских средних учебных заведений в Симбирской епархии.

22 февраля 1913 г. на первом заседании образованной Подготовительной комиссии под председательством прот. Иакова Благовидова было принято решение известить всех законоучителей светских средних учебных заведений Симбирской епархии о проведении в конце июля – начале августа съезда законоучителей. Вопросы, предложенные Синодальной подготовительной комиссией для предварительного обсуждения на предстоящем в Симбирске законоучительском съезде, были следующие:

– какие изменения необходимы в постановке преподавания Закона Божия для более успешного прохождения и усвоения этого важнейшего предмета в учебных заведениях;

– какие усматриваются препятствия для успешного преподавания Закона Божия;

– какие недостатки встречаются в существующих учебных руководствах по преподаванию Закона Божия и какие разделы издаваемых учебников вызывают нарекания;

– какие учебные пособия по Закону Божию признаются наиболее пригодными для средних светских учебных заведений;

– какие книги и журнальные статьи богословского, религиозно-нравственного и церковно-исторического содержания законоучители считают более полезными для рекомендации учащимся в целях их духовного просвещения и назидания;

— как лучше организовать проведение богослужения в храмах светских учебных заведений (ГАУО. Ф. 134. Оп. 3. Д. 1305. Л. 8–9 об.).

В Симбирской епархии съезд законоучителей всех ведомств прошел с 23 по 26 июля 1913 г. На съезде из 27 приглашенных присутствовало 20 законоучителей-священнослужителей светских учебных заведений Симбирска и уездных городов губернии (ГАУО. Ф. 134. Оп. 3. Д. 1305. Л. 16–16 об.; Благовидов, 1913, 684–694).

Перед открытием съезда епископ Симбирский и Сызранский Вениамин (Муратовский) в сослужении участников съезда совершил молебен, затем законоучитель Симбирской 1-й мужской гимназии прот. Иаков Благовидов зачитал указ Святейшего Синода от 11 января 1913 г. № 1 об организации в епархиях законоучительских съездов с обсуждением вопроса о более успешном преподавании Закона Божия в средне-учебных заведениях и указ от 14 июня 1913 г. № 14, предлагающий обсудить на съездах законоучителей вопрос о введении преподавания Священного Писания в старших классах (ГАУО. Ф. 134. Оп. 3. Д. 1305. Л. 5).

Открывая съезд, еп. Вениамин (Муратовский) обратился к законоучителям с речью, в которой высказал убеждение, что законоучителям приходится работать в более тяжелых условиях по сравнению с настоятелями приходов. Это убеждение подтверждается его шестнадцатилетними наблюдениями за деятельностью законоучителей и преподаванием Закона Божия в средних светских учебных заведениях. По мнению еп. Вениамина, причинами такого положения является, во-первых, индифферентное либо враждебное отношение к преподаванию Закона Божия руководителей светских учебных заведений, рассматривающих этот предмет как вынужденно терпимое и неизбежное зло. Во-вторых, светская власть принуждает законоучителя относиться к знанию учащимися Закона Божия поверхностно и ставить удовлетворительные отметки заведомо недобросовестным ученикам. Епископ Вениамин призвал не смущаться кажущейся бесплодностью прилагаемых трудов, проявлять большее усердие и рвение в преподавании Закона Божия, которое непременно принесет в свое время достойный плод (Вениамин Муратовский, 1913, 615–616).

Предварительное рассмотрение вопросов на съезде было разделено между тремя комиссиями. Первая комиссия рассмотрела вопросы, касающиеся религиозно-нравственного воздействия на учащихся и более неспешного, вдумчивого проведения богослужения в училищных храмах. Вторая комиссия обсудила вопросы, связанные с проблемами преподавания и усвоения учащимися Закона Божия. Третья комиссия познакомила законоучителей с новыми учебными пособиями и обсудила список книг для внеклассного чтения по Закону Божию.

Вечером 24 июля 1913 г. состоялось открытие общего собрания съезда, на котором по первому вопросу синодальной программы был представлен содержательный доклад прот. Иакова Благовидова, в котором он отметил, что, по его наблюдениям, в религиозной жизни учащихся имеется немало недостатков: негативное отношение к храму Божию и домашней молитве, неуставное поведение во время постов и т. д. Все это, по его мнению, говорит о не вполне удовлетворительном состоянии религиозной настроенности учащихся. Причины такого положения прот. Иаков видел в личностных качествах законоучителя и в нравственной обстановке семьи и школы. Он убежден, что религиозно-нравственное состояние семьи, особенно образованного общества, находится в печальном состоянии: храм Божий не посещается, праздники церковные не почитаются, домашнее молитвенное правило не исполняется, в некоторых семьях учащиеся свободно пользуются порнографической и нелегальной литературой. И пример во всем этом подают сами же родители, далекие от православной веры. Поэтому законоучителю сложно достигнуть уважительного отношения и положительных результатов своей деятельности среди учащихся. Другим препятствием служит атмосфера и состояние школьной жизни, не всегда соответствующей тем христианским правилам, которые проповедают законоучители. Кроме того, при современной постановке учебно-воспитательного дела господствует полная разрозненность в преподавании различных предметов. Особенно это нужно сказать

в отношении Закона Божия, который стоит особняком среди светских предметов, будто бы он не имеет дела с теми же учениками и преследует лишь свойственные ему цели и задачи. При такой разобщенности в преподавании предметов без всякого общего плана и определенной руководящей идеи школа не воспитывает душу человека и не развивает ее гармонично. Как только учащийся выходит из-под опеки своих воспитателей, улица охватывает его со всех сторон своей губительной безнравственной заразой, и нравственная чистота и порядочность с ученика быстро слетает. Чтобы избежать этого, в православной школе в основе преподавания предметов должно быть религиозно-нравственное воспитание юношества; весь коллектив школы словом и делом должен стремиться к этому, эта цель должна стать маяком в отношениях с учащимися. Протоиерей Иаков был убежден, что главным фактором успеха в деле повышения религиозной нравственности учащихся является личность законоучителя, а также ответственность семьи в религиозно-нравственном воспитании детей и полная поддержка со стороны школы в этом благом деле. В ином случае, какими бы способностями законоучитель ни отличался и какие бы меры воздействия ни принимал, — успехов ожидать бесполезно (ГАУО. Ф. 134. Оп. 3. Д. 1305. Л. 30–31 об.).

Выслушав доклад о результатах работы первой комиссии, рассмотревшей и обсудившей вопросы, касающиеся религиозно-нравственного воздействия на учащихся и более неспешного, вдумчивого проведения богослужения в училищных храмах, съезд сделал следующие выводы:

— учащиеся младших классов легче поддаются воздействию законоучителей, чем учащиеся старших классов, девочки более, чем мальчики. Состояние религиозной настроенности учащихся старших классов, особенно в мужских гимназиях, признано неудовлетворительным;

— причинами такого положения являются три фактора: личность законоучителя, не всегда стоящая достойно на высоте своего положения; отсутствие поддержки со стороны семьи и не совсем удовлетворительная обстановка в школе.

Для повышения религиозной нравственности учащихся со стороны законоучителя, по мнению съезда, необходимо применять следующие способы:

а) постоянно напоминать о выполнении молитвенного правила и требовать от всех учащихся обязательного, где это будет возможно, посещения храма;

б) накануне церковных праздников проводить на уроках беседы с учащимися;

в) организовывать чтение учащимися религиозно-нравственных книг;

г) осуществлять проведение и соблюдение поста учащимися под руководством законоучителя;

д) проводить паломнические поездки к местным святыням;

е) открывать кружки с нравственно-воспитательными целями;

ж) поддерживать тесную связь законоучителя с родителями по вопросам религиозно-нравственного воспитания учащихся;

з) знакомить учащихся с житием их небесного покровителя.

По вопросу о проведении богослужения в храмах светских учебных заведений съезд принял решение, чтобы церковная служба совершалась неспешно, без сокращений, с привлечением учащихся к чтению на клиросе и к общему церковному пению.

Часть указанных способов воздействия на учащихся светских учебных заведений, по нашему мнению, была излишне требовательна и могла бы привести к обратному результату. В то же время обязательное участие в богослужении всех учащихся было закреплено распоряжением Министерства народного просвещения от 4 мая 1874 г., а впоследствии подтверждено распоряжением от 12 января 1880 г. за № 457 (В области юридическо-законоучительской, 1912, 14).

Во время вечернего заседания 24 июля 1913 г. участники съезда рассмотрели проект устава «Союза законоучителей средних мужских и женских учебных заведений и четырех классов городских училищ Симбирской епархии» (ГАУО. Ф. 134. Оп. 3. Д. 1305. Л. 73–75 об.). После внесения изменений и включения в число членов союза законоучителей высших начальных училищ проект устава был принят (Благовидов,

1915в, 718). Основной целью учреждаемого союза в представленном проекте признавалось объединение законоучителей для обмена опытом по вопросам теории и практики преподавания Закона Божия.

В ходе заседания съезда 25 июля 1913 г. были рассмотрены проработанные второй комиссией вопросы, связанные с проблемами преподавания и усвоения учащимися Закона Божия. Съезд одобрил пункты, которые указывали на причины, препятствующие успешному преподаванию Закона Божия:

— отсутствие в программе гимназии изучения славянского языка.

— многопредметность и обширность курса учебных заведений, не позволяющая учащимся уделять достаточно времени на изучение Закона Божия, так как они в первую очередь обращают внимание на предметы, имеющие практическое значение в жизни.

— отсутствие законоучителей в отдельных женских учебных заведениях из-за недостатка денежных средств.

В результате обсуждений было принято решение о внесении в курс преподавания Закона Божия в шестых классах мужских и женских гимназий некоторых дополнений, раскрывающих положительные истины христианского вероучения применительно к учению сектантов. Съезд одобрил это решение, так как каждый законоучитель в процессе преподавания Закона Божия осуществляет и миссионерские цели.

Такое решение, по нашему мнению, было принято с целью укрепления православной веры среди учащихся, недопущения среди них вероотступничества и вразумления тех, кто воспитывается в семье сектантов.

Ознакомившись с работой третьей комиссии и обсудив сообщения об учебниках и учебных пособиях по Закону Божию, а также о книгах религиозно-нравственного содержания для внеклассного чтения, съезд рекомендовал использовать в педагогической деятельности определенный список литературы с опубликованием его в местной церковной газете. Часть из предложенных съездом изданий раскрывает борьбу с сектантством, старообрядческим расколом и атеизмом, среди них книги: А. Кейт, «Доказательства истинности христианской веры на основании буквального исполнения ветхозаветных и новозаветных пророчеств»; прот. Иоанн Морев, «В защиту веры и особенно православной»; Сергей, архиепископ Владимирский, «Беседы об основных истинах святой православной веры»; Э. Васман, «Неодарвинизм и христианство»; А. Г. Табрум, «Религиозные верования современных ученых».

В заключение еп. Вениамин подвел итоги работы съезда, обещав принять союз законоучителей епархии под свое покровительство (Благовидов, 1913, 684–694).

7 февраля 1914 г. еп. Вениамин направил в Святейший Синод представление, где указал, что после рассмотрения проекта устава «Союза законоучителей средних мужских и женских учебных заведений и четырех классов городских училищ Симбирской епархии» епархиальное начальство полагает вышеуказанную организацию назвать «Братство законоучителей средних мужских и женских учебных заведений и высших начальных училищ Симбирской епархии» и ходатайствует перед Святейшим Синодом об его открытии (ГАУО. Ф. 134. Оп. 3. Д. 1305. Л. 115–116). Учебный комитет при Св. Синоде, рассмотрев указанное представление, направил еп. Вениамину уведомление за № 2157 от 25 апреля 1914 г. о том, что на основании утвержденных 4 марта 1906 года Временных правил об обществах и союзах, а также согласно определению Святейшего Синода за № 6590 от 18–25 ноября 1906 г. о правах, определяющих отношения церковной власти к обществам и союзам, устав указанного братства может быть утвержден епархиальной властью после предварительного согласования с попечителем Казанского учебного округа и соответствующим руководством учебных заведений епархии (ГАУО. Ф. 134. Оп. 3. Д. 1305. Л. 127–127 об.).

После необходимых согласований 23–26 августа 1914 г. Устав «Братства законоучителей средних мужских и женских учебных заведений и высших начальных училищ Симбирской епархии» был утвержден и принято решение о его открытии с уведомлением об этом событии председателя правления братства — прот. Иакова Благовидова.

В состав нового братства были включены с согласия ведомственного руководства два законоучителя Кадетского корпуса, законоучитель Мариинской женской гимназии и законоучитель Коммерческого училища (ГАУО. Ф. 134. Оп. 3. Д. 1305. Л. 130–131 об.; Благовидов, 1915а, 141–146).

Согласно утвержденному уставу, деятельность братства распространялась в пределах Симбирской епархии и находилась под руководством и покровительством епархиального преосвященного.

Собрания братства могли быть экстренные, назначаемые по необходимости, и годовые, проводимые по окончании учебного года. Отчет о деятельности братства по окончании учебного года составлял секретарь. Во время проведения собраний председательствовал правящий архиерей, а в случае его отсутствия – председатель правления. Члены братства на необходимые расходы делали по соглашению взносы, свободные же средства, согласно уставу, должны были храниться в государственных кредитных учреждениях.

Учредителями созданного братства состояли следующие лица: прот. Иаков Благовидов, прот. Федор Гидаспов, прот. Виктор Прозоров, прот. Иоанн Никольский, являвшийся на тот момент товарищем председателя Совета Симбирского духовно-просветительного братства святых Трех святителей (Отчет о деятельности Братства, 1915, 5), прот. Гавриил Сергиевский, прот. Дмитрий Троицкий, священник Алексей Реморов, прот. Александр Сергиевский, прот. Серафим Введенский, являвшийся в то же время председателем Миссионерского совета Симбирской епархии (Садовский, 1915, 392), священник Михаил Багрянский, священник Михаил Зефирин, священник Константин Архангельский, священник Владимир Августов, священник Борис Востоков, священник Владимир Алеев, священник Стефан Тихомиров, священник Алексей Голубев и диакон Николай Смеловский.

Членами братства по желанию могли состоять законоучители средних учебных заведений всех ведомств, законоучители высших начальных училищ епархии и лица с высшим богословским образованием из преподавателей духовно-учебных заведений. В случае необходимости на занятия братства могли приглашаться председатели педагогических советов, начальники и начальницы учебных заведений с правом решающего голоса. Так как целью братства было объединение законоучителей для взаимного обмена идеями по вопросам теории и практики законоучительского дела, члены его по желанию могли давать примерные уроки по преподаванию Закона Божия с последующим их обсуждением и оценкой, а также вести краткие беседы по вопросам современной жизни и законоучительской практики. Каждый из них по возможности выписывал из числа одобренных собранием братства один из богословских или педагогических журналов для общего пользования и взаимного обмена. После ознакомления с содержанием журналов члены братства имели возможность делать сообщения о наиболее интересных статьях по вопросам религии и законоучения (ГАУО. Ф. 134. Оп. 3. Д. 1305. Л. 130–131 об.; Устав Братства, 1915, 1–5).

Автор статьи считает, что все это способствовало повышению профессионального уровня законоучителей и вызывало у членов братства интерес к опыту преподавания Закона Божия.

С 18 по 23 августа 1914 г. Св. Синод планировал провести в Санкт-Петербурге Всероссийский съезд законоучителей церковных и земских школ по вопросам наилучшей постановки преподавания Закона Божия в учебных заведениях и более конкретного обсуждения этой проблемы в связи с введением всеобщего обучения в Российской империи (Хроника, 1914, 693–694). Согласно указу Святейшего Синода от 20 января 1914 г., Симбирская епархия должна была представить на съезд по одному законоучителю от церковных и земских школ (ГАУО. Ф. 134. Оп. 3. Д. 1351. Л. 5–6). Но из-за начавшейся 20 июля 1914 г. войны с Германией (Определения, 1914а, 348–349) Св. Синод принял решение об отмене съезда (Определения, 1914б, 373).

По этой же причине, вероятно, не состоялось в 1914 г. и собрание Симбирского братства законоучителей, так как вслед за Германией 20 октября 1914 г. войну России объявила Турция (Определения, 1914в, 490–491).

О сложившейся обстановке в период от создания до открытия братства законоучителей в Симбирской епархии свидетельствует статистика:

— общее количество церквей в 1913 г. — 906, из которых 139 приписных, часовен и молитвенных домов 133 (Всепопданнейший отчет обер-прокурора, 1914, приложение № 3); в 1915 г. церквей — 917, из которых 133 приписных, часовен и молитвенных домов 162 (Обзор деятельности Ведомства, 1917, приложение № 3). Таким образом, рост количества церквей составил 11 единиц, или 1,2%, за счет увеличения числа молитвенных домов, что сделало их более доступными для населения, проживающего в отдаленных от центра местностях, и создало условия для открытия учебных заведений при них;

— белого духовенства в 1913 г. числилось 1042 человека, из них 815 священники и 227 диаконы (Всепопданнейший отчет обер-прокурора, 1915, приложение № 9); в 1915 г. данные по духовенству противоречивы: по одним источникам, белого духовенства 1011 человек, из них 816 священники и 195 диаконы (Обзор деятельности Ведомства, 1917, приложение № 9). По другим источникам, белого духовенства 1059 человек, из них 822 священника и 252 диакона (РГИА. Ф. 796. Оп. 440. Д. 561. Л. 128 об.). Таким образом, число священников увеличилось, исходя из этих данных, лишь от одного до семи, что незначительно повлияло на общую нагрузку священнослужителей;

— учебных заведений в 1913 г. числилось 1321, в том числе духовного ведомства — 494, военного — 1 и гражданского — 826; в 1915 г. учебных заведений 1358, в том числе духовного ведомства — 495, военного — 1 и гражданского — 862. Эти данные показывают увеличение количества учебных заведений на 37 церковно-приходских школ и высших начальных училищ, или на 2,8%. Количество учащихся увеличилось на 10981 человек, или на 11,2%: с 97979 человек в 1913 г. до 108960 человек в 1915 г. (Обзор, 1914, 29; Обзор, 1917, 33). По мнению автора статьи, эти данные свидетельствуют об улучшении территориальной доступности учебных заведений для учащихся;

— в церковных школах в 1913 г. Закон Божий преподавали 455 законоучителей, из них 361 — священники, 17 — диаконы, 2 псаломщика и 75 — светские лица. Но светских лиц, преподававших Закон Божий, в действительности было значительно больше, так как почти во всех школах, расположенных в деревнях и селах, фактически этот предмет преподавали светские учителя и учительницы (Отчет о состоянии церковных школ, 1914, 1–30). По данным за 1915 г., в церковных школах преподавали Закон Божий 482 законоучителя, из которых 409 — священники, 27 — диаконы, 2 псаломщика и 44 — светские лица. (Ведомость о церковных школах, 1914, 7–8). Таким образом, общее количество законоучителей из числа духовенства возросло на 58 человек, при увеличении 27 штатных должностей законоучителей и при уменьшении законоучителей из светских лиц на 31 человека, что указывает на небольшую положительную динамику укомплектования преподавателями Закона Божия из числа священнослужителей;

— число присоединившихся к православию составило 126 человек в 1913 г. и 94 человека в 1915 г., т. е. произошло уменьшение на 26%. Но при этом число уклонившихся от православия за изучаемый период сократилось со 151 человека в 1913 г. до 56 человек в 1915 году, или на 63% (Всепопданнейший отчет обер-прокурора, 1915, приложения № 15, 16; Обзор деятельности Ведомства, 1917, приложения № 15, 16). Таким образом, результаты миссионерской деятельности показывают небольшую положительную тенденцию сокращения числа уклоняющихся от православия;

— несмотря на военное положение, финансирование на содержание начальных школ из государственного казначейства было увеличено почти вдвое: с 565088 руб. 16 коп. в 1913 г. до 907571 руб. 59 коп. в 1915 г., при незначительном уменьшении финансирования из местных источников: с 548513 руб. 50 коп. до 461894 руб. 17 коп. в 1913 и 1915 гг. соответственно (Обзор, 1914, 29; Обзор, 1917, 33). Результаты финансирования являются убедительным доказательством практического воплощения идеи всеобщего образования в Российской империи.

Несмотря на все сложности военного времени, 2 августа 1915 г. в зале Симбирского Архиерейского дома состоялось открытие Братства законоучителей средних мужских и женских учебных заведений и высших начальных училищ Симбирской епархии и первое заседание общего собрания его членов.

В собрании приняли участие архиепископ Симбирский и Сызранский Вениамин (Муратовский), законоучители из Симбирска и уездных городов: Сызрани, Карсуна, Сенгилея, Буинска, Курмыша и из села Промзино. Кроме законоучителей, в работе собрания приняли участие директор второй мужской гимназии И. А. Иванов, директор народных училищ В. И. Девицкий, инспектор первого высшего начального училища А. Н. Храмцов, смотритель духовного училища прот. Серафим Введенский и инспектор классов епархиального училища свящ. Димитрий Ахматов. После рассмотрения намеченных вопросов общее собрание Братства законоучителей под председательством архиеп. Вениамина приняло следующие решения:

- установить членский взнос в размере 3 руб. в год;
- избрать товарищем председателя братства прот. Михаила Тихомирова, секретарем — законоучителя первой мужской гимназии диак. Николая Смеловского и казначеем — законоучителя второй мужской гимназии свящ. Михаила Лебяжьева;
- учредить из членов братства постоянную комиссию для просмотра и рецензирования учебников и книг для внеклассного чтения учащихся. Состав комиссии: председатель — прот. Иаков Благовидов; члены: прот. Димитрий Троицкий, свящ. Владимир Садовский, свящ. Алексей Реморов, свящ. Михаил Лебяжьев, прот. Серафим Введенский и свящ. Димитрий Ахматов;
- оставить учрежденный комиссией список журналов, но подписку на них отложить до января 1916 г.;
- рекомендовать комиссии обращаться за помощью в приобретении книг религиозно-нравственного содержания к Симбирскому духовно-просветительному Братству Трех святителей и к руководству более состоятельных учебных заведений, и лишь в крайних случаях приобретать книги на средства своего братства;
- признать желательными братские беседы по вопросам законоучительской практики;
- повременить с проведением на заседаниях примерных уроков по Закону Божию;
- составить каталог книг для внеклассного чтения и учредить при братстве библиотеку;
- назначить очередное собрание братства в 1916 г., за два дня до проведения епархиального съезда.

Кроме принятых решений, члены собрания обменялись между собой мнениями по многим вопросам законоучительской жизни в Симбирской епархии (Благовидов, 1915б, 688–692).

20 июня 1916 г. в первой мужской гимназии Симбирска состоялось второе собрание Братства законоучителей средних мужских и женских учебных заведений и высших начальных училищ Симбирской епархии под председательством викарного епископа Алатырского Назария (Андреева) (Собрание братства законоучителей, 1916а, 3).

Протоиерей Иаков Благовидов представил братству отчет о деятельности за 1915 г.: всех членов братства 27, из них 16 городских и 11 иногородних; при братстве организована библиотека, в которой имеются в наличии 44 книги; всех средств братства поступило 132 руб. 40 коп., из них 50 руб. от покровителей братства, 81 руб. от членских взносов и 1 руб. 40 коп. — проценты от вклада в кредитные учреждения; израсходовано 88 руб. 55 коп. Затем прот. Иаков Благовидов ознакомил членов собрания с планом дальнейшей работы по составлению списка книг для внеклассного чтения и указал на затруднения при его составлении, так как многие из книг могли бы быть предложены для чтения учащимся, но, к сожалению, не включены в число рекомендованных учебным комитетом министерства. Законоучители также обменялись между собой



мнениями о сложных вопросах законоучительской практики и о миссионерском значении преподавания Закона Божия. Затем члены собрания осмотрели подготовленную для них выставку учебников и наглядных пособий (картины и карты) (Собрание братства законоучителей, 1916б, 2).

На миссионерское значение преподавания Закона Божия обращал особое внимание еще в 1891 г. II Миссионерский съезд, проходивший в Москве. В одном из его постановлений сказано, что методически правильный способ преподавания Закона Божия будет являться могущественным средством к ослаблению старообрядческого раскола. Участники миссионерского съезда рекомендовали законоучителям обращать особое внимание на истины, изобличающие раскол, а именно: рассказывать детям, что Христос создал Церковь и учредил в ней таинства и священство, пребывающие преемственно и вечно, что православное христианское общество, не имеющее преемственной иерархии и всех богоучрежденных таинств, не может составлять богосозданную Церковь. При этом участники съезда рекомендовали законоучителям при изложении этих истин не вступать с учениками в полемику против раскольнических мнений, не касаться обряда двуперстия, не заставлять раскольнических детей употреблять на молитве троеперстие и не указывать, что истины Церкви в расколе нарушены, а предоставлять возможность им самим понять это. Если преподавание в школах будет поставлено именно так, то школа, несомненно, по мнению участников съезда, сможет принести пользу делу просвещения раскольников светом Христовой истины. Съезд советовал руководителям школ обратить особое внимание на преподавание Закона Божия в указанном им направлении и на введение этих рекомендаций в программы и учебники по Закону Божию (Извлечение из постановлений, 1900, 56–58).

Следует отметить, что в преподавании Закона Божия были определенного рода проблемы, о чем свидетельствует местная церковная периодическая печать — «Симбирские епархиальные ведомости». В одной из заметок за 1909 г. автор сообщил, что членами Карсунского училищного совета при осмотре начальных училищ Карсунского уезда установлено неполное выполнение программы по Закону Божию, а также пропуск уроков и редкое посещение училищ законоучителями (Распоряжения, 1909, 202–203).

Другой автор в статье «Священник и школа» за 1910 г. отмечал, что повсеместно в школах Закон Божий преподают не только священники, но и светские лица. Причиной этого является тот факт, что школ намного больше, чем приходов. В одном приходе может находиться несколько школ, расположенных на значительном расстоянии друг от друга или в разных населенных пунктах. Поэтому священнику очень сложно осуществлять преподавание Закона Божия во всех школах прихода. В результате этот предмет зачастую ведет светские лица, которые не всегда могут похвалиться хорошим его знанием. А многих учеников, считает автор, интересуют порой догматические и нравственные вопросы, особенно в приходах, зараженных духом старообрядческого раскола (Рождественский, 1910, 647–651).

О проблемах преподавания Закона Божия указывается и в одном из отчетов наблюдателя Курмышского уезда за 1912–1913 уч. г.: законоучители-священники во многих приходах вынуждены отлучаться в отдаленные деревни для требоисправлений, и в такие дни изучение Закона Божия совершается учащимися самостоятельно (Отчет о состоянии церковных школ, 1914, 26–27).

Другой проблемой в преподавании Закона Божия, по данным инспекторов народных училищ за 1912 г., является преобладание учебной теории над воспитательной: не сознательное усвоение христианских истин, а механическое их заучивание (Юбилейный сборник, 1914, 110).

В 1913 г., после окончания Симбирского съезда законоучителей средне-учебных заведений, в местной церковной периодической печати («Симбирские епархиальные ведомости») появилась большая статья «О постановке преподавания Закона Божия в начальных школах в миссионерском духе». Автор статьи уверенно заявлял, что для решения миссионерских целей необходимо обратить серьезное внимание

на преподавание Закона Божия как в церковных, так и в народных школах. Преподавание, по его мнению, должно вестись так, чтобы ученики четко понимали соответствие православного учения и требований Закона Божия, и наоборот, чтобы была бы всем понятна ложность противоречий инославия и сектантства. Далее автор статьи подробно указал на события из Священной истории, на которые законоучителям, преследующим миссионерские цели, необходимо обратить особое внимание. В тех школах, где позволяет время и развитие учеников, автор рекомендовал расширить миссионерские познания учеников, посвятив несколько уроков определенному православному догмату и обряду, тем самым опровергая сектантские возражения и лжеучения. Обретя таковые знания, ученики, по мнению автора, могут стать в дальнейшем надежным оплотом Православной Церкви (О постановке преподавания Закона Божия, 1913, 712–723).

В статье за 1916 г. «Одна из причин бесплодности преподавания Закона Божия в начальной русской школе» автор указывал не только на повсеместное преподавание в школах Закона Божия светскими лицами в сельских приходах, но и в городе. Вопрос о назначении преподавателя Закона Божия, по мнению автора, находится исключительно в руках инспекторов народных училищ, назначающих их либо без предварительного согласия с епархиальным епископом, либо с согласия, но без надлежащего внимания. Законоучительство, заявляет автор, превращено в погоню за рублем, в доходный промысел, так как некоторые законоучители преподают одновременно в 4–5 школах, иногда не обладая хорошим знанием Закона Божия и не имея необходимого времени на подготовку. Причина — отсутствие должного контроля со стороны епархиальной власти (Одна из причин бесплодности преподавания Закона Божия, 1916, 524–527).

Вместе с тем нужно отметить, что многие законоучители подавали добрый пример в служении Православной Церкви и проявляли большое усердие в преподавании Закона Божия. Епархиальное руководство объявляло таким священнослужителям благодарность и свое архипастырское благословение (Преподается Архипастырское благословение, 1914, 452–454; Распоряжения, 1914, 120–121; Распоряжения, 1915, 120).

В ходе исследования автором не выявлено сведений о проведении собрания Братства законоучителей в 1917 г. Можно предположить, что собрание не проводилось ввиду революционных событий. Других материалов по рассматриваемому вопросу в опубликованных и архивных документах не обнаружено.

\* \* \*

Мы считаем возможным сделать следующие выводы.

Во всех использованных при подготовке данной статьи исторических источниках поднимаются вопросы объединения законоучителей светских заведений для обмена опытом по вопросам теории и практики преподавания Закона Божия с миссионерской целью. Эти вопросы требовали принятия своевременных и конкретных решений.

Братство законоучителей средних мужских и женских учебных заведений и высших начальных училищ в Симбирской епархии было создано в тяжелейших общественно-политических условиях Первой мировой войны, что явилось существенным препятствием для полноценной его деятельности. Сложившиеся условия и последовавшие события революционного переворота 1917 г. не позволили в полной мере реализовать намеченные цели.

При отсутствии патриарха в православном ведомстве Российской империи любое предложение проходило многочисленные согласования. В результате принятия решений растягивалось на неопределенное время, что существенно мешало своевременному практическому воплощению намеченных целей. Так, от рекомендации IV Всероссийского Миссионерского съезда в Киеве в 1908 г. до открытия Братства законоучителей в Симбирске в 1915 г. прошло 7 лет.

Способы религиозного просвещения учащихся светских учебных заведений в виде ежедневного молитвенного правила, обязательного посещения богослужений

и соблюдения поста были излишне требовательны, вследствие чего могли вызывать со стороны части учащихся недовольство и в конечном итоге приводить к негативным последствиям. Аналогичные суждения имеют авторы современных исследований по этой теме в других регионах Российской империи [Архипова, 2020; Трофимов, 2019].

Благодаря созданию братства в Симбирской губернии был услышан голос законоучителя о неблагоприятных условиях преподавания предмета «Закон Божий» в светском учебном заведении, где работа законоучителя нередко встречала противодействие со стороны коллектива учителей и общего направления изучения светских наук, чуждого духу христианства.

Создание братства, проведение съездов, споры и дискуссии способствовали более серьезному отношению к самостоятельной подготовке и проведению занятий, что, естественно, приводило к повышению эффективности преподавания Закона Божия и положительным результатам религиозного воспитания. Немалую роль в улучшении качества преподавания имел также обмен опытом, знакомство с критическими статьями и отзывами о состоянии преподавания Закона Божия. Появилась возможность использования современных методических приемов при изложении Священной истории, а также обсуждения актуальных вопросов, связанных с обстановкой в стране.

Несмотря на все трудности, члены братства, следуя тактичным и справедливым указаниям коллег, вселяющим бодрость и силу духа для дальнейшей многотрудной деятельности, могли исправлять свои недочеты в деле преподавания Закона Божия.

Общим итогом проведенного исследования стало воссоздание истории Братства законоучителей средних мужских и женских учебных заведений и высших начальных училищ Симбирской епархии и его миссионерских целей.

Изложенные исторические сведения могут быть полезны в настоящее время при решении следующих вопросов: о предоставлении духовенству права согласования при назначении в учебные заведения преподавателей основ православной культуры; при рассмотрении вопроса об объединении преподавателей основ православной культуры в братства или союзы; при использовании предмета «Основы православной культуры» для борьбы с различными радикальными лжеучениями и экстремистскими сектами, которые находятся на территории России.

Использование исторических сведений, изложенных в данной работе, возможно также при обобщающих исследованиях в учебных пособиях и курсах лекций по истории Симбирской епархии.

## Источники и литература

### Источники

1. Благовидов (1909) — *Благовидов И., прот.* Всероссийский съезд законоучителей светских средних учебных заведений, бывший в июле 1909 года в С.-Петербурге // Симбирские епархиальные ведомости. 1909. № 19, 21, 22, 23; 1910. № 1, 2, 3. Отдел неофиц.
2. Благовидов (1913) — *Благовидов И., прот.* Съезд о.о. законоучителей средних школ Симбирской епархии, бывший в г. Симбирске с 23 по 26 июля сего 1913 года // Симбирские епархиальные ведомости. 1913. № 16. Отдел неофиц.
3. Благовидов (1915а) — *Благовидов И., прот.* Материалы по истории образования в Симбирской епархии // Симбирские епархиальные ведомости. 1915. № 4. Отдел неофиц.
4. Благовидов (1915б) — *Благовидов И., прот.* Открытие Братства о.о. законоучителей средних учебных заведений и высших начальных училищ Симбирской епархии и первое заседание Общего собрания его членов // Симбирские епархиальные ведомости. 1915. № 17. Отдел неофиц.

5. Благовидов (1915в) — *Благовидов И., прот.* Речь при открытии Братства о.о. законоучителей Симбирской епархии // Симбирские епархиальные ведомости. 1915. № 18. Отдел неофиц.
6. Ведомость о церковных школах (1914) — Симбирский епархиальный училищный совет. Ведомость о церковных школах Симбирской епархии за 1914 гражданский год. Симбирск, [б. г.].
7. В области юридическо-законоучительской (1912) — В области юридическо-законоучительской // Законоучитель. 1912. № 1.
8. Воззвание (1909) — Воззвание Всероссийского законоучительского съезда, бывшего в С.-Петербурге от 20 июля по 1 августа 1909 г. // Прибавление к Церковным ведомостям. 1909. № 35.
9. Всеподданнейший отчет обер-прокурора (1911) — Всеподданнейший отчет обер-прокурора Святейшего Синода по ведомству православного исповедания за 1908–1909 годы. Петроград, 1911.
10. Всеподданнейший отчет обер-прокурора (1915) — Всеподданнейший отчет обер-прокурора Святейшего Синода по ведомству православного исповедания за 1913 год. Петроград, 1915.
11. ГАУО — Государственный архив Ульяновской области Ф. 134. Оп. 3. Д. 1305; Д. 1351.
12. Журналы и протоколы (1909) — Журналы и протоколы заседаний Всероссийского съезда законоучителей светских средне-учебных заведений, состоявшегося в 1909 году. СПб., 1909.
13. Извлечение из постановлений (1900) — Извлечение из постановлений 2-го миссионерского съезда в Москве 1891 года // Симбирские епархиальные ведомости. 1900. № 2–3. Отдел офиц.
14. Обзор деятельности Ведомства (1917) — Обзор деятельности Ведомства православного исповедания за 1915 год. Петроград, 1917.
15. Обзор Симбирской губернии (1914) — Обзор Симбирской губернии за 1913 год. Симбирск, 1914.
16. Обзор Симбирской губернии (1917) — Обзор Симбирской губернии за 1915 год. Симбирск, 1917.
17. Одна из причин бесплодности преподавания Закона Божия (1916) — Одна из причин бесплодности преподавания Закона Божия в начальной русской школе // Симбирские епархиальные ведомости. 1916. № 20. Отдел неофиц.
18. О постановке преподавания Закона Божия (1913) — О постановке преподавания Закона Божия в начальных школах в миссионерском духе // Симбирские епархиальные ведомости. 1913. № 17. Отдел неофиц.
19. Определения (1910) — Определения Святейшего Синода // Церковные ведомости. 1910. № 38.
20. Определения (1914а) — Определения Святейшего Синода. От 20 июля 1914 г. за № 6502, Высочайший Манифест о войне с Германией // Церковные ведомости. 1914. № 38.
21. Определения (1914б) — Определения Святейшего Синода // Церковные ведомости. 1914. № 31.
22. Определения (1914в) — Определения Святейшего Синода. От 21 октября 1914 года за № 9643, по Высочайшему Манифесту о войне с Турцией // Церковные ведомости. 1914. № 43.
23. Отчет о деятельности Братства (1915) — Отчет о деятельности Симбирского духовно-просветительного Братства Святых Трех Святителей за 1914 г. Симбирск, 1915.
24. Отчет о состоянии церковных школ (1914) — Отчет о состоянии церковных школ Симбирской епархии в учебно-воспитательном отношении за 1912–1913 учебный год. Симбирск, 1914.
25. Преподается Архипастырское благословение (1914) — Преподается Архипастырское благословение за усердные и полезные труды по церковно-школьному делу следующим лицам // Симбирские епархиальные ведомости. 1914. № 24. Отдел офиц.

26. Распоряжения (1909) — Распоряжения епархиального начальства // Симбирские епархиальные ведомости. 1909. № 16. Отдел офиц.
27. Распоряжения (1914) — Распоряжения епархиального начальства // Симбирские епархиальные ведомости. 1914. № 10. Отдел офиц.
28. Распоряжения (1915) — Распоряжения епархиального начальства // Симбирские епархиальные ведомости. 1915. № 6. Отдел офиц.
29. РГИА — Российский государственный исторический архив (Санкт-Петербург). Ф. 796. Оп. 440. Д. 561.
30. Рождественский (1910) — *Рождественский В.* Священник и школа // Симбирские епархиальные ведомости. 1910. № 20. Отдел неофиц.
31. Вениамин Муратовский (1913) — *Вениамин (Муратовский), архиеп.* Речь, произнесенная перед совершением молебна, по случаю открытия съезда о. о. законоучителей светских средних учебных заведений // Симбирские епархиальные ведомости. 1913. № 15. Отдел неофиц.
32. Садовский (1915) — *Садовский В., свящ.* Миссионерско-патриотический вечер в г. Симбирске 5 апреля 1915 года // Симбирские епархиальные ведомости. 1915. № 9. Отдел неофиц.
33. Собрание братства законоучителей (1916а) — Собрание братства законоучителей // Симбирянин. 1916. № 2637.
34. Собрание братства законоучителей (1916б) — Собрание братства законоучителей // Симбирянин. 1916. № 2647.
35. Устав Братства (1915) — Устав Братства законоучителей средних мужских и женских учебных заведений и высших начальных училищ Симбирской епархии [Утв. 23–26 авг. 1914 г.] Симбирск, 1915.
36. Хроника (1913) — Хроника // Прибавление к Церковным ведомостям. 1913. № 3.
37. Хроника (1914) — Хроника // Прибавление к Церковным ведомостям. 1914. № 13.
38. Юбилейный сборник (1914) — Симбирское губернское земство. Юбилейный сборник. 1864–1914 гг. Симбирск, 1914.

## Литература

39. Архипова (2020) — *Архипова Н. Е.* Союз нижегородских законоучителей: создание и деятельность (1902–1918 годы) // Научный диалог. 2020. № 2. С. 288–307.
40. Трофимов (2019) — *Трофимов И. А.* Проблемы религиозно-нравственного воспитания учащихся на уроках Закона Божия в российской светской средней школе конца XIX — начала XX вв. // Христианское чтение. 2019. № 5. С. 251–261.

*И. А. Шершнева-Циткульская*

## К вопросу о церковной юрисдикции над русскими князьями в контексте русско-византийских отношений (XI — середина XV вв.)

УДК 271.2-9:348.58

DOI 10.47132/1814-5574\_2022\_3\_182

EDN NVBEQX



*Аннотация:* Проблемы развития церковного правосудия в России привлекают внимание и историков, и правоведов. Актуальность этой проблематики связана с интересом современников к отношениям государства и Церкви, новизна исследования заключается в рассмотрении проблем осуществления церковного правосудия в отношении представителей светской власти — русских князей, в контексте правовых отношений Руси и Византии, представляет собой развитие авторских идей, высказанных в монографии «Правовой статус церковных имуществ в России в допатриарший период». В статье анализируются научные подходы и дается оценка сущности отношений государства и Церкви в Древней Руси, выдвигается авторская концепция, основанная на правовом анализе фактов и их научной интерпретации. Церковная юрисдикция митрополита над светскими князьями и известные в истории случаи реализации права церковного суда над светской властью рассматриваются не только как внутрисударственное явление, но и как доказательство ограничения внешнего суверенитета княжеской власти Константинопольской патриархией и Византийским государством. Автор приходит к выводу о том, что с падением Константинополя исчезают юрисдикционные ограничения для русских князей со стороны сюзерена — византийского императора, что становится основой для рецепции в России православной политико-правовой доктрины «симфонии властей». Статья подготовлена на основе доклада, представленного автором на V Баровских чтениях в Санкт-Петербургской духовной академии 13 декабря 2021 г.

*Ключевые слова:* государство и Церковь в России, история Византии, история Русской Православной Церкви, церковный суд, церковная юрисдикция, русско-византийские отношения, право и Церковь.

*Об авторе:* **Ирина Александровна Шершнева-Циткульская**

Кандидат юридических наук, доцент, доцент Департамента международного и публичного права Финансового университета при Правительстве Российской Федерации, доцент кафедры правоведения и практической юриспруденции Института общественных наук РАНХиГС.

E-mail: iracitulskaya72@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2417-1130>

*Для цитирования:* Шершнева-Циткульская И. А. К вопросу о церковной юрисдикции над русскими князьями в контексте русско-византийских отношений (XI — середина XV вв.) // Христианское чтение. 2022. № 3. С. 182–194.

**KHRISTIANSKOYE CHTENIYE**  
**[Christian Reading]**

**Scientific Journal**  
**Saint Petersburg Theological Academy**  
**Russian Orthodox Church**

**No. 3**

**2022**

---

*Irina A. Shershneva-Tsitulskaya*

**The Ecclesiastical Jurisdiction**  
**over Russian Princes**  
**in the Context of Russian-Byzantine Relations**  
**(11<sup>th</sup> – mid-15<sup>th</sup> centuries)**



UDK 271.2-9:348.58

DOI 10.47132/1814-5574\_2022\_3\_182

EDN NVBEQX

*Abstract:* The problems of the development of ecclesiastical justice in Russia attract the attention of both historians and jurists. The relevance of this issue is associated with the interest of contemporaries in the relationship between the state and the Church, the novelty of the study lies in the consideration of the problems of the implementation of church justice in relation to representatives of secular power – the Russian princes, in the context of the legal relations of Russia and Byzantium, is a development of the author's ideas expressed in the monograph "Legal Status of Church Property in Russia in the Pre-Patriarchal Period". The article analyzes scientific approaches and assesses the essence of relations between the state and the Church in Kyivan Rus, puts forward the author's concept based on a legal analysis of facts and their scientific interpretation. The ecclesiastical jurisdiction of the metropolitan over secular princes and the well-known cases in history of exercising the right of ecclesiastical court over secular authorities are considered not only as a domestic phenomenon, but also as evidence of the limitation of the external sovereignty of princely power by the Patriarchate of Constantinople and the Byzantine state. The author comes to the conclusion that with the fall of Constantinople, the jurisdictional restrictions for the Russian princes on the part of the suzerain – the Byzantine Emperor – disappear, which becomes the basis for the reception in Russia of the Orthodox political and legal doctrine of the "symphony of authorities". The article was prepared on the basis of a report presented by the author at the 5<sup>th</sup> Barsov Readings at St. Petersburg Theological Academy on December 13, 2021.

*Keywords:* Russian state and church, history of Byzantium, history of the Russian Orthodox Church, ecclesiastical court, ecclesiastical jurisdiction, Russian-Byzantine relations, law and the church.

*About the author:* **Irina Aleksandrovna Shershneva-Tsitulskaya**

Candidate of Legal Sciences, Associate Professor, Associate Professor of the Department of International and Public Law of the Financial University under the Government of the Russian Federation, Moscow, Russian, Associate Professor of the Department of Jurisprudence and Practical Jurisprudence of the Institute of Social Sciences of the Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration.

E-mail: iracitulskaya72@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2417-1130>

*For citation:* Shershneva-Tsitulskaya I. A. The Ecclesiastical Jurisdiction over Russian Princes in the Context of Russian-Byzantine Relations (11<sup>th</sup> – mid-15<sup>th</sup> centuries). *Khristsianskoye Chteniyе*, 2022, no. 3, pp. 182–194.

История и современное состояние церковного правосудия в России в последние годы привлекают внимание специалистов различных областей гуманитарного знания, в том числе правоведов. Следует отметить значительный научный вклад в изучение проблем эволюции церковного правосудия в России современных российских авторов, создавших в начале XXI в. не только отдельные научные статьи [Святогоров, Тарнакин, 2018, 125–133; Тетюхин, 2019, 79–95; Артемов, Гайденко, 2021, 215–226; Ведаев, 2021, 305–320; Исидор Тупикин, 2022, 186–195], но и монографические исследования [Белякова, 2004; Глухов, 2006; Адельгейм, 2008; Беговатов, 2017; Осавельюк, 2019; Гайденко, Оспенников, 2020]. Особую роль в изучении проблем церковного правосудия в России в научном сообществе сегодня играет деятельность Общества изучения церковного права им. Т. В. Барсова Санкт-Петербургской духовной академии Русской Православной Церкви (Барсовского общества), объединившего ученых различных отраслей гуманитарного знания, интересующихся каноническим правом и церковной историей. Действительные члены Барсовского общества за последние годы опубликовали целый ряд работ, посвященных церковному правосудию в России, в том числе и в ракурсе правового анализа церковного судоустройства и судопроизводства в различные исторические эпохи [Волужков, 2018а, 97–101; Волужков, 2018б, 158–171; Волужков, 2019а, 167–172; Волужков, 2019б, 119–130; Гайденко, 2020а, 19–27; Гайденко, 2020б, 109–120; Дорская, 2014, 161–172; Ерохина, 2020а, 315–340; Ерохина, 2020б, 238–248; Оспенников, 2020а, 47–60; Оспенников, 2020б, 123–133].

Автором статьи проблемы церковного правосудия в России затрагивались в монографическом исследовании, посвященном имущественным правам Русской Православной Церкви в допатриарший период [Шершнева-Цитульская, 2016]. В настоящей статье представлено развитие идей, отраженных в указанной монографии относительно церковной юрисдикции над русскими князьями в контексте русско-византийских отношений. Новизна исследования заключается в постановке самой проблемы изучения правовой истории отношений государства и Церкви в Средневековой Руси в достаточно узком аспекте: осуществлении церковного правосудия в отношении представителей светской власти — русских князей. При этом ставится задача изучить юрисдикцию церковных судов над русскими князьями как правителями княжеств в контексте правовых отношений Руси и Византии с использованием формально-логического (юридического) и сравнительно-правового методов исследования. Избранный для исследования хронологический период связан с основанием Киевской митрополии Константинопольской патриархии, вследствие чего над землями Древней Руси устанавливается церковная юрисдикция Константинополя, и обусловлен падением Византийской империи в середине XV в. с фактическим освобождением Русской Православной Церкви из-под власти Константинопольской патриархии.

В течение указанного периода шел процесс утверждения в древнерусском обществе православия и возникновения, а затем укрепления церковной организации как института феодального общества. Изучаемый период не является однородным с точки зрения исторического, социального, экономического и геополитического положения русских земель. Разумеется, общественные отношения и форма государства периода X–XI вв. и эти же элементы к середине XV в. не могли оставаться в статичном состоянии, напротив, они пусть и медленно, но все же развивались.

Эволюционировали и отношения Руси и Византии, что было связано не только с исторической обстановкой, но и с изменениями в геополитическом положении двух государств. Если в начале исследуемого периода Византийская империя находилась на пике своего могущества, то к его завершению имперская звезда уже клонилась к закату, а затем государственность Византии и вовсе исчезла с карты мира. Русь прошла через эпоху становления раннефеодального общества и государства, период феодальной раздробленности и процесс «собирания» русских земель, завершившийся формированием российского централизованного государства. В то же время формально-юридическая сторона отношений Византии и русских земель, в том числе по линии отношений российской государственности и Церкви, длительный период



времени оставалась достаточно устойчивой и не выходила за рамки правовой конструкции, сложившейся в начале рассматриваемого периода, что позволяет выделить указанный хронологический период в качестве единого этапа.

Разумеется, об истории русско-византийских отношений существует обширная историография, рассмотрение которой, однако, не ставится в качестве задачи в данном исследовании, за исключением узкого аспекта — проблемы церковной юрисдикции над светской властью в Средневековой Руси. Представляется, что этот аспект истории церковного правосудия мало исследован не потому, что отсутствуют какие-либо исторические источники по этому поводу (как раз наоборот — они существуют) и не потому, что историки не описывали в своих работах отдельные сюжеты, посвященные случаям применения норм канонического права в рамках судебной юрисдикции Церкви по отношению к представителям светской власти [Галимов, 2012, 107; Гайдено, Фомина, 2012, 38–44; Павлушков, 2019, 51; Павлушков, 2014, 56–61], а потому что их правовой интерпретацией отечественная наука занималась фрагментарно, в силу чего отдельные юридически значимые факты остались без должной оценки. Думается, изучение указанной проблемы невозможно без юридической оценки сути правовых отношений Византии и российской государственности, выявления и осмысления правовой конструкции этих отношений как базиса для понимания сути проблем осуществления церковной юрисдикции над русскими князьями-правителями в период с XI по середину XV вв.

Какой представляется правовая конструкция русско-византийских отношений в научных исследованиях?

Прежде всего, в существующей научной литературе красной нитью проходит тезис о независимости светской власти в лице киевских, а затем великих московских князей от светской власти Византийской империи [Суворов, 2004, 83–84; Медведев, 1972, 418; Скрынников, 2000, 26–28; Шевырин, 2019, 47], но допускается наличие правовой связи в отношении русских князей как правящих монархов и Константинопольской патриархии [Суворов, 2004, 83; Михайлова, Ефимова, 2010, 4–5; Малето, 2018, 30, 43]. Однако в контексте анализа русско-византийских правовых отношений видится, что «игроков» на этом поле изначально было несколько больше, чем только киевский князь, киевский митрополит и константинопольский патриарх. Из этой схемы исследователи упорно выводят византийского императора, предлагая упрощенную конструкцию, в которой есть обязанность светской власти Древней Руси принять присланного Константинополем митрополита как представителя патриархии и подчиниться митрополиту в вопросах религиозного характера.

Думается, что, исключая из указанной конструкции византийского императора, исследователи делают ошибку, поскольку в правовых отношениях Руси и Византии, в том числе государственно-церковных, едва ли не первую скрипку играл отнюдь не константинопольский патриарх, а византийский император. Поэтому прежде всего следует рассмотреть **тезис о зависимости княжеской власти Древней Руси от византийского императора как важнейшем последствии принятия православия.**

Для анализа придется вернуться к истокам и рассмотреть правовые аспекты крещения князя Владимира, в том числе условия принятия Русью христианства. Известны ли современным исследователям эти условия? Ответ на этот вопрос не может быть однозначным, поскольку все, чем располагают современные исследователи, — это летописные сведения, которые описывают события, но юридически значимые документы отсутствуют. Из летописных сводов можно почерпнуть сведения о сложившейся обстановке, в которой принималось христианство князем Владимиром и его дружиной, а также о последующих действиях князя по распространению христианства, которые могли быть как частью договора с Византией, так и проявлением собственной, независимой от Византии, политики киевского князя.

В любом случае текстом договора исследователи не располагают, что настораживает, поскольку до этого момента отношения Древней Руси и Византии скреплялись письменными договорами, и их тексты приводятся в летописных сводах. Почему же нет текста договора 987 г. между киевским князем Владимиром и императором

Византии с целью совместных действий в деле подавления мятежа Варды Фоки, откуда вытекала обязанность принять христианство киевским князем Владимиром как важнейшее условие межгосударственного союза и заключения династического брака (ПВЛ, 274–275)? Ответ здесь может быть однозначный: договор между главами двух государств носил личный характер, рассматривался как личное соглашение и никаких новых правовых норм, направленных на неоднократное применение, не создавал. Иными словами, данный договор не являлся нормативным по своей сути и содержанию, поэтому даже если он и был письменно оформлен, то спустя несколько веков при создании летописных сводов не находился в распоряжении составителей.

Однако, изучая текст летописного свода — Повести временных лет, хотелось бы обратить внимание на такую юридически важную деталь: обращение князя Владимира с просьбой о принятии христианства *не к патриарху как главе Церкви, а к императору как верховному правителю православной империи*.

Думается, что эта деталь в Повести временных лет не случайна. Она гармонично вписывается в государственно-правовую доктрину, бытовавшую в Византийской империи по поводу отношения империи к принявшим православие соседним народам. Суть этой доктрины проста: все народы, принимавшие православие, признавались подданными византийского императора. Именно об этом сообщал патриарх Фотий еще в 867 г., говоря о событии крещения князей русских, правивших Киевом до династии Рюриковичей, что русы поставили себя «**в чин подданных** и друзей наших» [Левченко, 1956, 77] (выделено мной. — *И. Ш.-Ц.*), приняв христианство. Эта доктрина была хорошо известна и русским канонистам [Павлов, 1879, 45; Суворов, 1889, 110], указывавшим в исследованиях, что Византия, распространяя свет христианства среди соседних народов, «как бы автоматически, естественно вводила его в состав империи, даже если это вхождение было чистой фикцией, не признавалось самим этим народом» [Православная мысль, 1947, 134].

В свете указанной правовой доктрины факт принятия христианства главой государства и распространения его среди подданных неизбежно порождает вопрос о суверенности монарха древнерусского государства, ведь статус киевского князя должен был измениться, по крайней мере, в международно-правовом измерении. Весьма любопытно, что древнерусские письменные источники как минимум с XI в. четко отразили суть нового международно-правового статуса верховной государственной власти на Руси. Так, современные историки обращают внимание на то, что только византийского императора древнерусские источники именовали царем в государственно-правовом смысле, а отдельные случаи упоминания в текстах указанного периода термина «царь» применительно к древнерусским князьям приходится на литературные произведения и иные исторические документы, не относящиеся к юридическим актам [Горский, 1995, 98–99; Емченко, 2005, 209–210; Водов, 2002, 506–507].

Византийские представления о подчинении светской власти феодальных русских княжеств и республик Византийской империи и в более позднее историческое время красноречиво показывает отрывок из послания константинопольского патриарха великому московскому князю Василию I, в котором русский князь поучается по поводу необходимости оказания уважения императору Византии: «Невозможно для христиан иметь Церковь и не иметь царя, ибо царство и Церковь находятся в тесном союзе, и невозможно отделить их друг от друга... Святой император не таков, как прочие князья и правители... Он помазуется великим мирром и поставляется **императором ромеев, то есть всех христиан**» (РИБ, 272, 276) (выделено мной. — *И. Ш.-Ц.*). Таким образом, можно утверждать об укоренении государственно-правовой доктрины подчинения крещеных в православие народов империи в лице византийского императора в международных отношениях эпохи Средневековья.

Знали ли об этой доктрине русские князья и признавали ли свое зависимое положение? Думается, что знали.

В качестве доказательства можно, например, сослаться на чин поминовения должностных лиц при богослужении в русских православных приходах и монастырях.

В первую очередь следовало почитать византийского императора, затем константинопольского патриарха и митрополита, в последнюю очередь — местного правящего князя. В условиях сословного феодального общества и государства указанный порядок означал признание юридического верховенства византийского императора над местным монархом.

Такое положение сохранялось и в эпоху раздробленности, и в эпоху образования централизованного государства. Как отмечают исследователи, даже в XIV в. великих московских князей в официальных международно-правовых актах титуловали стольниками византийского царя, что соответствовало доктрине главенства императора в православном мире [Оболенский, 1970, 5; Скрынников, 1996, 137]. К примеру, М. А. Дьяконов полагал, что «различие власти между василевсами и русскими князьями было столь велико, что последние почитали за честь быть вассалами византийского императора, они получали от него чин или сан стольника» [Дьяконов, 1889, 13]. В правление династии Палеологов также достаточно часто в документах официально-характера русские назывались подданными Византии наряду с другими православными народами [Analecta, 1891, 57–58], причем подчинение империи этих территорий византийские письменные источники указанной эпохи относили к правлению Константина Великого [Ševuenko, 1964, 447–450].

В свою очередь и русские князья в официальных документах признавали свое подчиненное положение по отношению к византийскому императору. Так, посол князя Михаила Ярославича Тверского, обращаясь в 1318 г. к императору Андронику II Палеологу, называет титул своего князя при дворе императора — «кравчий» (РИБ, 273–274). Вместе с тем земли Руси никогда не входили в официальный перечень византийских провинций, но этот аргумент еще не может быть основанием для отрицания какой-либо формы юридической зависимости княжеской власти от империи. Получение титула при дворе императора в силу сущности феодального государства не было исключительно формальностью, и в международных отношениях рассматриваемой эпохи означало признание зависимости от императорской власти, даже если реально ни один из русских князей не исполнял соответствующие чину и титулу обязанности непосредственно при дворе императора.

Рассмотрев отдельные аргументы в отношении правовой зависимости княжеской власти от императора Византии, следует обратить внимание на широко известную в отечественной науке доктрину «симфонии властей». Она была реципирована из византийского права, но длительное время оставалась не востребуемой в практике российских государственно-церковных отношений. Юридическим препятствием для ее осуществления являлось то, что ни русские князья, ни митрополиты не являлись полностью самостоятельными субъектами государственно-церковных отношений, поэтому данная доктрина не могла воплотиться в полной мере, хотя ее отдельные элементы периодически возникали в повседневном опыте взаимодействия князей и митрополитов как глав светской и церковной власти. Разумеется, тот факт, что Константинополь не рассматривал отношения монарха любого русского княжества и митрополита как «симфонию властей», существенно влиял на практику церковного правосудия в отношении правящих русских князей.

В практике византийских государственно-церковных отношений эта доктрина действовала в рассматриваемый в статье период. Согласно «симфонии властей», главы светской и духовной власти ограничивали и одновременно дополняли властные полномочия друг друга, находясь в неразрывном единстве — «созвучии», при неперменной независимости друг от друга и суверенности своей власти в отношении иных субъектов права. Однако соответствовала ли эта доктрина, восходящая к VI в., юридической конструкции отношений патриарха и императора, оформившейся в Византии к XI столетию?

Думается, что лишь отчасти. Действительно, патриарх ограничивал полномочия императора. Например, тем, что так же, как и император, пользовался правом издания нормативных правовых актов, имел право возводить императора на трон, обращаться к нему с воззваниями и наставлениями. Но вместе с тем любой патриарх являлся

подданным императора и официально вместе с церковной иерархией состоял на службе империи. Сложившееся в отечественной историографии представление о том, что особенностью правовых отношений в Византии было якобы отсутствие четкого разграничения между государством и Церковью властных полномочий [Соколов, 2003; Николин, 1997, 121; Величко, 2013], юридически несостоятельно. Границы власти императора и патриарха в их «симфонии» были четко очерчены если и не законами, то сложившимися в обществе и санкционированными государством правовыми обычаями, вытекавшими из повседневной практики взаимодействия императора и патриарха.

В период принятия Русью христианства в Византии уже сложилось достаточно четкое представление о месте и роли Церкви в государстве, а полномочия патриарха и императора были строго определены. Так, императору принадлежало право созыва Вселенских Соборов, утверждения кандидатуры патриарха, в свою очередь патриарх венчал на царство императора; законы санкционировались Церковью, а каноны становились частью церковного законодательства, принимаемого светской властью. Вместе с тем власть императора в мирских делах была выше власти патриарха, действовавшего в силу распоряжений императора. Явственно к X–XI вв. прослеживается тенденция подчинения Церкви государству, которая со временем могла привести к поглощению церковного механизма государственным механизмом, но в истории Византии указанная тенденция не была доведена до логического завершения. Кандидатуры и патриархов, и митрополитов при назначении на должность по сложившейся практике согласовывались с византийским императором, который мог и самостоятельно, напрямую, изданием хрисовулов управлять любой митрополией, в том числе и Киевской, несмотря на то, что она находилась за пределами государственной границы Византии [Дьяконов, 1889, 10–12; Барсов, 1878, 377–381]. И это еще один аргумент в вопросе о юридических ограничениях княжеской власти в Древней Руси и о возможности византийского императора через церковную организацию управлять территориями, находящимися вне пределов византийского государства.

Поскольку официальный статус Русской Церкви в рассматриваемый период заключался в признании ее митрополией Константинопольской патриархии, то это означало, что верховное управление Церковью находилось не в Древней Руси, а за ее пределами, и принадлежало в первую очередь византийскому императору, а непосредственное руководство осуществлялось константинопольским патриархом, являвшимся подданным императора и находившимся вследствие занимаемой должности на службе империи.

Эти очевидные факты никто из исследователей не оспаривает. К примеру, крупнейший дореволюционный исследователь истории византийского государства и Церкви Н. А. Скабаланович утверждал, что любое лицо в империи, имевшее духовный сан, являлось и государственным служащим в том смысле, что было обязано выполнять не только распоряжения патриарха, но и приказы императора, связанные с деятельностью Церкви. Высшее православное духовенство зачастую занимало государственные должности с присвоением государственного чина и звания [Скабаланович, 1884, 179–180]. В силу этого митрополит Русской Православной Церкви, присланный из Византии, юридически являлся служащим византийского императора и представлял в русских землях не только патриарха константинопольского, но и византийского императора. Я. Н. Шапов, исследовавший историю отношений государства и Церкви в Древней Руси, указывал, что печати митрополитов-греков, присланных в Киевскую митрополию, содержали упоминание об их чине и звании при дворе патриарха [Шапов, 1989, 102], например «протопроедр и митрополит» Ефрем (1054–1068), «митрополит и синкелл» Георгий (около 1068–1073) (Янин, 1970, 174). Возможно, он ошибался, поскольку титулы «синкелл» и «протопроедр», как полагал Н. А. Скабаланович, даровали лицам духовного звания не патриархи, а императоры в подтверждение государственных полномочий назначаемых в Киевскую митрополию духовных лиц [Скабаланович, 2010, 284–289].

Соотношение властных полномочий главы митрополии и главы светской власти сложилось ещё в эпоху древнерусского государства и сохранялось достаточно долго,

вплоть до вступления процесса централизации государства в Северо-Восточной Руси в завершающую фазу. Однако эти отношения никогда не выступали только как двусторонняя связь русских князей и митрополитов, что вытекало из условий принятия на Руси христианства и создания церковной организации.

До 1448 г. только дважды в истории России (Илларион при Ярославе Мудром в середине XI в., Климент при Изяславе Мстиславиче в середине XII в.) были назначены митрополиты без учета мнения императора и патриарха. Но оба случая рассматривались и на Руси, и в Византии как вынужденное отступление от правил, а указанные митрополиты постфактум все же проходили процедуру одобрения и утверждения в должности константинопольским патриархом и византийским императором.

Думается, что принятие православного христианства для любого народа в эпоху Средневековья не только неизбежно влекло за собой подчинение местной светской власти константинопольскому патриарху, но и предусматривало возможность влияния императора на эту власть через созданную церковную организацию, в том числе и с помощью правовых рычагов воздействия. В силу канонических правил сначала древнерусские князья, а затем великие московские князья ставились под юрисдикцию митрополита Русской Православной Церкви, назначавшегося константинопольским патриархом в совете с византийским императором. Митрополит имел право осуществления правосудия над местным монархом как над любым мирянином, причем пользовался он нормами византийского права, а не русского.

При этом в рассматриваемый период церковная юрисдикция митрополита над князем как главой светской власти, как уже отмечалось, не подпадала под доктрину «симфонии властей», как это было в Византии в отношении патриарха и императора. Так, митрополит назначался на должность без учета мнения правящего в русских землях князя, а решение вопроса о наследовании княжеской должности также обходилось без участия митрополита. Если в Византии проявлением «симфонии властей» была возможность для императора созвать Собор и поставить перед собранием епископов вопрос о смещении патриарха с должности и даже суда над ним, как и была возможность у патриарха признать нелегитимной власть очередного императора, либо отказать во введении в должность императора определенной кандидатуре через обряд венчания на царство, наконец, отстранить императора от должности, отлучив его от Церкви. Далеко не все перечисленные полномочия были в отношении друг друга у русского монарха и митрополита до середины XV в. в силу сложившейся юридической конструкции государственно-церковных отношений. Русский князь не мог смещать с должности митрополита, да и любого епископа, причем даже передача князем земельных владений митрополиту (инвеститура) никоим образом не затрагивала юрисдикцию митрополита как представителя Константинопольской патриархии и Византийской империи в отношении любого правящего русского князя, в том числе и право осуществления над русскими князьями церковного правосудия.

К примеру, летописные своды содержат упоминания о фактах применения отлучения русских князей от Церкви и наложения интердикта в период раздробленности и складывания централизованного государства как средства давления на светскую власть в политических целях (ПСРЛ, 1885, 202; ПСЛР, 1922, 74–78). Так, известно по крайней мере о двукратном применении интердиктов со стороны митрополитов и о нескольких случаях применения анафемы в отношении русских князей.

Один из первых случаев применения анафемы в истории Древней Руси был связан с именем митр. Константина (1156–1159), сменившего в митрополии всех епископов, поставленных его предшественником Климентом Смолятичем, и анафематствовавшего уже покойного князя Изяслава [Макарий Веретенников, 2016, 230]. В период образования российского централизованного государства анафема использовалась митрополитами и как инструмент разрешения политических конфликтов, и одновременно как средство политического давления на светскую власть для осуществления церковных интересов.

Для достижения этих же целей использовался митрополитами и интердикт. К примеру, в 1329 г. митрополит Киевский Феогност наложил интердикт на всех жителей Пскова за укрывательство тверского князя Александра Михайловича, которого для суда требовал выдать золотоордынский хан Узбек. По мнению Е. Е. Голубинского, митр. Феогност вел промосковскую политику в интересах московского князя Ивана Калиты, используя право применения интердикта в политических целях для усиления влияния Москвы на северо-западе русских земель [Голубинский, 1901, 145]. В данной ситуации юридически интересна не только цель применения интердикта как меры коллективной ответственности по отношению к Псковской феодальной республике, но и то, что митрополит реализовал каноническое право на применение санкции к публично-правовому образованию как субъекту права. Интердикт был снят лишь после отъезда тверского князя в Литву и заключения мирного соглашения Пскова с Москвой.

В эпоху XIV–XV вв. по соглашению между князьями митрополит мог выступить как верховный судья в спорах между великим московским князем и удельными князьями, если назначенные светские судьи не могли прийти к соглашению (Черепнин, 1950, 52). С точки зрения рассматриваемой темы показательны события 70–80-х гг. XIV в., ибо в них отразилась истинная роль церковных и светских должностных лиц Руси и Византии, и показательна юридическая сторона конфликта государства и Церкви именно сквозь призму русско-византийских отношений.

Так, в XIV в. на повестку дня был поднят вопрос о судьбе церковной организации в землях Киевской митрополии, оказавшейся разделенной между тремя государствами — Московским и Литовским великими княжествами и Польским королевством. Это создавало определенные неудобства в управлении, тем более что резиденция была перенесена в Северо-Восточную Русь (с 1299 г. во Владимир, а с 1328 г. в Москву), но митрополия оставалась еще общерусской организацией. Правители, отстаивая свои политические интересы в церковной сфере, обращались к авторитету константинопольского патриарха, и, чтобы уравновесить противоречия и соперничество светских властителей, константинопольский патриарх разрешил резиденцию митрополита перенести в Северо-Восточную Русь, но митрополичью кафедру занимали исключительно выходцы либо из Византии, либо из Западной Руси.

Однако в условиях разрыва некогда общих земель древнерусского государства между новыми государственными образованиями сохранить церковное единство оказалось невозможно. Последняя попытка к сохранению единого церковно-административного устройства была предпринята в 1347 г. императором Иоанном VI Кантакузином, который своим хрисовулом закрепил единство общерусской митрополии (РИБ, Т. 6, 13–19). Но вскоре Византии все же пришлось утвердить образование независимых митрополий в Литве и польской части Галиции.

В истории России указанные события были тесно связаны с государственно-церковным кризисом 1378–1389 гг., порожденным противостоянием митр. Киприана с великим московским князем Дмитрием Ивановичем (Донским), пытавшимся противопоставить ему своего кандидата [Суворов, 2004, 83; Мейендорф, 1990, 309–412]. Кризис привел к необходимости вмешательства властей Византийской империи, пославшей в Московское княжество епископов для судебного разбирательства, поскольку дело дошло до предания Дмитрия Ивановича митр. Киприаном анафеме. И хотя епископы в конечном итоге были изгнаны Дмитрием Ивановичем из Москвы [Петров, 1996, 92–93], но это не изменяет юридической сути дела и еще раз подчеркивает зависимость не только церковной, но и светской власти Московского государства в этот период от Византийской империи.

Таким образом, юридически зависимость светской власти русских князей от византийского императора и константинопольского патриарха существовала. С принятием христианства светская власть в Древней Руси оказалась под юрисдикцией не только митрополита, но и константинопольского патриарха и византийского императора. Непосредственное право суда над русскими князьями имели митрополиты, но при необходимости не исключалось вмешательство константинопольского

патриарха и византийского императора в силу правовой конструкции византийской «симфонии властей».

Положение Церкви в русских землях до 1448 г. было *status in statu*, ибо юрисдикции князей она, будучи митрополией Константинопольской патриархии, по целому ряду вопросов не подчинялась. Например, до момента установления монголо-татарского ига русские князья не имели никаких юридических рычагов влияния на возведение в должность митрополитов. Внутрицерковные отношения в основном регулировались византийским церковным правом, представлявшим собой сплав норм церковного и светского происхождения. Отношения Киевской митрополии с древнерусским государством, в том числе разграничение судебной юрисдикции, базировались на церковных уставах кн. Владимира и Ярослава, юридическая суть которых заключалась в ограничении полномочий светской власти монархов властными полномочиями высшего духовенства.

Знаменитая доктрина «симфонии властей» тоже не могла быть осуществлена до момента падения Византийской империи, поскольку «симфония» предполагает наличие самостоятельных глав светской и церковной властей. Однако Русская Православная Церковь достаточно длительный период являлась митрополичьим округом Константинопольского патриархата и не могла проводить самостоятельную политику; не самостоятельны в период монголо-татарского ига были и светские правители. В то же время отношения государственной власти и Церкви на Руси значительно отличались от византийского варианта «симфонии властей», ведь должность монарха возникла здесь задолго до принятия христианства и передавалась, в отличие от Византии, независимо от позиции митрополита и епископов. В свою очередь митрополит и епископы также юридически не подчинялись русским князьям и имели право церковного правосудия над князьями в русских землях как представители Константинопольской патриархии и Византийской империи.

## Источники и литература

### Источники

1. ПВЛ — Повесть временных лет / Пер. Д. С. Лихачева и Б. А. Романова; под ред. чл.-кор. АН СССР В. П. Адриановой-Перетц. АН СССР. Ч. 1–2. 1-е изд. Часть 1. Текст и перевод. М.; Л., Изд-во АН СССР в Л., 1950. 407 с.
2. РИБ — Русская историческая библиотека, издаваемая Археографической комиссией: в 39 т. Т. 6: Памятники древнерусского канонического права. Ч. 1: Памятники XI–XV в. СПб.: Археографическая комиссия, 1880. 432 с.
3. ПСРЛ (1885) — Полное собрание русских летописей. Т. 10. VIII. Летописный сборник, именуемый Патриаршею или Никоновскою летописью. СПб.: Тип. Министерства внутренних дел, 1885. 256 с.
4. ПСРЛ (1922) — Полное собрание русских летописей. Т. 15: Рогожский летописец. Пг., 1922. 186 с.
5. Черепнин (1950) — Духовные и договорные грамоты великих и удельных князей XIV–XVI вв. / Сост. Л. В. Черепнин; под ред. С. В. Бахрушина М.; Л., 1950. 585 с.
6. Янин (1970) — Янин В. Л. Актовые печати Древней Руси X–XV вв. М.: Наука, 1970. Т. 1. 328 с.

### Литература

7. Адельгейм (2008) — Адельгейм П. А., *свящ.* Догмат о Церкви в канонах и практике. Реализация церковного суда. Нижний Новгород, 2008.

8. *Analecta* (1891) — *Analecta Byzantino-Russica* / Edidit W. Regel, Eggers & S. et I. Glasunof: Voss' Sortiment (G. Haessel), 1891. 153 с.

9. Артемов, Гайдено (2021) — *Артемов С.Н., Гайдено П.И.* К истории одного канонического памятника. О возможных причинах появления «Канонических ответов» митрополита Иоанна Продрома // *Христианское чтение*. 2021. № 4. С. 215–226. DOI 10.47132/1814-5574\_2021\_4\_215.

10. Барсов (1878) — *Барсов Т.В.* Константинопольский патриарх и его власть над Русской церковью. СПб.: Тип. П. А. Ремизова, 1878. 578 с.

11. Беговатов (2017) — *Беговатов Т.А.* Городское православное духовенство в Тверской епархии в первой половине XIX века: профессиональная деятельность и повседневная жизнь. Тверь: СФК-офис, 2017. 312 с.

12. Белякова (2004) — *Белякова Е.В.* Церковный суд и проблемы церковной жизни. М.: Культурный центр «Духовная библиотека», 2004. 663 с.

13. Ведряев (2021) — *Ведряев А.В.* Нормативное регулирование деятельности церковного суда в Русской Православной Церкви: история, современное состояние, проблемы и перспективы // *Христианское чтение*. 2021. № 3. С. 305–320. DOI 10.47132/1814-5574\_2021\_3\_305.

14. Величко (2013) — *Величко А.М.* Политико-правовой статус византийских императоров: историческое и идейное изменение их полномочий. URL: <https://pravoslavie.ru/58936.html> (дата обращения: 07.05.2022).

15. Водов (2002) — *Водов В.А.* Замечания о значении титула «царь» применительно к русским князьям в эпоху до середины XV в. // *Из истории русской культуры*. М., 2002. Т. 2. Кн. 1. С. 506–542.

16. Волужков (2018а) — *Волужков Д.В.* К вопросу о презумпциях и фикциях в современном церковном судопроизводстве // *Христианское чтение*. 2018. № 2. С. 97–101. DOI 10.24411/1814-5574-2018-10034.

17. Волужков (2018б) — *Волужков Д.В.* К вопросу об основаниях церковного судопроизводства: на примере «Положения о церковном суде Русской Православной Церкви» от 2008 г. // *Христианское чтение*. 2018. № 3. С. 158–171. DOI 10.24411/1814-5574-2018-10064.

18. Волужков (2019а) — *Волужков Д.В.* Отдельные вопросы церковного права в сравнении с правом светским. Комментарий к публикации // *Вестник Исторического общества Санкт-Петербургской Духовной Академии*. 2019. № 1 (3). С. 167–172. DOI 10.24411/2587-8425-2019-10009.

19. Волужков (2019б) — *Волужков Д.В.* 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. № 1. С. 119–130. DOI 10.24411/1814-5574-2019-10011.

20. Галимов (2012) — *Галимов Т.Р.* Русская церковная иерархия в княжеских междоусобицах XII — первой трети XIII века // *Вестник Челябинского государственного университета*. Сер.: История. 2012. № 25. С. 104–114.

21. Гайдено, Фомина (2012) — *Гайдено П.И., Фомина Т.Ю.* Пределы канонической власти архиереев в домонгольской Руси: богослужебный аспект // *История, философия, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики*. 2012. № 9. Ч. 2. С. 38–44.

22. Гайдено, Оспенников (2020) — *Гайдено П.И., Оспенников Ю.В.* Церковный суд на Руси XI–XIV веков. Исторический и правовой аспекты. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2020. 260 с.

23. Гайдено (2020а) — *Гайдено П.И.* Суд над митрополитом Петром в глазах современников и книжников XVI в. // *Юридический вестник Самарского университета*. 2020. Т. 6. № 3. С. 19–27. DOI 10.18287/2542-047X-2020-6-3-19-27.

24. Гайдено (2020б) — *Гайдено П.И.* О праве суда над епископатам на Руси (XI–XIII вв.). Постановка проблемы // *Христианское чтение*. 2020. № 1. С. 90–108. DOI 10.24411/1814-5574-2020-10008.

25. Глухов (2006) — *Глухов В.А.* Генезис правосознания: развитие церковной юрисдикции по уголовно наказуемым деяниям в Российском государстве XIV–XVII вв. Псков: Псковский юридический ин-т ФСИН России, 2006. 143 с.



26. Голубинский (1901) — *Голубинский Е. Е.* История Русской церкви: в 2 т. М., 1901. Т. 2. 616 с.
27. Горский (1995) — *Горский А. А.* Об эволюции титулатуры верховного правителя в Древней Руси (Домонгольский период) // Римско-константинопольское наследие на Руси: идея власти и политическая практика. IX Международный семинар исторических исследований «От Рима к Третьему Риму» (материалы). М.: РАН ИРИ, 1995. 354 с.
28. Дорская (2014) — *Дорская А. А.* Попытки реформирования церковных судов в системе судостроительства Российской империи во второй половине XIX — начале XX в. // Российская судебная власть в контексте историко-правовых исследований: сборник научных трудов. СПб.: Президентская библиотека имени Б. Н. Ельцина, 2014. С. 161–172.
29. Дьяконов (1889) — *Дьяконов М. А.* Власть Московских государей. Очерки из истории политических идей древней Руси до конца XVI века. СПб.: Тип. И. Н. Скороходова, 1889. 224 с.
30. Емченко (2005) — *Емченко Е. Б.* «Царствующий град» в источниках XVI в. // От Древней Руси к новой России. Юбилейный сборник, посвященный члену-корреспонденту РАН Я. Н. Шапову. М.: Издание Паломнического центра Московского Патриархата, 2005. 414 с.
31. Ерохина (2020а) — *Ерохина Ю. В.* Церковный суд в России: взгляд правоведа // Вопросы теологии. 2020. Т. 2. № 2. С. 315–340. DOI 10.21638/spbu28.2020.209.
32. Ерохина (2020б) — *Ерохина Ю. В.* 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.) // Христианское чтение. 2021. № 4. С. 238–248. DOI 10.47132/1814-5574\_2021\_4\_238.
33. Исидор Тупикин (2022) — *Исидор (Тупикин), митр.* Взгляд архиерея XXI века на обсуждение реформы духовного суда в конце XIX — начале XX столетия // Христианское чтение. 2022. № 1. С. 186–195. DOI 10.47132/1814-5574\_2022\_1\_186.
34. Левченко (1956) — *Левченко М. В.* Очерки по истории русско-византийских отношений. М.: Госиздат, 1956. 556 с.
35. Макарий Веретенников (2016) — *Макарий (Веретенников), архим.* Митрополиты Древней Руси (X–XVI века). М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2016. 1256 с.
36. Малето (2018) — *Малето Е. И.* Средневековая Русь и Константинополь. Дипломатические отношения в конце XIV — середине XV в. М.: Центполиграф, 2018. 224 с.
37. Марк Святогоров, Тарнакин (2018) — *Марк (Святогоров), иером., Тарнакин Н. А.* Юридические фикции и презумпции в церковном судопроизводстве (по Положению о Церковном суде 2008 г.) // Христианское чтение. 2018. № 1. С. 125–133.
38. Медведев (1972) — *Медведев В. П.* Империя и суверенитет в средние века (на примере Византии и некоторых сопредельных государств) // Проблемы истории международных отношений. Сборник статей памяти академика Е. В. Тарле. Л.: Наука, 1972. С. 412–424.
39. Мейендорф (1990) — *Мейендорф И., прот.* Византия и Московская Русь: Очерки по истории церковных и культурных связей в XIV веке. Paris: YMCA-PRESS, 1990. 442 с.
40. Михайлова, Ефимова (2010) — *Михайлова И. Б., Ефимова М. В.* Москва и Константинополь в княжение Дмитрия Донского: новый «Царьград» // Вестник Санкт-Петербургского университета. История. 2010. Сер. 2. Вып. 4. С. 3–15.
41. Николин (1997) — *Николин А.* Церковь и государство: (История правовых отношений). М.: Изд-во Сретенского монастыря, 1997. 430 с.
42. Оболенский (1970) — *Оболенский Д.* Связи между Византией и Русью в XI–XV вв. // XIII Международный конгресс исторических наук. Москва, 16–23 августа, 1970. М.: Наука, 1970. 14 с.
43. Осавелюк (2019) — *Осавелюк А. М.* Церковь и государство. М.: Проспект, 2019. 432 с.
44. Оспенников (2020а) — *Оспенников Ю. В.* Противодействие коррупции в сфере церковного управления и суда XVI в. по Стоглаву: борьба подходов // Христианское чтение. 2020. № 3. С. 47–60.
45. Оспенников (2020б) — *Оспенников Ю. В.* «Отрицаая современный ему римский экстраординарный процесс»: отзыв на статью прот. А. Балакая о церковном суде Древней Церкви // Христианское чтение. 2020. № 6. С. 123–133.

46. Павлов (1879) — *Павлов А. С.* Теория восточного папизма в новейшей русской литературе канонического права. Т. Барсова, э. орд. проф. Спб. духовной академии: «Константинопольский патриарх и его власть над русскою церковию». СПб., 1878. Рецензия. М.: Унив. тип., 1879. 52 с.
47. Павлушков (2014) — *Павлушков А. Р.* Практика великого отлучения в истории государственно-церковных отношений в России // Клио. 2014. № 3. С. 56–61.
48. Павлушков (2019) — *Павлушков А. Р.* Церковный интердикт: историко-правовой курс и практика применения // История государства и права. 2019. № 7. С. 48–53.
49. Петров (1996) — *Петров А. Е.* Дмитрий Донской // Великие государственные деятели России / Под ред. А. Ф. Киселева. М., 1996. 464 с.
50. Скабаланович (1884) — *Скабаланович Н. А.* Научная разработка византийской истории XI в.: Речь, произнесенная доцентом Н. А. Скабалановичем 18 мая 1884 г. перед публичной защитой диссертации на степень доктора богословия под заглавием «Византийское государство и церковь в XI в.» // Христианское чтение. 1884. Ч. II. С. 162–180.
51. Скабаланович (2010) — *Скабаланович Н. А.* Византийское государство и церковь в XI в.: от смерти Василия II Болгаробойцы до воцарения Алексея I Комнина. Изд. 2-е, испр. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2010. 864 с.
52. Скрынников (1996) — *Скрынников Р. Г.* Великий государь Иоанн Васильевич Грозный: в 2 т. Смоленск: Русич, 1996. Т. 1. 214 с.
53. Скрынников (2000) — *Скрынников Р. Г.* Крест и корона. Церковь и государство на Руси IX–XVII веков. СПб.: Искусство-СПб., 2000. 460 с.
54. Православная мысль (1947) — Православная мысль: Труды Православного богословского института в Париже. Париж, 1947. Вып. 5. 161 с.
55. Соколов (2003) — *Соколов И. И.* Избрание патриархов в Византии. Вселенские судьи в Византии. О византизме в церковно-историческом отношении. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2003. 351 с.
56. Суворов (1889) — *Суворов Н. С.* Курс церковного права: в 2 т. Ярославль: Типо-литография Г. Фальк, 1889. Т. 1. 369 с.
57. Суворов (2004) — *Суворов Н. С.* Учебник церковного права / Под ред. В. А. Томсинова. М.: Зерцало, 2004. 476 с.
58. Тетюхин (2019) — *Тетюхин И. Н.* Значение номоканона в развитии Церковного суда в России // Богословский сборник Тамбовской духовной семинарии. 2019. Вып. 8. С. 79–95.
59. Шевырин (2019) — *Шевырин В. М.* Малето Е. И. Средневековая Русь и Константинополь. Дипломатические отношения в конце XIV — середине XV в. М.: Центрополиграф, 2018. 333 с. (Новейшие исследования по истории России) // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 5: История: Информационно-аналитический журнал. 2019. № 2. С. 45–50.
60. Шершнева-Цитульская (2016) — *Шершнева-Цитульская И. А.* Правовой статус церковных имуществ в России в допатриарший период. М.; Саратов: Изд-во ВГУЮ (РПА Минюста России), Ай Пи Эр Медиа, 2016. 140 с.
61. Шапов (1989) — *Шапов Я. Н.* Государство и церковь в Древней Руси, X–XIII вв. М.: Наука, 1989. 228 с.
62. Ševuenco (1964) — *Ševuenco I.* Some Autographs of Nikephorus Gregoras // Сборник радова Византолошког института (ЗРВИ). 1964. Т. 8/2. С. 435–450.

*С. Ф. Веремеев*

## К вопросу об институте патроната в Киевской митрополии в XVI в. и его значении

УДК 94(470+571)"15"+271.2(477-25)-772-9  
DOI 10.47132/1814-5574\_2022\_3\_195  
EDN PQRHCP



*Аннотация:* В статье называются источники формирования права патроната на территории белорусско-украинских земель, раскрывается суть патроната. Указываются разновидности патроната (королевский и т.д.), существовавшие в XVI в., перечислены основные права и обязанности патронов. Автор анализирует значение данного института в Киевской митрополии и приходит к выводу, что сугубо негативная оценка данного исторического явления, ставшая аксиоматичной в историографии, требует определенной корректировки. Статья написана на основе доклада, представленного автором на V Барсовские чтения в Санкт-Петербургской духовной академии 13 декабря 2021 г.

*Ключевые слова:* Православная Церковь, Киевская митрополия, патронат, право «подаванья», ктитор, фундатор, епископат, духовенство.

*Об авторе:* **Сергей Федорович Веремеев**

Кандидат исторических наук, доцент, заведующий кафедрой философии и специальных исторических дисциплин Гомельского государственного университета имени Франциска Скорины.  
E-mail: svf.1769@mail.ru  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8328-6088>

*Для цитирования:* Веремеев С. Ф. К вопросу об институте патроната в Киевской митрополии в XVI в. и его значении // Христианское чтение. 2022. № 3. С. 195–206.

**KHRISTIANSKOYE CHTENIYE**  
**[Christian Reading]**

**Scientific Journal**  
**Saint Petersburg Theological Academy**  
**Russian Orthodox Church**

**No. 3**

**2022**

---

*Sergey F. Veremeev*

**On the Question of the Institute of Patronage  
in the Kyiv Metropolis in the 16<sup>th</sup> Century and its Meaning**

UDK 94(470+571)"15"+271.2(477-25)-772-9  
DOI 10.47132/1814-5574\_2022\_3\_195  
EDN PQRHCP



*Abstract:* The article names the sources of the formation of the right of patronage on the territory of the Belarus and Ukraine and reveals the essence of patronage. The types of patronage (royal, etc.) that existed in the 16<sup>th</sup> century are indicated, the main rights and obligations of patrons are listed. The author analyzes the significance of this institution in the Kyiv Metropolis and comes to the conclusion that a purely negative assessment of this historical phenomenon, which has become axiomatic in historiography, requires some adjustment. The article was written on the basis of a report presented by the author at the 5<sup>th</sup> Barsov Readings at St. Petersburg Theological Academy on December 13, 2021.

*Keywords:* Orthodox Church, Kyiv Metropolis, patronage, ktitor, founder, episcopate, clergy.

*About the author:* **Sergey Fedorovich Veremeev**

Ph. D. in History, head of of the Department of Philosophy and Specialized Historical Disciplines at the Francysk Skaryna Homel State University.

E-mail: svf.1769@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8328-6088>

*For citation:* Veremeev S.F. On the Question of the Institute of Patronage in the Kyiv Metropolis in the 16<sup>th</sup> Century and its Meaning. *Khristianskoye Chteniye*, 2022, no. 3, pp. 195–206.

## Введение

История Православной Церкви на территории Беларуси и Украины издавна привлекает внимание исследователей, как светских, так и церковных. Ей посвящено множество научных трудов, на страницах которых рассматривается широкий спектр сюжетов, начиная от Крещения Руси и заканчивая современным положением православия в указанных странах. Особый интерес в этом плане представляет XVI в. — время Реформации, возникновения книгопечатания, образования Речи Посполитой, эпоха, завершившаяся одним из главных событий в истории христианства Восточной Европы — Брестской церковной унией. Одной из отличительных особенностей правового положения Православной Церкви в Великом княжестве Литовском и Речи Посполитой в XVI в. являлось существование системы т. н. патроната, которая достигла именно в ту эпоху пика своего развития. Патронат неоднократно становился предметом изучения в историографии, при этом среди историков наблюдается консенсус в отрицательных оценках этого явления. Ознакомление с источниками, однако, дает основание поставить под сомнение общепринятую точку зрения.

В данной статье мы предприняли попытку проанализировать значение патроната в Киевской митрополии. Для достижения данной цели необходимо рассмотреть, в чем заключалась суть патроната и каковы были его разновидности, какими правами обладали патроны и какие обязанности при этом на них возлагались. Одновременно важно проследить на основании доступных источников особенности функционирования этой системы в реальности.

## Основная часть

Институт патроната на белорусско-украинских землях восходит к ктиторскому праву Византии, которое он во многом напоминает<sup>1</sup>. Наряду с византийским ктиторством источником формирования одной из составляющих патроната — права «подаванья» (о нем речь пойдет ниже), исследователи называют каноническое право Западной (Латинской) Церкви, а также особенности устройства Польско-Литовского государства [Скочиляс, 2011, 101]. Отметим, что в Западной Церкви патронат (*ius patronatus*) возник в XII в. в годы понтификата папы Александра III (1159–1181) и в последующем приобрел важное значение, регулируя взаимоотношения между светскими людьми (лаикатом)<sup>2</sup> и духовенством в различных странах Европы [Скочиляс, 2011, 105; Gaudemet, 1998, 710–720; Szady, 2003, 5–7].

По определению И. Чистовича, патронат на белорусско-украинских землях включал следующие формы: право «подаванья» (*ius donandi*); право презенты (*ius praedendi, ius praesentationis*) — представление или рекомендация кандидатов на церковные должности (священников, настоятелей); право управления церковными учреждениями и участия в церковном суде; право попечения или покровительства (*ius patronatus*) [Чистович, 2014, 295–296].

В историографии истоки права «подаванья» обнаруживают уже в эпоху Древней Руси [Владимирский-Буданов, 1907, 57; Флоря, 2007, 59; Скочиляс, 2011, 101]. Дальнейшее свое развитие оно получило в период Великого княжества Литовского.

Право «подаванья хлебов духовных» подразумевало право монарха назначать («подавать») на церковную должность своего кандидата, который затем должен был получить благословение правящего епископа<sup>3</sup>. В XVI в. король (великий князь)

<sup>1</sup> Первые сведения о ктиторском праве Византии фиксируются в законодательстве императора Юстиниана (67-я новелла) и датируются 530-ми гг. Наиболее полно проблему возникновения ктиторства как своеобразного церковного института рассмотрел М. А. Морозов, см.: [Морозов, 2010].

<sup>2</sup> Лаик (греч.) — мирянин, светский человек, кто не принадлежит к духовенству [Епишкин, 2010, 2582].

<sup>3</sup> Человек, пользовавшийся таким правом, назывался «подавец» [Флоря, 2007, 48].

назначал также и епископов на церковные кафедры (участие митрополита при этом было лишь формальностью) [Флоря, 2007, 48] и даже самого киевского митрополита [Дмитриев, 2003, 31]. «Право подаванья» распространялось на королевские земли, где монарх назначал настоятелей важнейших церквей и монастырей, а его наместники и старосты — настоятелей сельских церквей и менее значимых обителей. Король мог осуществлять право подаванья и в городах [Ульяновский, 1994, 174]. Одновременно он мог низлагать и наказывать епископов, настоятелей монастырей и священников [Дмитриев, 2003, 37].

Монарх также обладал правами «*jus regaliū*» и «*jus spoliū*». «*Jus regaliū*» — это право монарха пользоваться доходами кафедры в период от смерти епископа и до назначения его преемника. «*Jus spoliū*» позволяло королю конфисковать в свою пользу имущество, оставшееся после кончины епископа [Флоря, 2007, 40]. Названными правами монарх владел вплоть до конца XVI в. [Ульяновский, 1994, 175].

Однако уже в период XIV–XVI вв. право «подаванья хлебов духовных» наряду с монархом приобретает шляхта [Скочиляс, 2011, 103]. Л. Тимошенко высказал гипотезу, что в XVI в. в ее «подаванье» находилось более половины всех приходов Восточной Церкви [Тимошенко, 2017, 158]. Одним из путей формирования частновладельческого патроната являлись королевские (великокняжеские) пожалования [Владимирский-Буданов, 1907, 90]. Князья, земляне, бояре получали во владение земли, которые затем переходили в их собственность, и, соответственно, приобретали право назначать священников в церкви, находящиеся на этих землях. Кроме того, землевладелец мог основать церковь (или монастырь) на своей территории и передать ему какое-либо имущество или земли, что сразу же превращало церковь (монастырь) в частную собственность, а основатель (ктитор или фундатор)<sup>4</sup> становился патроном церковного учреждения и получал право «подаванья», которое переходило по наследству его преемникам.

Церковные должности можно было получить за военные и государственные заслуги, в качестве награды за службу [Ульяновский, 1994, 182; Довбищенко, 2008, 176]. Их получение считалось хорошим завершением жизни. Так, известный мемуарист Фёдор Евлашевский в 1573 г. выхлопотал для своего овдовевшего отца Пинскую православную кафедру [Лісейчыкаў, Бобер, 2018, 15]. Церковные учреждения можно было не только передавать в наследство как феодальную собственность, но и продавать, менять, дарить, отдавать в аренду или под залог, они могли выступать в качестве приданого. Например, владелец Кобрин Иван Семенович в 1479 г. передал во владение попу Якову и его потомству Пречистенскую церковь [Ульяновский, 1994, 177]. В 1580 г. князь Чарторыйский отдал в залог монастырь Честной Крест, находившийся во Владимирском повете, пану Иваницкому за 400 коп грошей [Чистович, 2014, 298].

Одной из разновидностей частновладельческого патроната являлся коллективный патронат шляхты или боярства над церквями или монастырями. Например, в Полоцке в 1559 г. патронами знаменитого храма Св. Софии стали бояре [Лукашова, 2006, 72]. Коллективные патроны обладали такими же правами, как и единоличные [Лукашова, 2006, 72], на них возлагались такие же обязанности.

Помимо монарха и шляхты патронами церковных учреждений могли быть церковные братства, городские и приходские общины, земства [Владимирский-Буданов, 1907, 71]. Следует отметить, что и церковные иерархи обладали не только духовной властью, но также могли осуществлять функцию патронов в отношении храмов, принадлежащих их кафедрам или же находящихся в их личных владениях [Кириллова, 2007, 118].

---

<sup>4</sup> Ктитор — лицо, выделившее средства на строительство или ремонт православного храма или монастыря или на его украшение. На белорусско-украинских землях использовался термин «фундатор». В актах Великого княжества Литовского и Речи Посполитой встречаются выражения «быть фундатором», «заложить фундамент», «фундовать». В одних случаях они означают «основать», «учредить», «создать», в других — «возобновить», «восстановить», «сделать вклад» [Кириллова, 2007, 118].

Патрон обладал правом распоряжаться (с ограничениями) имуществом церковного учреждения, вмешиваться в юрисдикцию архиереев, в частности в митрополичье и епископское судопроизводство, принимать участие в административном управлении [Дмитриев, 2003, 35–36].

Судебные права патронов касались главным образом имущества церковных учреждений [Владимирский-Буданов, 1907, 114]. В судебной компетенции митрополита и епископов находилось «все духовенство по делам церковного порядка и благочиния», а лаики (миряне) — «по делам веры и христианской жизни» (вопросы брака, разводов, супружеской измены) [Чистович, 2014, 289–290].

Как уже было указано выше, право патроната распространялось не только на церкви, но и на монашеские обители. По подсчетам историков, в первой половине XVI в. на украинских землях насчитывалось около 50 монастырей, из них почти половина находилась в собственности светских патронов [Ульяновский, 1994, 174]. В ряде случаев короли передавали монастыри светским лицам в наследственное владение [Ульяновский, 1994, 181]. С. Горин, изучавший монастыри на территории Вольни, отмечает, что те полностью зависели от своих патронов. Патроны фактически назначали игуменов, распоряжались бенефициями, давали монастырские уставы<sup>5</sup>, были участниками судебных дел [Горин, 2007, 30]. Они также считались верховными собственниками имущества монастыря. Так, А. И. Ходкевич в 1533 г. указывал в своей дарственной Супрасльскому монастырю, что монахи «паданья нашого продавати а меняти никому не мають» (Археографический сборник документов, относящихся к истории Северо-Западной Руси, 1870, т. 9, 44). Одновременно патроны являлись гарантами соблюдения братией монастырского устава. Например, уже упомянутый нами А. И. Ходкевич, бывший ктиторм Супрасльского монастыря, в случае нарушения игуменом устава обладал правом «такового игумена выстановити вон» (Археографический сборник документов, относящихся к истории Северо-Западной Руси, 1870, т. 2, 15). В одной из грамот короля Сигизмунда I Киево-Печерскому монастырю содержалось предупреждение, что при нарушении устава из монастыря могут быть изгнаны не только архимандрит, но и «чернцы» (Акты, относящиеся к истории Западной России, 1848, т. 2, 161–162).

Тезис об отрицательном значении института патроната в истории Православной Церкви на белорусско-украинских землях приобрел в историографии характер аксиомы. Одним из первых писал об этом М. Грушевский [Грушевский, 1994, 487]. Разделяют этот тезис и современные исследователи, в частности авторитетный российский историк-славист, специалист по Средневековью Б. Н. Флоря. Борис Николаевич подчеркивает, что патронат приводил к злоупотреблениям в Церкви, к числу которых он относит назначение епископами светских лиц, которые еще до принятия сана могли вступить в управление имуществом кафедры, назначение настоятелями в монастырях представителей белого духовенства (в нарушение канонов) и даже светских лиц (с одновременным назначением викария для отправления богослужений)<sup>6</sup> [Флоря, 2007, 48–49].

Приверженность вышеназванному тезису можно обнаружить и в украинской историографии<sup>7</sup>. Так, В. И. Ульяновский оценивает значение патроната весьма категорич-

<sup>5</sup> М. Ф. Владимирский-Буданов отмечает, что уставы касались главным образом дисциплины и моральности иноков (правила выхода за пределы обители, порядок трапез и др.), не затрагивая церковных порядков (к примеру, совершения богослужения) [Владимирский-Буданов, 1907, 108].

<sup>6</sup> Приведем пример. В 1562 г. король передал Предтеченский монастырь в Полоцке Баркулабу Корсаку в пожизненное владение, повелев при этом, что Корсак «мает он в том монастыри от себе мети особу духовную, чоловека науочного, который бы умел в справах духовных водле закону Греческого справоватися» (Акты, относящиеся к истории Западной России, 1848, т. 3, № 29, 115).

<sup>7</sup> Справедливости ради отметим, что не все украинские историки полностью разделяют вышеназванную позицию. М. Добвищенко считает, что патронат являлся «объективно необходимым

но, характеризуя его как «полное самоуправство собственников имений, спекулирование церковными должностями»<sup>8</sup>, пишет о нарушении ими канонов и элементарных предписаний христианской морали, что разрушало церковную организацию [Ульяновский, 1994, 173, 176]. Другой украинский историк, И. Я. Скочиляс, считал право «подаванья» «печально известным», писал об «узурпации представителями королевской администрации ктиторских прав над русскими церквями в Киевской митрополии», о «принуждении» Православной Церкви к опеке над нею [Скочиляс, 2011, 104]. Белорусский историк А. Р. Денисова называет право патроната «почвой для появления многочисленных злоупотреблений, когда на церковные должности могли назначаться светские особы, а церкви и монастыри с их имуществом рассматривались как источники доходов» [Чистович, 2014, 297; Дзянісава, 2008, 171]. В ряде работ, в которых затрагивается вопрос о патронате, критика данного института не звучит прямо, однако вывод о его отрицательном значении напрашивается сам собой после ознакомления с текстом.

На наш взгляд, патронат не следует оценивать исключительно с негативной точки зрения, в действительности ситуация была сложнее.

Во-первых, права патронов имели определенные ограничения. Так, патроны не могли ликвидировать церковное учреждение (например, монастырь) и присвоить себе его имущество [Флоря, 2007, 52–53]. М. Грушевский писал, что на практике этот барьер можно было обойти — патрон мог не назначать игумена и не принимать новых монахов в обитель, что привело бы к ее самоликвидации. М. Грушевский привел соответствующие факты по Волыни [Грушевский, 1994, 485–486; Флоря, 2007, 52–53]. Однако возникает вопрос, насколько распространены были подобные случаи на территории всей Киевской митрополии.

Помимо того, Виленский Собор 1509 г. запрещал князьям и боярам под угрозой отлучения отнимать имения, принадлежавшие храмам и монастырям или «иное што церковное» (Деяния Виленского собора 1509 года, 1878, 13). Следует также учитывать, что фундуши<sup>9</sup> в пользу церквей и монастырей давались, как правило, навечно, поэтому возможную попытку ктитора вернуть обратно свое дарение можно было оспорить в суде или же в поиске справедливости обратиться с жалобой к королю.

Обратим внимание также на следующее. В великокняжеских подтверждениях Свитка Ярослава 1499 и 1502 гг. отмечалось, что патрон не имел права удалить священника из прихода без воли митрополита. Виленский Собор 1509 г. предписывал в тот приход, из которого священник был изгнан патроном без ведома епископа, не назначать нового священника «поки ся тому справедливость станеть» (Деяния Виленского собора 1509 года, 1878, 13). В случае, если патрон не представлял кандидата на церковную должность в течение трех месяцев, право назначения переходило к епископу «для хвалы Божеи и исправления веры православных христиан, живых и мертвых» (Деяния Виленского собора 1509 года, 1878, 13). Вышеназванные меры можно рассматривать как определенное правовое ограничение возможных злоупотреблений правом «подаванья» со стороны патрона, хотя, безусловно, теория далеко не всегда совпадала с практикой и в реальности эти предписания не всегда выполнялись.

Во-вторых, в историографии, как правило, акцентируется внимание на правах патронов в отношении православных церквей и монастырей. Однако не следует забывать, что на патронов при этом был возложен и ряд *обязанностей*. Они должны были заботиться о храмовом здании, движимом и недвижимом церковном имуществе,

---

и единственно эффективным для материального обеспечения функционирования Церкви» в XVI — первой половине XVII вв. [Добвищенко, 2008, 175–176]. По его мнению, существование патроната не позволило после заключения Брестской церковной унии включить тысячи приходов в духовную юрисдикцию униатских владык [Добвищенко, 2008, 178].

<sup>8</sup> Цитаты с украинского и белорусского языков для лучшего их понимания здесь и далее переведены на русский язык автором.

<sup>9</sup> Фундуш — акт, согласно которому церквям и монастырям жертвовались денежные средства, движимое и недвижимое имущество [Вялікае княства Літоўскае: энцыклапедыя, 2007, 707].



материальном содержании церковных институций [Ульяновский, 1994, 172]. Как следует из грамоты Сигизмунда III Марку Балабану на Уневский монастырь 1548 г., обязанностью последнего являлось обеспечение братии продовольствием и всем необходимым, забота о ремонте монастырских построек и улучшении хозяйства, защита монахов от несправедливости. Патрон также должен был в случае необходимости представлять интересы монастыря в суде (Архив Юго-Западной России, 1904, 29–30). Патроны передавали церквям и монастырям земли и другие источники постоянных доходов, удерживали при них «шпитали», материально обеспечивали духовенство и причт [Левицкий, 1884, 27]. Все это обеспечивало нормальное функционирование церковных учреждений.

Патрон обязывал все зависимое от него население к уплате десятины в пользу Православной Церкви, а духовенство, в свою очередь, должно было возносить молитвы за него [Кириллова, 2007, 119]. Тем самым патрон выступал гарантом стабильности финансового обеспечения приходов и монастырей. На наш взгляд, система патроната, одной из составляющих которой являлся патронат горожан, в некотором смысле «приучала» мирян к ответственности за свой приход, о чем, в частности, свидетельствует следующий эпизод. Сигизмунд I дал право виленскому магистрату избирать священников, митрополит при этом лишь посвящал их в сан. Когда же горожане обратились к митр. Сильвестру с жалобами на священников, заложивших церковное имущество для собственных нужд, митрополит ответил, что не может нести за них ответственности, так как горожане сами их выбрали (Археографический сборник документов, относящихся к истории Северо-Западной Руси, 1869, 34).

В-третьих, положительное значение имела, по нашему мнению, функция контроля со стороны патронов над моральным обликом духовенства и выполнением им своих обязанностей, защита интересов церквей и монастырей в суде [Лукашова, 2006, 71–72].

В-четвертых, было бы ошибочным видеть в короле-католике, обладающем правом назначения православных епископов, архимандритов и священников, врага Восточной Церкви, ведь в его же интересах было существование «единой, эффективно действующей организации православного духовенства» [Флоря, 2007, 95]. Еще российский историк XIX в. О. Левицкий писал, что короли (великие князья литовские) «часто оказывали ей (Православной Церкви. — С. В.) покровительство и неоднократно прилагали старание и заботливость о ее интересах» [Левицкий, 1884, 24].

Источники свидетельствуют, что роль католического монарха, по крайней мере в ряде случаев, являлась положительной. Так, Сигизмунд I определил размеры платы мещан Вильно за совершение обрядов, погребение (Акты, относящиеся к истории Западной России, 1848, 398–399), положив тем самым предел возможным неумеренным аппетитам духовенства. В 1540 г. возник конфликт монахов Киево-Печерского монастыря с архим. Софронием. Светская власть в лице воеводы арестовала архимандрита, назначив в обитель временного преемника и взяв под свое временное управление монастырское имущество [Флоря, 2007, 61]. Таким образом, монарх выступал как высшая инстанция, монашество могло апеллировать к нему в случае конфликта с иерархами. Еще один пример: когда монахи Киево-Печерского монастыря обратились к Сигизмунду I с жалобой на то, что воеводы много раз в году въезжают в их обитель, а братия их «честуют и даруют», король велел сократить «визиты» воеводы до двух раз в год, предписав, что монахи «даров некоторых давати ему не мают» (Акты, относящиеся к истории Западной России, 1848, 140–142).

Король мог снять с церковной должности злоупотреблявшего ею обладателя. Во второй половине 1570-х гг. монастырь Вознесения Христова в Минске был передан землянину Стефану Достоевскому. Но когда выяснилось, что тот использует монастырь для своего обогащения («для пожитку своего тот монастырь держит»), да еще не принадлежит к «русской вере», по просьбе тогдашнего митрополита Киевского, Галицкого и всея Руси Илии, минского каштеляна Яна Глебовича и шляхты Минского повета обитель была отдана королем православному землянину Михаилу Рогозе,

впоследствии возглавившему Киевскую митрополию (Акты, относящиеся к истории Западной России, 1848, т. 3, 240–241). В 1580 г. король отнял Жидичинский монастырь у Ионы Борзобогатого-Красненского за «хищническое управление его имуществами» [Владимирский-Буданов, 1907, 96–97]. Приведем еще пример. В 1585 г. жители Могилёва жаловались королю Стефану Баторию, что их владыка, полоцкий архиепископ Феофан, город не посещает, а местную Спасскую церковь отдал в аренду. Арендатор же, как писали могилевчане, «только пожитковъ своихъ, а не хвалы Божой стережетъ», что в результате привело церковь к разорению. Горожане просили передать храм в опеку им, что и сделал Баторий (Акты, относящиеся к истории Западной России, 1848, т. 3, 296).

Известны факты, когда монархи прямо указывали высшим церковным иерархам на нестроения в Церкви. Так, в 1546 г. Сигизмунд II Август критиковал киевского митрополита за то, что тот никак не реагирует на «нерядности и несправе, которая ся деет межн духовенства вашего греческаго закону, також межн князей и панов и простых людей в законе вашом, а звлаща межн владык всех, яко на Вольни ся деет — иж не подле права блуды и распущенства ся великии деют, а твоя милость, яко старший их пастырь, того ведати ани встягати не хочешъ» [Грушевский, 1994, 463].

Короли (великие князья литовские) неоднократно заявляли о недопустимости вмешательства представителей светской власти в митрополичий и епископский суды (в 1494, 1499, 1511 гг.). В 1592 г. Сигизмунд III запретил светским лицам судить представителей духовенства, а также расторгать браки [Чистович, 2014, 290–293].

В некоторых случаях королевская власть шла на уступки православной иерархии в ее просьбах. Примером может служить решение вопроса о «*ius regalium*», против которого выступал епископат. В 1589 г. митр. Онисифор и епископы жаловались королю Сигизмунду III, что после кончины архиереев, игуменов и священников воеводы, подскарбии, старосты, державцы и их наместники грабят церковное имущество (Акты, относящиеся к истории Западной России, 1851, 16–19). Король в том же году передал управление церковными владениями на период вакантности кафедры кафедральным клиросам. Впоследствии, в 1631 г., в сеймовой конституции был прописан запрет занимать церковные бенефиции шляхтичам во время вакантности кафедр [Скоцилас, 2011, 104]. Заметим также, что не только представители светской власти могли присваивать себе церковное имущество после кончины архиерея, но и родственники последнего. Так, после смерти луцкого епископа Ионы Борзобогатого-Красненского его невестка забрала себе церковные привилеи, книги и драгоценные предметы, в том числе золотой крест из соборного храма, а также камень стоимостью в 600 талеров, украшавший образ Богородицы. Сын владыки забрал из епископского замка Хорлуп все пушки [Грушевский, 1994, 499–500].

Безусловно, с реализацией патроната (в особенности — с правом «подаванья») были связаны злоупотребления, о чем сообщают источники. Соответствующие факты изложены в научной литературе, в частности в работе О. Левицкого [Левицкий, 1884]. Но следует учитывать, что в XVI в. отношение общества к некоторым явлениям церковной жизни было иным, нежели в современном обществе. Так, на белорусско-украинских землях церковные должности воспринимались как бенефиции, по аналогии со светскими должностями. Покупка и продажа приходов, духовных званий и должностей считалась допустимой, равно как и наследование сыном священника прихода своего отца [Дмитриев, 2003, 37; Тимошенко, 2017, 161]. М. Грушевский писал, что патронат в XVI в. являлся такой же принадлежностью феодального имения, как, к примеру, лесные угодья или рыбные ловы [Грушевский, 1994, 285, 483]. Характерный факт: при вступлении на киевский митрополичий престол Онисифор Девочка был женат и оставался в таком статусе на протяжении всего своего митрополитства. Судя по всему (как следует из его тестамент), в этом Онисифор не видел ничего предосудительного, считая свой брак счастливым, законным и действительным. Примечательно, что супруга митрополита Анна Пузына разделяла его взгляд, спокойно образовывая от монашеского имени мужа феминитив «Онисифорова», которым

подписывалась в документах [Лісейчыкаў, Бобер, 2018, 14–15]. Этот факт можно расценить как одно из доказательств вопиющего падения нравов и отступления от высоких моральных требований христианства. Однако можно предположить, что современники считали по-другому и допускали возможность для архиереев иметь семьи.

В Киевской митрополии в рассматриваемый период существовала практика т. н. *экспектаив*. «*Jus expectativae*» — письменное обязательство, что епископская кафедра будет передана конкретному лицу за определенную сумму, которое давалось еще при жизни правящего епископа. Например, в 1558 г. Сигизмунд II Август дал Глебу Корсаку право занять полоцкую кафедру после смерти тогдашнего архиепископа Германа Хребтовича (Акты, относящиеся к истории Западной России, 1848, т. 3, 95). На первый взгляд, практика *экспектаив* предстает как некое уродливое явление в жизни Церкви, существующее в нарушение канонов. Но, с другой стороны, можно допустить, что в ту эпоху *экспектаивы* воспринимались, по крайней мере частью общества, как нечто само собой разумеющееся. Они являлись также источником пополнения государственной казны, что особенно было актуально в период Ливонской войны [Флоря, 2007, 97].

Неверно полагать, что негативные факты, связанные с патронатом в Киевской митрополии, были обусловлены принадлежностью ряда «подавцев» к Латинской Церкви. В. И. Ульяновский отмечал, что злоупотребления патронатом были характерны не только для представителей шляхты латинского обряда, но и для православной шляхты и епископов, обладавших правом «подаванья» [Ульяновский, 1994, 176].

Под влиянием православного духовенства короли Александр (в 1497 г.) и Сигизмунд I (в 1511 г.) издали грамоты, содержание которых можно трактовать как юридическую основу запрещения патроната православных церквей католиками и протестантами. Как писал М. Ф. Владимирский-Буданов, «упомянутые законы давали основания епархиальным властям отстранять иноверцев в отдельных случаях», признавая вместе с тем, что данный принцип постоянно нарушался [Владимирский-Буданов, 1907, 91]. Иногда даже православные становились патронами латинских храмов в государстве, где верховная власть была в руках у католиков. Вышеназванный историк привел в своей работе любопытный факт: православные князья Фёдор и Иван Вишневецкие осуществляли право «подаванья» в отношении костела [Владимирский-Буданов, 1907, 91–92]. Однако этот факт является исключением.

Обратим внимание еще на один аспект. Историки указывают на то, что в середине — второй половине XVI в. некоторые шляхтичи-патроны православных церквей переходили в латинский обряд или становились протестантами [Кириллова, 2007, 119]. Однако в этой связи требует выяснения вопрос о том, действительно ли паства в таком случае подвергалась религиозной конверсии и насколько многочисленны были подобные случаи.

Кроме того, при анализе значения патроната возникает вопрос о распространенности злоупотреблений им и, в частности, правом «подаванья». По мнению Л. Тимошенко, они носили спорадический характер в нескольких епархиях [Тимошенко, 2017, 161].

На формирование точки зрения о том, что патронат имел отрицательное значение, приводил к негативным последствиям, кризису Православной Церкви, оказала влияние полемическая литература конца XVI — начала XVII вв. (православная и униатская), являющаяся одним из источников для изучения той эпохи. В частности, весьма критически отзывался о современных ему православных иерархах И. Вишенский (Вишенский, 1955, 47). Представитель противоположного, униатского лагеря И. Потей видел во вмешательстве светских патронов в деятельность церковных учреждений одну из причин упадка нравственности и отсутствия дисциплины в среде духовенства [Турилов, Флоря, 1999, 14]; (Антиризис, или Апология против Христофора Филалета, 1903, 677–679). Но при этом следует учитывать, что произведения указанных авторов (как и ряда других) имели полемическую заостренность с присущей ей определенной гиперболизацией, к их сведениям необходимо относиться осторожно.

И. Потей же, кроме того, был убежденным сторонником сильной власти епископата в Церкви [Веремеев, 2021], его позиция шла вразрез с практикой патроната в Киевской митрополии.

Можно предположить, что на оценочные суждения маститых историков, в частности М. Грушевского, оказали влияние реалии его времени (XIX в.), когда в условиях существования синодальной системы Церковь отождествлялась с духовенством. Затем данная точка зрения была недостаточно критично принята следующими поколениями историков, которые также видели в Церкви прежде всего организацию духовенства. Но следует учитывать, что Церковь — это еще и светские лица (миряне, laikат), и в XVI в. экклезиологические взгляды могли быть именно такими. Соответственно, в получении мирянином кафедры общество не видело драматизма. Светский человек, который искренне старался жить по-христиански и становился патроном храма или монастыря или занимал церковную должность, потенциально мог принести несомненную пользу Церкви. М. Грушевский признавал, что в ряде случаев сами верующие стремились к тому, чтобы приход или монастырь находился в юрисдикции светского лица, а не епископа [Грушевский, 1994, 488]. Известно, что монахи Уневского монастыря просили короля Стефана Батория передать право патроната над обителью Василию Балобану. Просьба была удовлетворена монархом [Владимирский-Буданов, 1907, 98–99].

Один из упреков в адрес патроната состоит в том, что на церковные должности назначались лица, не соответствующие им по своим моральным и нравственным качествам, не имеющие призвания к религиозной жизни [Довбищенко, 2008, 176]. Полагаем, что причина заключается не в существовании патроната как такового, а в тех лицах, том «материале», из которого кооптировались будущие епископы, игумены и священники. По всей видимости, отсутствие даже в конце XVI в. в Киевской митрополии семинарий и возможности получить глубокие, системные знания о христианском вероучении для кандидатов на церковные должности также накладывало свой отпечаток на их морально-нравственный облик. Основная масса населения белорусско-украинских земель в рассматриваемую эпоху знала христианское вероучение очень поверхностно [Гудзяк, 2000, 87], что влияло на их действия и поступки, что в полной мере относится и к патронам из числа магнатов, шляхты, горожан.

## Заключение

Таким образом, вопреки устоявшейся в историографии точке зрения, институт патроната не следует рассматривать как только лишь отрицательное явление в истории Православной Церкви на белорусско-украинских землях. Патронат существовал в условиях феодального общества, для которого было характерно право владельцев распоряжаться всеми учреждениями и имуществом, находящимися на их земле, в том числе церквями и монастырями, многие из которых были ими же и основаны на собственные средства. Патроны были обязаны заботиться о строительстве, ремонте, украшении церковных зданий, материальном обеспечении монашества, духовенства и причта, они занимались благотворительной деятельностью (создание «шпиталей» при церквях и монастырях). На патронов возлагалась функция контроля за нравственным обликом духовенства, выполнением его представителями своих обязанностей, соблюдением монастырского устава, а также защита интересов церковью и монастырей в суде. Королевский (великокняжеский патронат), несмотря на принадлежность монарха к Латинской Церкви, по крайней мере в ряде случаев, имел положительное значение для православия (установление размеров оплаты за совершение треб духовенством, отстранение допуславших произвол духовных сановников и др.).

Имевшие место факты злоупотреблений со стороны патронов, прежде всего — правом «подавannya», нельзя отрицать. Однако многие из них могли восприниматься в ту эпоху иначе (как нечто терпимое, а то и вполне естественное), нежели в наше время. Примером может служить спокойное отношение к практике покупки

и продажи приходов, духовных званий и должностей. Представляется, что многие злоупотребления в Церкви были вызваны не существованием патроната как такового, а общим моральным и нравственным состоянием тогдашнего социума, поверхностным знанием христианского вероучения. Помимо того, следует поставить вопрос о масштабах негативных явлений, связанных с действиями патронов. Наблюдаемый в историографии акцент на отрицательном значении патроната в Киевской митрополии препятствует объективной оценке этого неоднозначного явления. Вместе с тем, отметим, что высказанные нами суждения во многом носят предварительный характер, а поднятая проблема нуждается в дальнейшем изучении на более глубоком уровне.

## Источники и литература

### Источники

1. Акты, относящиеся к истории Западной России. СПб., 1848. Т. 2. № 112. С. 140–142; № 135. С. 161–162; № 231. С. 398–399; Т. 3: 1544–1587. СПб., 1848. № 20. С. 95; № 29. С. 114–115; № 110. С. 240–241; № 152. С. 296; СПб., 1851. Т. 4. № 14. С. 16–19.
2. Антиризис, или Апология против Христофора Филалета (1903) — Антиризис, или Апология против Христофора Филалета // Русская историческая библиотека. Т. 19. СПб., 1903. С. 477–982.
3. Археографический сборник документов, относящихся к истории Северо-Западной Руси. Вильна, 1869. Т. 6. № 22. С. 34; Вильна, 1870. Т. 9. № 4. С. 13–16; № 18. С. 41–46.
4. Архив Юго-Западной России. Киев, 1904. Ч. 1. Т. 10. № 17. С. 29–30.
5. Вишенский (1955) — *Вишенский И.* Сочинения. М.; Л., 1955. 372 с.
6. Деяния Виленского собора 1509 года (1878) — Деяния Виленского собора 1509 года // Русская историческая библиотека, издаваемая Археографическою комиссиею. СПб., 1878. Т. 4. С. 5–18.

### Литература

7. Владимирский-Буданов (1907) — *Владимирский-Буданов М. Ф.* Церковные имущества в Юго-Западной России XVI века // Архив Юго-Западной России: в 8 ч. Киев, 1859–1911. Ч. 8. Т. 4: Акты о землевладении в Юго-Западной России XV–XVIII вв. Киев, 1907. С. 3–224.
8. Веремеев (2021) — *Веремеев С. Ф.* Ипатий Потей — христианин, сенатор, епископ: между Востоком и Римом // Палеоросия. Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях: научный журнал. СПб., 2021. Вып. № 1 (13). С. 52–73.
9. Горін (2007) — *Горін С.* Монастирі Західної Волині (друга половина XV — перша половина XVII ст. Львів, 2007. 336 с.
10. Грушевський (1994) — *Грушевський М. С.* Історія України-Руси: в 11 т., 12 кн. Київ, 1994. 704 с.
11. Гудзяк (2000) — *Гудзяк Б.* Криза і реформа: Київська митрополія, Царгородський патріархат і генеза Берестейської унії / Під ред. О. Турія. Львів, 2000. 426 с.
12. Дзянісава (2008) — *Дзянісава А. Р.* Права патранату ў прававым становішчы праваслаўнай царквы беларускіх зямель ў канцы XV–XVI ст. // *Studia Historica Europae Orientalis.* Исследования по истории Восточной Европы. Минск, 2008. Вып. 1. С. 163–172.
13. Дмитриев — *Дмитриев М. В.* Между Римом и Царьградом. Генезис Брестской церковной унии 1595–1596 гг. М., 2003. 320 с.
14. Довбищенко (2008) — *Довбищенко М.* Волинська шляхта у релігійних рухах (кінець XVI — перша половина XVII ст.). Київ, 2008. 882 с.
15. Епишкин (2010) — *Епишкин Н. И.* Исторический словарь галлицизмов русского языка. М., 2010. 5140 с.

16. Кириллова (2007) — *Кириллова Л. А.* Право патроната в Киевской митрополии во второй половине XVI в. // Вестник Саратовского государственного социально-экономического университета. 2007. № 15. С. 118–120.
17. Левицкий (1884) — *Левицкий О.* Внутреннее состояние Западно-русской церкви в Польско-Литовском государстве в конце XVI в. и уния. Киев, 1884. 295 с.
18. Лісейчыкаў, Бобер (2018) — *Лісейчыкаў Д. В., Бобер І. М.* «Варуючы і міліуючы малъжонку мою законную веньчальную...»: жыццё і смерць мітрапаліта-«двайжэнца» Анісіфа-ра Дзевачкі // Беларускі гістарычны часопіс. 2018. № 5. С. 11–23.
19. Лукашова (2006) — *Лукашова С. С.* Миряне и церковь: религиозные братства Киевской митрополии в конце XVI века. М., 2006. 320 с.
20. Морозов — *Морозов М. А.* Церковная собственность и ктиторовство в Византии при императоре Юстиниане // Труды Исторического факультета Санкт-Петербургского университета. 2010. № 2. С. 77–87.
21. Скочиляс — *Скочиляс І.* Польске «право патронату» та особливості правового становища Галицької (Львівської) єпархії в XV–XVII століттях // Вісник Львівської комерційної академії. Серія гуманітарних наук. Львів: 2011. Вип. 10. С. 100–106.
22. Тимошенко (2017) — *Тимошенко Л.* Організаційна структура Київської митрополії в другій половині XVI ст.: становище та функціонування інституцій // Дрогобицький краєзнавчий збірник. Дрогобич, 2017. Вип. XIX–XX. С. 149–187.
23. Турилов, Флоря (1999) — *Турилов А. А., Флоря Б. Н.* К вопросу об исторической альтернативе Брестской унии // Брестская уния 1596 г. и общественно-политическая борьба на Украине и в Белоруссии в конце XVI — начале XVII вв. Ч. 2: Брестская уния 1596 г. Исторические последствия события. М., 1996. С. 13–58.
24. Ульяновський (1994) — *Ульяновський В. І.* Історія церкви та релігійної думки в Україні: в 3 кн. Кн. 1: Середина XV — кінець XVI століття. К., 1994. 256 с.
25. Флоря (2007) — *Флоря Б. Н.* Исследования по истории Церкви. Древнерусское и славянское средневековье: сборник. М., 2007. 438 с.
26. Вялікае княства Літоўскае: энцыклапедыя (2007) — *Фундуш* // Вялікае княства Літоўскае: энцыклапедыя: у 2 т. Мінск, 2007. Т. 2. С. 707.
27. Чистович (2014) — *Чистович И.* Очерк истории Западно-Русской церкви. Минск, 2014. 912 с.
28. Gaudemet (1998) — *Gaudemet J.* Storia del diritto canonico. Ecclesia et Civitas. San Paolo, 1998.
29. Szady — *Szady B.* Prawo patronatu w Rzeczypospolitej w czasach nowożytnych. Podstawy i struktura. Lublin, 2003.

*Иеромонах Тихон (Воробьев)*

## Церковные правила касательно богослужения и литургического благочестия как часть системы права Православной Церкви

УДК 271.2-74-53  
DOI 10.47132/1814-5574\_2022\_3\_207  
EDN RFOTMO



*Аннотация:* В статье приводится результат анализа Канонического корпуса Православной Церкви на предмет выявления правил, регламентирующих богослужение и литургическое благочестие. Под правилами, касающимися богослужения, понимаются церковно-правовые нормы, регламентирующие внешний порядок отправления богослужения, под правилами литургического благочестия — церковно-правовые нормы, регламентирующие поведение во время богослужения и / или подготовку к нему. Как результат указанного анализа автором предлагается собственная первичная классификация церковно-правовых норм касательно богослужения и литургического благочестия. В завершение статьи ставится вопрос о необходимости выделения указанных церковно-правовых норм в отдельную отрасль церковного права для дальнейшего изучения. В связи с этим предлагается в качестве сферы регулирования указанной церковно-правовой отрасли рассматривать церковную богослужебную деятельность, а в качестве предмета этой же отрасли — группу внутрицерковных отношений, связанных с богослужебной деятельностью Церкви. Статья написана на основе доклада, представленного автором на V Барсовские чтения в Санкт-Петербургской духовной академии 13 декабря 2021 г.

*Ключевые слова:* богослужение, благочестие, Крещение, Литургия, систематизация церковно-правовых норм, церковное право, церковная дисциплина.

*Об авторе:* **Иеромонах Тихон (Воробьев Кирилл Васильевич)**

Кандидат богословия, старший преподаватель кафедры церковно-практических дисциплин Николо-Угрешской духовной семинарии.  
E-mail: mk.tn@yandex.ru  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7152-8529>

*Для цитирования:* Тихон (Воробьев), иером. Церковные правила касательно богослужения и литургического благочестия как часть системы права Православной Церкви // Христианское чтение. 2022. № 3. С. 207–212.

**KHRISTIANSKOYE CHTENIYE**  
**[Christian Reading]**

**Scientific Journal**  
**Saint Petersburg Theological Academy**  
**Russian Orthodox Church**

**No. 3**

**2022**

---

*Hieromonk Tikhon (Vorobiev)*

**Church Rules Regarding Worship  
and Liturgical Piety  
as Part of the Legal System of the Orthodox Church**

UDK 271.2-74-53  
DOI 10.47132/1814-5574\_2022\_3\_207  
EDN RFOTMO



*Abstract:* The article presents the result of the analysis of the Canonical Corpus of the Orthodox Church in order to identify the rules governing worship and liturgical piety. Rules relating to worship are understood to be Church legal norms that regulate the external procedure for the celebration of worship, rules of liturgical piety are Church legal norms that regulate behavior during worship and/or preparation for it. As a result of this analysis, the author proposes his own primary classification of church-legal norms regarding worship and liturgical piety. At the end of the article, the question is raised about the need to single out these church legal norms as a separate branch of church law for further study. In this regard, it is proposed to consider church liturgical activity as the sphere of regulation of the indicated church-legal branch, and as the subject of the same branch — a group of intra-church relations related to the liturgical activity of the Church. The article was written on the basis of a report presented by the author at the 5<sup>th</sup> Barsov Readings at St. Petersburg Theological Academy on December 13, 2021.

*Keywords:* liturgy, piety, Baptism, Liturgy, systematization of church legal norms, church law, church discipline.

*About the author:* **Hieromonk Tikhon (Vorobiev Kirill Vasilyevich)**

Candidate of Theology, Senior Lecturer at the Department of Church and Practical Disciplines at the Nikolo-Ugresh Theological Seminary.

E-mail: [mk.tn@yandex.ru](mailto:mk.tn@yandex.ru)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7152-8529>

*For citation:* Tikhon (Vorobiev), hieromonk. Church Rules Regarding Worship and Liturgical Piety as Part of the Legal System of the Orthodox Church. *Khristsianskoye Chteniyeye*, 2022, no. 3, pp. 207–212.



## Введение

Настоящая статья посвящена первоначальному обзору церковных канонов (правил) касательно богослужения и литургического благочестия и их месту в системе права Православной Церкви.

Для целей настоящей статьи под правилами, касающимися богослужения, понимаются церковно-правовые нормы, регламентирующие внешний порядок отправления богослужения; под правилами литургического благочестия — церковно-правовые нормы, регламентирующие поведение во время богослужения и / или подготовку к нему.

На данном этапе нами было выявлено только два дореволюционных издания по церковному праву, где выделяется и рассматривается с церковно-правовой точки зрения вопрос о совершении богослужений. Это «Учебник церковного права» Н. С. Суворова и «Курс церковного права» А. С. Павлова.

Н. С. Суворов выделяет в своем учебнике раздел «Кульť и священнодействие», в котором дает очень краткий комментарий на такие таинства, как Крещение, Миропомазание, Покаяние и Причащение. К сожалению, подробного анализа и обзора канонических норм касательно указанных таинств в рассматриваемом учебнике не имеется (см.: [Суворов, 1902, 156–159]).

А. С. Павлов в своем курсе выделяет особую главу, посвященную богослужению, — «Право религиозного освящения (potestas ministerii)». В рамках указанной главы А. С. Павлов рассматривает право Церкви на установление публичных форм богопочитания, богослужебные места, богослужебное время, действия, из которых слагается богопочитание, крещение, покаяние и причащение. В своем анализе приведенных тем А. С. Павлов руководствуется преимущественно действующими на время составления его курса церковно-правовыми нормами (указами Святейшего Синода, Духовным регламентом, Книгой о должностях пресвитеров церковных и т. д.). Систематизация и анализ древних правовых норм касательно богослужения также отсутствуют в рассматриваемом издании (см.: [Павлов, 1902, 298–316]).

Таким образом, церковно-правовые нормы, регламентирующие богослужение и литургическое благочестие, не получили должного анализа и систематизации со стороны дореволюционных ученых-канонистов, а богослужение не было воспринято ими как отдельный предмет регулирования церковного права.

Анализ и систематизация указанных церковно-правовых норм, по нашему мнению, будет способствовать выработке актуальных для современности положений, регламентирующих богослужение и литургическое благочестие.

Настоящая статья, помимо предложенной систематизации церковно-правовых норм, касающихся богослужения и литургического благочестия, имеет своей задачей положить начало рассмотрению богослужебного обряда не только с историко-литургической точки зрения, но и с точки зрения церковного права.

\* \* \*

При проведении данного исследования нами был проанализирован Канонический корпус Православной Церкви на предмет выявления правовых норм, касающихся богослужения и литургического благочестия.

В качестве результата анализа канонов (правил), содержащихся в Каноническом корпусе Православной Церкви, предлагается наша собственная классификация уже не раз упомянутых церковно-правовых норм с краткой характеристикой каждого блока.

В основу представленной классификации положен упомянутый принцип разделения на правила, регламентирующие внешние отправления богослужения, и правила, регламентирующие литургическое благочестие. Предлагаемая классификация,

разумеется, не является окончательной и исчерпывающей. Полагаем, что при дальнейшем научном изучении церковно-правовых норм, касающихся богослужения и литургического благочестия, возможны различные уточнения и изменения.

Итак, выделенные при анализе Канонического корпуса Православной Церкви правила, касающиеся богослужения и литургического благочестия, можно разделить на следующие группы.

### **Правила, регламентирующие практику Крещения** (Ап. 49, Ап. 50).

В эту группу входят каноны, указывающие на тройное погружение при Крещении и необходимость крестить во имя Отца, Сына и Святого Духа<sup>1</sup>.

**Правила, регламентирующие литургическое благочестие по отношению к Крещению** (Ап. 47, Трул. 59, Трул. 78, Трул. 84, Лаод. 45, Неокес. 6, Карф. 45 (54), Карф. 72 (83), Кафр. 110 (124) Тимофея Алекс. 1, Тимофея Алекс. 2, Тимофея Алекс. 4, Тимофея Алекс. 6, Кирилла Алекс. 5).

В эту группу входит ряд канонов, которые определяют порядок подготовки к таинству Крещения, условия, при которых человек может быть допущен к нему, а также иные моменты, касающиеся таинства Крещения. В эту группу также входит запрет на совершение Крещения вне храма и правила, касающиеся крещения младенцев, оглашенных, бесноватых и больных<sup>2</sup>.

**Правила, регламентирующие совершение Литургии** (Трул. 32, Трул. 52, Лаод. 19, Лаод. 49).

Указанные правила регламентируют совершение Литургии в дни Великого поста, а также закрепляют необходимость использования за Литургией вина, смешанного с водой, содержат указание о последовательности молитв на Литургии (об оглашенных, кающихся, верных) и запрет на присутствие еретиков при совершении Литургии<sup>3</sup>.

**Правила, регламентирующие литургическое благочестие по отношению к Евхаристии** (Ап. 3, Трул. 29, Трул. 57, Трул. 83, Карф. 18 (26), Карф. 37 (46), Карф. 41 (50), Тимофея Алекс. 3, Тимофея Алекс. 5, Тимофея Алекс. 7, Тимофея Алекс. 9, Тимофея Алекс. 12, Тимофея Алекс. 16).

Данная группа правил определяет отношение христиан к Евхаристии. К ней относятся правила, запрещающие приносить к Евхаристии что-либо иное, кроме хлеба и вина, запрет совершать Евхаристию в домах, запрет подавать причастие умершим, запрет использовать «вместилища» для преподания Святых Таин, обязательство совершения Литургии натошак, а также разъяснение относительно возможности Причащения после различных житейских случаев<sup>4</sup>.

**Правила, регламентирующие поведение в храме и богослужебном собрании** (I Всел. 20, Лаод. 59, Карф. 46 (56), Трул. 66, Трул. 70, Трул. 90, Лаод. 6, Лаод. 56, Карф. 16 (23)).

В эту группу входят правила, запрещающие читать и петь в храме «не священные» тексты и читать не утвержденные канонами книги; правила, регламентирующие

<sup>1</sup> *Никодим (Милаш), еп.* Правила Православной Церкви с толкованиями. М., 2001. Т. I. С. 122–125.

<sup>2</sup> *Никодим (Милаш), еп.* Правила Православной Церкви... Т. I. С. 117–118, 547–548, 569, 575–576; *Никодим (Милаш), еп.* Правила Православной Церкви с толкованиями. М., 2001. Т. II. С. 29, 109, 193–194, 224, 289–290, 481–483, 529–530.

<sup>3</sup> *Никодим (Милаш), еп.* Правила Православной Церкви... Т. I. С. 515–518, 537–538; Т. II. С. 94–95, 111.

<sup>4</sup> *Никодим (Милаш), еп.* Правила Православной Церкви... Т. I. С. 49–50, 510–511, 546, 575; Т. II. С. 163–165, 186–187, 189–191, 482–483, 485–486, 488.

поведение христиан в храме во время Светлой седмицы, запрет на допуск еретиков в храм, запрет пресвитерам входить в алтарь прежде епископа, а также правила о земных поклонах<sup>5</sup>.

**Правила, устанавливающие литургические формы принятия отпадших** (I Всел. 19, II Всел. 7, Трул. 95, Лаод. 7, Лаод. 15, Карф. 66 (77), Карф. 68 (79), Василия Вел. 1, Василия Вел. 47).

Это правила, которые определяют принятие в Церковь различных еретиков и отступников от православия. Несмотря на то, что не все ереси, указанные в правилах, актуальны на сегодняшний день, изучение и систематизация таковых правил (канонов) важна с целью определения принципов принятия различных лиц в Церковь<sup>6</sup>.

**Правила, регламентирующие богослужение** (Ап. 7, Антиох. 1, Лаод. 16, Лаод. 17, Лаод. 51, Тимофея Алекс. 14).

В эту группу входят правила богослужения и литургического благочестия, не вошедшие в остальные группы. К ним относятся правила, устанавливающие время празднования Пасхи, правило касательно поминовения самоубийц, запрет на совершение памяти мучеников в дни Великой четьырдесятницы, предписание читать Евангелие по субботам и делать промежуток между чтением псалмов<sup>7</sup>.

## Заключение

В ходе анализа Канонического корпуса Православной Церкви на предмет выявления правовых норм, касающихся богослужения и литургического благочестия, были выявлены следующие группы указанных правовых норм:

- 1) правила, регламентирующие практику Крещения;
- 2) правила, регламентирующие литургическое благочестие по отношению к таинству Крещения;
- 3) правила, регламентирующие совершение Божественной литургии;
- 4) правила, регламентирующие литургическое благочестие по отношению к Евхаристии;
- 5) правила, регламентирующие поведение в храме и богослужебном собрании;
- 6) правила, устанавливающие литургические формы принятия отпадших;
- 7) правила, регламентирующие богослужение.

В связи с этим видится возможным использовать приведенную классификацию для дальнейшего изучения в науке церковного права норм (правил), касающихся богослужения и литургического благочестия.

Также, по нашему мнению, ввиду необходимости актуализации и анализа указанных церковно-правовых норм вполне очевидной представляется необходимость выделения указанных правовых норм в отдельную отрасль церковного права. В таком случае в качестве сферы регулирования указанной церковно-правовой отрасли можно было бы рассматривать церковную богослужебную деятельность, а в качестве предмета этой же отрасли – группу внутрицерковных отношений, связанных с богослужебной деятельностью Церкви.

Такое выделение и, следовательно, углубленное изучение указанной отрасли требует правильно подобранной совокупности методов изучения, в которые будут включаться не только сугубо правовые методы исследования, но и исторические,

<sup>5</sup> *Никодим (Милаш), еп.* Правила Православной Церкви... Т. I. С. 115, 194–195, 236, 555–556, 559–560, 583; Т. II. С. 115, 161–162, 194–195.

<sup>6</sup> *Никодим (Милаш), еп.* Правила Православной Церкви... Т. I. С. 233–234, 271–286, 587–591; Т. II. С. 85, 92–93, 219–221, 366–371, 439.

<sup>7</sup> *Никодим (Милаш), еп.* Правила Православной Церкви... Т. I. С. 65–66; Т. II. С. 50–57, 93–94, 112, 468–487.

и филологические, и др. В частности, особое внимание при выборе методов стоит обратить на методы, применяемые при источниковедческих и литургических исследованиях.

### **Источники и литература**

1. *Никодим (Милаш), еп.* Правила Православной Церкви с толкованиями: в 2 т. М., 2001.
2. Павлов (1902) — *Павлов А. С.* Курс церковного права. Сергиев Посад, 1902.
3. Суворов (1902) — *Суворов Н. С.* Учебник церковного права. М., 1902.

*Т. А. Долгополова*

## **К вопросу о возможности применения принципа состязательности в практике современного церковного суда Русской Православной Церкви**

УДК 271.2-745:34

DOI 10.47132/1814-5574\_2022\_3\_213

EDN RPINBE



*Аннотация:* В статье рассматривается возможность применения принципа состязательности в практике современного церковного суда Русской Православной Церкви. На примере Положения о церковном суде 2008 г. показано, что современное церковное правосудие содержит в себе аналогии как с гражданским, так и с уголовным процессом, причем большее сходство прослеживается с уголовным, нежели с гражданским. Выявлено расхождение закрепленного в Положении порядка осуществления церковного правосудия с общепринятым пониманием принципа состязательности в доктрине и практике судопроизводства. Делаются выводы: 1) наиболее реально применение принципа состязательности при разрешении в церковных судах споров и разногласий; 2) при рассмотрении судом церковных правонарушений обсуждение такой возможности нужно начинать с получения богословского заключения относительно аналогии заседания церковного суда и исповеди, тем самым дав ответ на вопрос о возможной угрозе каноническим основам церковного права и суда. Указывается на необходимость закрепления принципов в действующих нормативно-правовых актах Русской Православной Церкви.

*Ключевые слова:* церковное судопроизводство, принцип состязательности, правовые принципы, Положение о церковном суде 2008 г., Барсовское общество, церковные правонарушения, исповедь.

*Об авторе:* **Татьяна Анатольевна Долгополова**

Кандидат юридических наук, доцент кафедры общетеоретических правовых дисциплин Северо-Западного филиала ФГБОУ «Российский государственный университет правосудия» (г. Санкт-Петербург).

E-mail: [dolgopolova\\_ta@inbox.ru](mailto:dolgopolova_ta@inbox.ru)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7872-3899>

*Для цитирования:* Долгополова Т. А. К вопросу о возможности применения принципа состязательности в практике современного церковного суда Русской Православной Церкви // Христианское чтение. 2022. № 3. С. 213–220.

**KHRISTIANSKOYE CHTENIYE**  
**[Christian Reading]**

**Scientific Journal**  
**Saint Petersburg Theological Academy**  
**Russian Orthodox Church**

**No. 3**

**2022**

---

*Tatyana A. Dolgopova*

**On the Question of the Possibility of Applying the Adversarial Principle in the Practice of the Modern Ecclesiastical Court of the Russian Orthodox Church**



UDK 271.2-745:34

DOI 10.47132/1814-5574\_2022\_3\_213

EDN RPINBE

*Abstract:* The article discusses the possibility of applying the adversarial principle in the practice of the modern church court of the Russian Orthodox Church. Using the example of the Regulations on the Church Court of 2008, it is shown that modern church jurisprudence contains analogies with both civil and criminal proceedings, and more similarities can be traced with criminal than with civil courts. The discrepancy between the procedure for the implementation of church justice enshrined in the Regulations and the generally accepted understanding of the adversarial principle in the doctrine and practice of legal proceedings is revealed. Conclusions are drawn: 1) it is realistic to apply the adversarial principle in resolving disputes and disagreements in church courts; 2) when considering church offenses by the court, the discussion of such a possibility should begin with obtaining a theological conclusion regarding the analogy of a church court session and sacramental confession, thereby giving an answer to the question of a possible threat to the canonical foundations of church law and courts. The author points out the need to consolidate these principles in the current legal acts of the Russian Orthodox Church.

*Keywords:* ecclesiastical legal proceedings, adversarial principle, legal principles, Regulations on the Ecclesiastical Court of 2008, Barsov society, ecclesiastical offenses, confession.

*About the author:* **Tatyana Anatolyevna Dolgopolova**

Ph. D. in Law, Associate Professor of the Department of General Theoretical Legal Disciplines of the North-Western Branch of the Russian State University of Justice (St. Petersburg).

E-mail: [dolgopolova\\_ta@inbox.ru](mailto:dolgopolova_ta@inbox.ru)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7872-3899>

*Article link:* Dolgopolova T. A. On the Question of the Possibility of Applying the Adversarial Principle in the Practice of the Modern Ecclesiastical Court of the Russian Orthodox Church. *Khristianskoye Chteniye*, 2022, no. 3, pp. 213–220.

## Введение

Принцип состязательности — базовый принцип всех видов судопроизводства, закрепленный в Конституции Российской Федерации<sup>1</sup> и, соответственно, во всех процессуальных кодексах<sup>2</sup>. Достаточно подробно разработан данный принцип и в доктрине [Сардарян, 2008; Амасьянц, 2013; Балашов, 2017; Пастухова, Медведев, 2019; Конев, 2020; Смагина, 2021 и др.].

Что же касается канонического (церковного) права Православной Церкви<sup>3</sup>, то базовый нормативно-правовой акт Русской Православной Церкви, регулирующий церковное судопроизводство, — Положение о церковном суде Русской Православной Церкви (Московского Патриархата) 2008 г.<sup>4</sup> (далее — Положение), не содержит указанного принципа состязательности. Ст. 10 Положения «Состав лиц, участвующих в деле», не предусматривает участия ни обвинителя, ни защитника, ни представителя. Более того, церковный суд самостоятельно осуществляет сбор доказательств (п. 3 ст. 13), в заседании не предусмотрено участие никаких иных лиц, помимо перечисленных в ст. 10 (ст. 39) (Положение).

Следует отметить, что проблематика реализации принципа состязательности (и иных принципов права) в церковном судопроизводстве в настоящее время только начинает разрабатываться в науке церковного права. При этом мнения исследователей на перспективы таковой реализации существенно расходятся. Так, на Круглом столе Барсовского общества [Принципы права, 2022] в целом были сформулированы три базовых подхода: 1) вообще нет смысла ставить вопрос об актуализации принципов светского права в пространстве церковного суда; 2) светские принципы несут угрозу каноническим основам церковного права и суда, т. е., по сути, основам вероучения; 3) принципы светского права могут и должны быть применимы в сфере церковного права и суда. Относительно конкретно принципа состязательности был сделан вывод, что «церковный суд, согласно Положению, имеет очевидный обвинительный характер, в связи с чем элементы состязательности могут быть усилены, и для этого есть возможности» [Принципы права, 2022].

Опубликованные за последние годы статьи по церковному праву в разной степени касаются разных аспектов реализации принципов права в церковном судопроизводстве, однако фундаментальные работы на указанную тему отсутствуют. Более того, при этом, как справедливо отмечает А. А. Дорская, «сегодня при изучении церковного права четко выделяется три направления: общегражданские историки, историки права, духовные лица. Причем, в силу не вполне оправданных причин, представители данных направлений либо недостаточно, либо принципиально не изучают труды друг друга, что отражается иногда даже в названиях научных исследований» [Дорская, 2018, 140].

Целью настоящей статьи является рассмотрение возможности применения принципа состязательности в практике современного церковного суда Русской Православной Церкви. Для дальнейшего рассуждения мы используем указанные выше тезисы, сформулировав их для решения задач настоящей статьи: 1) возможно ставить вопрос об актуализации и применении принципа состязательности в церковном судопроизводстве; 2) возможная угроза каноническим основам церковного права и суда, т. е., по сути, основам вероучения, при реализации принципа состязательности в церковном судопроизводстве является дискуссионной.

<sup>1</sup> Статья 123. 3. Судопроизводство осуществляется на основе состязательности и равноправия сторон (Конституция).

<sup>2</sup> Статья 12 «Осуществление правосудия на основе состязательности и равноправия сторон» (ГПК РФ); Статья 15 «Состязательность сторон» (УПК РФ); Статья 14 «Состязательность и равноправие сторон» (КАС РФ); Статья 9 «Состязательность» (АПК РФ).

<sup>3</sup> Для целей настоящей статьи в дальнейшем используется наименование «церковное право».

<sup>4</sup> Документ принят на Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви 2008 г. На Архиерейском Соборе 2017 г. в Положение о церковном суде были внесены изменения (Положение).

## Основная часть

Согласно разъяснению Конституционного Суда Российской Федерации, принцип состязательности «предполагает прежде всего строгое разграничение судебной функции разрешения дела и функции обвинения, также такое построение судопроизводства по уголовным делам, при котором отправление правосудия (разрешение дела), осуществляемое только судом, отделено от правомочий спорящих перед судом сторон обвинения и защиты. Суд же обязан обеспечивать справедливое и беспристрастное разрешение спора, предоставляя сторонам равные возможности для отстаивания своих позиций, и потому не может принимать на себя выполнение их процессуальных полномочий» [Определение, 2011].

Следует принимать во внимание, что современное церковное правосудие Русской Православной Церкви содержит в себе аналогии как с гражданским, так и с уголовным процессом [Марк Святогоров, Тарнакин, 2018]. Так, в п. 2 ст. 10 говорится: «В качестве сторон по делам о церковных правонарушениях выступают заявитель... и лицо, обвиняемое в совершении церковного правонарушения. <...> В качестве сторон по... делам о спорах и разногласиях выступают спорящие стороны» (Положение). При этом уже начиная со ст. 3 в Положении появляется термин «церковное правонарушение». Далее, п. 1 ст. 33 устанавливает основания возбуждения судебного производства: «заявление о церковном правонарушении; сообщение о церковном правонарушении, полученное из иных источников» (Положение). Показательно, что в ст. 24 «Дела, подлежащие ведению епархиального суда» два пункта из трех посвящены именно церковным правонарушениям. Таким образом, можно сделать вывод, что в Положении прослеживается большее сходство с уголовным законодательством Российской Федерации, в том числе процессуальным, нежели с гражданским.

Исходя из данной посылки, мы в дальнейшем будем рассматривать заявленную в статье тему через призму именно уголовно-процессуального законодательства Российской Федерации. Соответственно, «в уголовном судопроизводстве состязательность означает строгое отграничение функций суда по разрешению дела от функций обвинения и защиты, каждая из которых возложена на определенных участников процесса» [Постановление, 1996]. При этом следует учитывать, что «особое значение внедрение принципа состязательности имеет в уголовном судопроизводстве, характеризующемся, в силу максимально допустимого ограничения прав личности, потребностью в детально регламентированной процессуальной форме и наличием надежных гарантий прав участников процесса» [Ибрагимов, 2013, 52]. Принцип состязательности имеет три составных элемента: «1) разделение функции обвинения и защиты; 2) наделение сторон равными процессуальными правами для осуществления своих функций; 3) руководящее положение суда в уголовном процессе (только суд принимает решение по делу)» [Власова, 2015, 59]. Таким образом, уже на этой стадии рассмотрения нашей темы можно сделать вывод, что Положение не содержит первых двух из вышеприведенных элементов, устанавливая лишь руководящее положение суда.

Данное заключение следует подкрепить также ссылкой на норму, закрепленную в п. 2 ст. 3: «Епархиальные архиереи самостоятельно принимают решения по делам о совершении церковных правонарушений в случае, если данные дела не требуют исследования. Если дело требует исследования, епархиальный архиерей передает его в епархиальный суд» (Положение). Таким образом, наличие не только отсутствие разделения функции обвинения и защиты, но и персонификация суда вообще в одном лице. При этом речь идет о дуализме первой инстанции церковного суда — епархиального, состоящего из епархиального архиерея лично, а также из коллегиального суда. Аналогий с единоличным и коллегиальным рассмотрением дела в гражданском<sup>5</sup> либо уголовном суде здесь быть не может — сходство лишь внешнее, по существу же различие принципиальное.

<sup>5</sup> Статья 7. «Единоличное и коллегиальное рассмотрение гражданских дел» (ГПК РФ).



Как было отмечено выше, церковный суд самостоятельно осуществляет сбор доказательств, при этом не исключается также сбор доказательств лицами, участвующими в деле (Положение, п. 3, ст. 13). Согласно п. 1 ст. 38 «Подготовка дела к рассмотрению в церковном суде», аппарат церковного суда во взаимодействии с секретарем церковного суда осуществляет «сбор необходимых доказательств, включая (при необходимости) опрос сторон и иных лиц, участвующих в деле» (Положение). Однако «состязательная форма... это такой порядок отправления правосудия, при котором весь материал, нужный для справедливого разрешения дела, формируется сторонами и другими лицами, участвующими в деле, суд же занят в основном исследованием, оценкой собранных доказательств и применением соответствующих правовых норм» [Томина, 2019, 82–83]; «суд сам не собирает доказательства, а создает условия для участия сторон в состязательном процессе и представления ими доказательств» [Домнина, 2015, 209]. Таким образом, налицо явное расхождение закрепленного в Положении порядка осуществления церковного правосудия с общепринятым в настоящее время пониманием принципа состязательности в доктрине и практике судопроизводства.

Возвращаясь к аналогии с уголовным процессом, отметим, что возможность введения институтов обвинителя и защитника обсуждалась еще в начале XX в. в рамках подготовки Поместного Собора. Как известно, окончательного решения об этом ни до, ни во время Всероссийского Поместного Собора 1917–18 гг. принято не было. В действующем Положении как институт защиты, так и институт обвинения отсутствуют. Фактически в Положении мы видим смешение процессуальных статусов сторон, участвующих в деле, из процессуальных статусов истца и ответчика, обвинителя и защитника, а также сходство с уголовными делами частного обвинения. Однако рассуждение о возможности введения в церковном судопроизводстве указанных институтов в целях реализации принципа состязательности необходимо должно повлечь за собой ответ на вопрос: как это можно реализовать 1) при наличии указанного выше дуализма церковного суда первой инстанции и 2) в условиях небольших либо весьма небольших епархий Русской Православной Церкви? Более того, «принцип состязательности реализуется также и в процессе обоснования сторонами своей правовой позиции (своих требований и возражений), т.е. связан и с юридической стороной дела (решением вопросов права)» [Домнина, 2015, 209]. Переноса данное суждение на церковно-правовую почву, необходимо ставить вопрос о 1) канонической и 2) юридической грамотности как судей церковных судов, так и сторон, участвующих в деле. Данная проблема также неоднократно обсуждалась на научных мероприятиях, в частности, в Санкт-Петербургской духовной академии [Принципы права, 2022; Проблемы церковного права, 2021; Церковное право, 2022], однако соответствующих изменений в Положении либо иных нормативно-правовых актах до сих пор не последовало.

Вообще, что касается внесения в Положение либо иные нормативно-правовые акты норм, закрепляющих те или иные принципы, то следует учитывать, что «правовые принципы воплощаются с помощью механизма реализации правовых норм. Будучи положениями общего характера, принципы... могут выражаться как в отдельных нормах наиболее общего содержания, так и в целом ряде конкретных процессуальных норм. В любом случае указанные правовые нормы должны содержать гарантии реализации на практике этих общих правовых предписаний. Без гарантирующих норм принципы превращаются в декларацию» [Домнина, 2015, 207].

Особо следует рассмотреть вопрос об отношении к церковному суду как к своеобразной форме исповеди. Таковое суждение можно найти как у дореволюционных канонистов [Барсов, 1870], так и у современных исследователей [Тарнакин, 2019, 164]. При этом подчеркивается, что речь в таком сравнении идет лишь о форме: «заседание суда по форме является *своего рода* (выделено нами. — Т.Д.) исповедью: начинается и оканчивается молитвой, перед крестом и Евангелием» [Тарнакин, 2019, 164; Положение, ст. 39, п. 2–3]. Однако, по нашему мнению, вопрос о том, является ли заседание церковного суда в той или иной мере аналогом исповеди не только по форме,

но и по существу, должен обсуждаться с участием специалистов в области православного богословия. Лишь с учетом квалифицированного богословского мнения можно делать обоснованные выводы о перспективах дальнейшей дискуссии относительно заявленной в настоящей статье темы.

Также следует учитывать, что высказанное об уголовном процессе мнение исследователей — «вынесение судебного решения по итогам изучения материалов уголовного дела и заслушивания сторон является в большей степени субъективным, нежели объективным, поскольку судья, как и любой другой человек, воспринимает обстоятельства дела через призму своего сознания. Решение принимается на основе внутреннего убеждения судьи, однако в идеале оно должно опираться на объективно существующие обстоятельства уголовного дела» [Виноградова, Портянкина, 2020, 3] — особенно актуально для церковного судопроизводства именно с учетом дуализма его первой инстанции, т. е. с учетом особой роли правящего архиерея.

## Заключение

Рассмотрев возможность применения принципа состязательности в практике современного церковного суда Русской Православной Церкви в свете обсуждения данного вопроса в доктрине, приходим к следующим выводам. Ставить вопрос о применении принципа состязательности в церковном судопроизводстве вполне возможно. Учитывая схожесть действующего Положения с гражданским и уголовным процессуальным законодательством, можно утверждать, что наиболее реальным представляется применение принципа состязательности при разрешении в церковных судах споров и разногласий (п. 2 ст. 10). Что же касается дел о церковных правонарушениях, то детальное обсуждение возможности применения принципа состязательности необходимо начинать с получения квалифицированного богословского заключения относительно аналогии заседания церковного суда и исповеди, тем самым дав ответ на вопрос о возможной угрозе каноническим основам церковного права и суда, т. е., по сути, основам вероучения. Сказанное в равной степени относится также к рассмотрению в церковных судах дел о признании церковного брака утратившим каноническую силу.

Далее уже можно переходить к обсуждению проблем дуализма церковного суда первой инстанции, канонического и правового образования судей и сторон, а также уместности и возможности реализации принципа состязательности в небольших епархиях. Здесь можно уточнить, что введение институтов профессиональных обвинителя и защитника нам видится перспективным прежде всего на уровне Высшего Общецерковного суда (Положение, Раздел III). То же самое можно говорить и о введении института представительства в суде. Также представляется вполне возможным появление указанных институтов в случае реализации одной из идей, обсуждавшихся на Поместном Соборе 1917–18 гг., а именно областных судов, современным вариантом которых могут стать суды митрополий.

Разумеется, особо следует обратить внимание на закрепление принципов в действующих нормативно-правовых актах Русской Православной Церкви, прежде всего в Положении. «Первым признаком правового принципа является его нормативное закрепление. Принцип, не закрепленный в нормах права, может в лучшем случае считаться элементом правосознания и существовать только в области правового учения, доктрины» [Домнина, 2015, 207].

Отдельным вопросом, требующим углубленной проработки, остается вопрос об образовательном цензе судей церковных судов и, соответственно, обвинителей и защитников в случае появления таковых институтов. Действующее Положение исключает участие мирян в работе церковных судов (кроме их аппарата), однако именно таковая возможность обсуждалась на Соборе 1917–18 гг. В случае положительного разрешения данного вопроса это дало бы возможность привлечения к работе в церковных судах профессиональных юристов.

Без разрешения вышеуказанных вопросов современный церковный суд не сможет освободиться от достаточно четко выраженного обвинительного уклона. Однако указанное разрешение должно исключать механистический, без учета специфики Церкви, подход к переносу принципов права на церковно-правовую почву.

## Источники и литература

### Источники

1. Конституция — Конституция Российской Федерации (принята всенародным голосованием 12.12.1993 с изменениями, одобренными в ходе общероссийского голосования 01.07.2020).

2. Положение — Положение о церковном суде Русской Православной Церкви (Московского Патриархата), принято на Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви в 2008 году (ред. Архиерейский Собор 2017 г.) // Patriarchia.ru. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5082532.html> (дата обращения: 29.06.2022).

3. АПК РФ — Арбитражный процессуальный кодекс Российской Федерации от 24.07.2002 № 95-ФЗ (ред. от 11.06.2022) (с изм. и доп., вступ. в силу с 22.06.2022) // Собрание законодательства РФ. 29.07.2002. № 30. Ст. 3012.

4. ГПК РФ — Гражданский процессуальный кодекс Российской Федерации от 14.11.2002 № 138-ФЗ (ред. от 11.06.2022) (с изм. и доп., вступ. в силу с 22.06.2022) // Собрание законодательства РФ. 18.11.2002. № 46. Ст. 4532.

5. КАС РФ — Кодекс административного судопроизводства Российской Федерации от 08.03.2015 № 21-ФЗ (ред. от 11.06.2022) (с изм. и доп., вступ. в силу с 20.06.2022) // Собрание законодательства РФ. 09.03.2015. № 10. Ст. 1391.

6. УПК РФ — Уголовно-процессуальный кодекс Российской Федерации от 18.12.2001 № 174-ФЗ (ред. от 28.06.2022) (с изм. и доп., вступ. в силу с 09.07.2022) // Собрание законодательства РФ. 24.12.2001. № 52 (Ч. I). Ст. 4921.

### Литература

7. Амасьянц (2013) — *Амасьянц А. Э.* Уголовно-процессуальные проблемы принципа состязательности в уголовном судопроизводстве // Евразийская адвокатура. 2013. № 2 (3). С. 42–48.

8. Балашов (2017) — *Балашов А. Н.* Принципы состязательности и равноправия сторон в административном судопроизводстве // Вестник Саратовской государственной юридической академии. 2017. № 5 (118). С. 174–181.

9. Барсов (1870) — *Барсов Т. В.* О духовном суде // Христианское чтение. 1870. № 9. С. 462–510; № 10. С. 587–626.

10. Виноградова, Портянкина (2020) — *Виноградова О. Б., Портянкина С. П.* Реализация принципа состязательности в уголовном судопроизводстве // Ученые записки Крымского федерального университета имени В. И. Вернадского. Юридические науки. 2020. Т. 6. № 2. С. 264–268.

11. Власова (2015) — *Власова Е. Л.* Конституционный принцип состязательности судопроизводства по российскому законодательству // Глаголь правосудия. 2015. № 2 (10). С. 57–61.

12. Домнина (2015) — *Домнина О. В.* Принцип состязательности в регулировании гражданского судопроизводства // Модели, системы, сети в экономике, технике, природе и обществе. 2015. № 3 (15). С. 206–213.

13. Дорская (2018) — *Дорская А. А.* Церковное право как предмет научной дискуссии: основные направления изучения церковно-правовых вопросов в постсоветский период // Христианское чтение. 2018. № 1. С. 134–143.

14. Ибрагимов (2013) — *Ибрагимов А. К.* Развитие принципа состязательности в российском судопроизводстве // Вестник Московского университета МВД России. 2013. № 3. С. 51–54.
15. Конев (2020) — *Конев А. Н.* Идеологический взгляд на состязательность и инквизиционность через метод бинарных оппозиций // Юридическая наука и практика: Вестник Нижегородской академии МВД России. 2020. № 3 (51). С. 121–125.
16. Марк Святогоров, Тарнакин (2018) — *Марк (Святогоров), иером., Тарнакин Н. А.* Юридические фикции и презумпции в церковном судопроизводстве (по Положению о Церковном суде 2008 г.) // Христианское чтение. 2018. № 1. С. 125–133.
17. Определение (2011) — Определение Конституционного Суда РФ от 08.12.2011 № 1627-О-О «Об отказе в принятии к рассмотрению жалобы гражданина Посохина Дмитрия Вячеславовича на нарушение его конституционных прав частью второй статьи 66 Уголовно-процессуального кодекса Российской Федерации» // Законы, кодексы, нормативные и судебные акты. URL: <https://legalacts.ru/doc/opredelenie-konstitutsionnogo-suda-rf-ot-08122011-n-1627-o-o-ob/> (дата обращения: 29.06.2022).
18. Пастухова, Медведев (2019) — *Пастухова И. А., Медведев С. С.* Принцип состязательности в уголовном судопроизводстве // Вестник науки. 2019. Т. 3. № 11 (20). С. 131–135.
19. Постановление (1996) — Постановление Конституционного Суда РФ от 28.11.1996 № 19-П «По делу о проверке конституционности статьи 418 Уголовно-процессуального кодекса РСФСР в связи с запросом Каратузского районного суда Красноярского края» // Законы, кодексы, нормативные и судебные акты. URL: <https://legalacts.ru/doc/postanovlenie-konstitutsionnogo-suda-rf-ot-28111996-n/> (дата обращения: 29.06.2022).
20. Принципы права (2022) — Круглый стол «Принципы права и церковный суд: проблемные поля» 23 июня 2022 года // АНО «Издательство Санкт-Петербургской Духовной Академии». URL: <https://izdat-spbda.ru/barsovskoe-obshchestvo/post/kruglyj-stol-principy-prava-i-cerkovnyj-sud-problemnye-polya> (дата обращения: 29.06.2022).
21. Проблемы церковного права (2021) — Круглый стол «Проблемы церковного права: современные подходы юридической науки» 26 ноября 2021 года // АНО «Издательство Санкт-Петербургской Духовной Академии». URL: <https://izdat-spbda.ru/barsovskoe-obshchestvo/post/kruglyj-stol-problemy-cerkovnogo-prava-sovremennye-podhody-yuridicheskoy-nauki> (дата обращения: 29.06.2022).
22. Сардарян (2008) — *Сардарян Н. Т.* Реализация принципа состязательности в уголовном судопроизводстве // Вестник Московского университета МВД России. 2008. № 6. С. 132–133.
23. Смагина (2021) — *Смагина Е. С.* Сопоставление гарантий реализации принципа состязательности в гражданском и административном судопроизводстве // Вестник Университета имени О. Е. Кутафина (МГЮА). 2021. № 12 (88). С. 128–132.
24. Тарнакин (2019) — *Тарнакин Н. А.* Церковный суд и суд светский: общее и различное в принципах // Вестник Исторического общества Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2019. № 1 (3). С. 159–166.
25. Томина (2019) — *Томина А. П.* Состязательность в гражданском судопроизводстве: история, тенденции развития: монография. Оренбург, 2019. 166 с.
26. Церковное право (2022) — Круглый стол «Церковное право в свете исторической науки» 1 апреля 2022 года // АНО «Издательство Санкт-Петербургской Духовной Академии». URL: <https://izdat-spbda.ru/barsovskoe-obshchestvo/post/kruglyj-stol-cerkovnoe-pravo-v-svete-istoricheskoy-nauki> (дата обращения: 29.06.2022).

---

*Епископ Серафим (Амельченков)*

## Творцы музыкального духа, или Духовная перспектива музыки

УДК 78.01(091)  
DOI 10.47132/1814-5574\_2022\_3\_221  
EDN SJRWKO



*Аннотация:* В древности музыка мыслилась исключительно как атрибут молитвы, храмового действия, возвышенного восприятия, и в этом смысле она охраняла человеческий дух от излишней увлеченности своей собственной природой. Однако замкнувшись на своей самости, душа человека в канун Нового времени возжелала музыки для услаждения своих чувств. В XX в. такая позиция возымела следствием обыденное господство развлекательной музыки над многовековой духовной и светской классической музыкальной традицией. Параллельно заново развивается философское и богословское осмысление музыки. А. Шнитке, например, считал, что шлягерность — непосредственное проявление зла в искусстве, что проявляется в мультиплицирующейся стереотипизации мыслей и ощущений, и противовесом видел структурность и упорядоченность бытия, поддающуюся выражению с помощью музыки. Автор прослеживает в статье главные линии осмысления структуры и смысла музыки у отечественных композиторов, философов и богословов, и приходит к выводу о том, что и церковная, и высокая светская музыка в XXI в. говорят об одном и том же — о поиске духовного истока всякого творчества.

*Ключевые слова:* музыка и слово, музыка и дух, история музыки, шлягер, стереотипизация.

*Об авторе:* **Епископ Серафим (Амельченков Владимир Леонидович)**  
Доктор теологии, доцент, председатель Синодального отдела по делам молодежи.  
E-mail: [sinodm@mail.ru](mailto:sinodm@mail.ru)  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2649-5203>

*Для цитирования:* Серафим (Амельченков), еп. Творцы музыкального духа, или Духовная перспектива музыки // Христианское чтение. 2022. № 3. С. 221–231.

**KHRISTIANSKOYE CHTENIYE**  
**[Christian Reading]**

**Scientific Journal**  
**Saint Petersburg Theological Academy**  
**Russian Orthodox Church**

**No. 3**

**2022**

---

*Bishop Seraphim (Amel'chenkov)*

**Creators of the Musical Spirit,  
or the Spiritual Perspective of Music**



UDK 78.01(091)  
DOI 10.47132/1814-5574\_2022\_3\_221  
EDN SJRWKO

*Abstract:* In ancient times, music was conceived solely as an attribute of prayer, temple action, sublime perception, and, in this sense, it protected the human spirit from excessive enthusiasm for its own nature. However, closed in on its own self, on the eve of the Modern Period, the human soul longed for music to please its senses. In the 20<sup>th</sup> century this position resulted in the usual dominance of entertainment music over the centuries-old spiritual and secular classical musical tradition. In parallel, the philosophical and theological understanding of music is developing anew. A. Schnittke, for example, believed that musical hits are a direct manifestation of evil in art, which manifests itself in the multiplying stereotypes of thoughts and sensations, and saw as a counterweight the structure and orderliness of being, amenable to expression with the help of music. The author of this article traces the main lines of understanding the structure and meaning of music by Russian composers, philosophers and theologians, and comes to the conclusion that both church and high secular music in the 21<sup>st</sup> century are talking about the same thing — the search for the spiritual source of all creativity.

*Keywords:* music and word, music and spirit, history of music, hit, stereotyping.

*About the author:* **Bishop Seraphim (Amel'chenkov Vladimir Leonidovich)**

Candidate of Historical Sciences, Doctor of Theology, docent, Synodal Youth Department.

E-mail: [sinodm@mail.ru](mailto:sinodm@mail.ru)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2649-5203>

*Article link:* Seraphim (Amel'chenkov), bishop. Creators of the Musical Spirit, or the Spiritual Perspective of Music. *Khristianskoye Chteniye*, 2022, no. 3, pp. 221–231.

Если убрать из человеческих занятий всё, относящееся к извлечению прибыли, останется лишь искусство.

*Андрей Тарковский*

Человеку, связанному с музыкой, тем более тому, кто сопряжен с ней профессионально, нет необходимости объяснять, насколько прекрасен и значим этот вид искусства: как музыка способна облагораживать нашу жизнь, какими удивительными средствами выражения чувств она обладает и как она невероятно продуктивна в деле воспитания нравов. Впору нам вслед за деятелями эпохи романтизма воскликнуть: *«высшим и безграничным из всех искусств, имеющим своим предметом бесконечное, является музыка»* (см.: [Гудимова, 2017]).

Однако, абсолютизируя *музыкальное искусство*, романтики (философы и композиторы) поставили *слово* в зависимость от *музыки*, потому что *слово* выражает лишь голый факт, но именно *музыка*, как утверждал романтизм, через чувства дает человеку более глубокое проникновение в суть мироздания. Собственно, поэтому романтики возвышали *инструментальную* музыку над *вокальной*. Даже в самой поэтике стиха они находили именно музыку, и эта музыкальность смыслов влекла их вдаль: *«Музыка и поэзия — в детстве они играли вместе и не расставались никогда, лишь впоследствии пути их разошлись, однако им предстоит встретиться в идеальном, когда они достигнут зрелости и совершенства»* [Эстетика немецких романтиков, 1987, 98].

Широко известный немецкий романтик, *«живописец внутреннего мира»* Эрнст Гофман, столь любимый Ф. М. Достоевским, сказал о вокальной музыке так: *«В пении, где поэзия выражает словами определенные аффекты, волшебная сила музыки действует, как чудный философский эликсир, коего несколько капель делают всякий напиток вкуснее и приятнее»* [Гофман, 1962, 27]. Такая близкая *связь и единство слова и музыки* были замечены не только представителями романтизма.

Потенциально подобное понимание *единства музыки и поэзии* было высказано еще в средневековой философии. Святой блаженный Августин, философ, богослов и отец Церкви, постулировал, что любой творец осуществляет свое творчество через разумное слово, при этом музыка выражает глубинные движения души человека, не выражаемые словами (см.: [Бычков, 1995]). Убежденность в слиянии разумного словесного с чувственным музыкальным позволила Иосифу Шиллингеру концептуально заявить, что великая музыка, как и все великое искусство, воспроизводит законы развития вселенной (см.: [Toncitch, 1975]). Не только эстетический и этический фактор бытия музыкального искусства, но онтологический и гносеологический статусы музыки беспокоили умы на протяжении столетий. Музыка всегда воспринималась серьезно, и развлечением или фоном она была сделана только в XX в., что и дало импульс активным философским и даже богословским размышлениям о ней.

В древности музыка мыслилась исключительно как атрибут молитвы, храмового действа, возвышенного восприятия действительности. В этом смысле она охраняла человеческий дух от излишней увлеченности своей собственной природой. Древний человек был направлен вовне, не страдал духовным аутизмом, и в своей открытости миру он реализовывал собственный потенциал. Вершину такого отношения к жизни видим в идеалах Средневековья — не «темного», а именно правильно ориентированного с точки зрения духовной пользы.

Стоит сказать, что И. Ф. Стравинский, во многом считающийся авангардистом, идеалом культуры мыслил как раз Средние века. Лишь замкнувшись в себе, на своей самости, душа человека в канун Нового времени возжелала музыки для себя, для улаживания своих чувств, во имя выражения своего личного мирка. Вот тогда и расцветает искусство менестрелей, трубадуров, мейстерзингеров, поющих и играющих в угоду публике, а значит, и ориентирующихся на потребности большинства, не задумываясь об изначальном высоком статусе искусства.

Однако отголоски духовного переживания музыкального искусства оставались и тогда. В XIV в. франко-фламандский музыкальный теоретик, автор трактата «Зеркало музыки» Якоб Льежский, систематизируя церковное пение и развивая учение о многоголосной музыке, заявил о том, что музыкальное произведение занимает необходимое место в иерархии вселенского бытия и представляет собой одну из граней космического закона (см.: [Чередниченко, 1989]). В этой мысли заключался отзвук древнего учения о космосе как упорядоченной Божественным мановением экзистенции объективной для всех красоты. Именно средневековое сознание, выраженное в том числе и музыкой, утверждало библейский принцип, что подлинная красота присутствует там, где есть Бог. Попытка в эпоху Ренессанса, а затем великих географических и научных открытий сделать человека источником блага, красоты, закона, дала повод мыслителям посягнуть и на музыку, чтобы подчинить ее утилитарным целям человеческого разума, чему само музыкальное искусство подсознательно сопротивлялось в лице своих одухотворенных сочинителей.

Музыка, как и богословие, никогда не навязывала себя, она только реагировала на вызовы, которые ей посылали время, общество, политика. Но отвечала она на «брошенную в лицо перчатку» не требованием дуэли, как это иногда случалось, например, в спорах между наукой и религией, а методично формулировала свои ответы новыми величайшими музыкальными творениями гениев. Так в мире музыки появляются оперное и затем симфоническое творчество. Причем у истоков этих процессов нередко стояли композиторы-священнослужители: Дебре (1450–1521), Монтеверди (1567–1643), Вивальди (1678–1741), Лист (1811–1886).

Несмотря на народное обмирщение музыки, в лице своих лучших представителей она начала поиск духовных истоков. К XX в. у классической музыки уже были ответы на многие вопросы человеческого бытия. Классическое искусство в целом — и музыка в частности — четко указывает, где правда, а где ложь, где подлинная ценность, а где безделица. Уникальное свойство музыки, которым, пожалуй, ничто более не обладает в такой степени, — это совершенная чистота и отсутствие фальши. К тому времени в философском понимании музыкального творчества уже главенствовала мысль Артура Шопенгауэра (1788–1860) о том, что в метафизической плоскости музыка является частью онтологической картины мира. В своем выходе за пределы видимого существования музыка достигает высот бытия духа. Она уже есть образ трансцендентной воли (см.: [Шабанова, 2017, 65]). Таким образом, для многих думающих над музыкальным бытием людей к началу XX в. не детерминированный, но инспирированный статус музыки был очевиден.

Если так очевидна мировоззренческая платформа высокой музыки, то отчего же ее сегодня все больше отгесняют на второй план?! Все дело вовсе не в отсутствии любви к классической музыке (не любить ее невозможно), а в подспудном страхе перед ней, потому что она взращивает самостоятельно мыслящую и всесторонне развитую личность (см.: [Шабанова, 2017, 65]). Хотя в наши дни проще и выгоднее запустить в эфир несколько отупляющих мозг примитивных мелодий или битов и высмеивать все созданное гениями за столетия, тем не менее, музыка никогда не теряет шанса вернуть себе былое величие. Как в свое время музыка помогла слову проникнуть в сердца людей, точно так же сегодня слово поможет музыке занять подобающее ей достойное место в жизни современного человека.

Необходимость вербализации накопленного человечеством музыкального опыта приводит к осознанию того, что философия музыки является уже сложившейся областью научного знания к началу XXI в. Прошли дискуссии о состоятельности онтологии музыки (американский философ Эндрю Канья; см.: [Kania, 2020]) как в континентальной, так и в аналитической философии; философы второй половины XX в. обсудили вопросы музыкальной эстетики (британский философ Роджер Скрутон; см.: [Scruton, 2009]), вышедшие из социологии музыки (немецкий философ-социолог Теодор Адорно; см.: [Адорно, 1999]); в начале XXI в. чисто музыкальные вопросы звука, тональности, средств выразительности (британский философ Ник Зангвилл;



см.: [Zangwill, 2007]) перемежались в академической философской аудитории с вопросами соотношения музыки и языка или главенства движения в музыкальных формах и типах (новозеландский философ Стивен Дэвис; см.: [Davies, 2011]). Эти темы поднимались и в русской философской мысли, начиная с детерминистского постижения музыкального искусства (Борис Асафьев; см.: [Асафьев, 1971]) и *логосного переживания* момента звучания музыки (Алексей Лосев; см.: [Лосев, 1991, 315–335; Лосев, 1995, 194–369]) до аксиологической парадигмы музыкального бытия (Галина Коломиец; см.: [Коломиец, 2007]) и *«звучащей философии»* воскрешенного мелоса (Михаил Уваров; см.: [Уваров: *Мелос и логос*, 2003; Уваров: *Отзвуки музыки*, 2003]).

Попытаемся показать назревшую в XXI в. необходимость инспирировать духовное содержание в музыкальную форму на примере двух, казалось бы, далеких друг от друга понятий *«догма»* и *«шлягер»*, устами одних из самых знаменитых русских композиторов XX в. — Игоря Стравинского и Альфреда Шнитке.

Стравинский защищал музыкальную строгость. Он считал, что *«догма»* и *«догматизм»* незаслуженно ассоциируются с сухостью и академизмом. Догма, как полагал композитор, есть фундамент любого творения. Это принцип, лежащий в основе художественной формы, благодаря которой автор может усмирить хаос, черпая из него поэтическое вдохновение. При этом автор создает произведение как законченную цельность, доступную человеческому восприятию. *Догма* — это порядок и даже грань личности художника, которая стремится к дисциплине и, как итог, — к завершенности. Без дисциплины не может быть творчества, заключает свою мысль Стравинский (см.: [Стравинский, 2021]).

Шнитке обратил внимание на такое явление, как *шлягер*. Шлягерность есть непосредственное *проявление зла в искусстве*. Зло, конечно же, имеет локальную окраску, но общим для любой локальности является *стереотипизация* мыслей и ощущений. Шлягер как раз является символом этой стереотипизации. Это есть самое большое зло: паралич индивидуальности, уподобление всех всем. Причем шлягер является и продуктом, и причиной одновременно (и спросом и предложением, как бы мы интерпретировали эту мысль сегодня). Шнитке определил некую обратную связь между происхождением шлягера и влиянием его на порождение новых шлягеров, на дальнейшую стереотипизацию. Стоит заметить, что ведь сегодня именно стереотипность мышления является корнем всех проблем в коммуникации и сотрудничестве, несмотря на кажущуюся для нас свободу и самостоятельность мнений и суждений.

Шлягер в развитии искусства — это символ зла. Естественно, продолжает рассуждать Шнитке, что зло должно привлекать. Оно должно быть приятным, соблазнительным, принимая облик чего-то легко вползающего в душу, комфортабельного, приятного, во всяком случае — увлекающего. Шлягер — хорошая маска всякой чертовщины. Далее цитата: *«Изображение негативных эмоций — разорванная фактура, разорванные мелодические линии, которые выражают состояние несобранности, взвинченности, скачущие мысли, — это тоже, конечно, отображение некоего зла, но зло не абсолютного. Это — зло сломанного добра. Разорванная душа — она, может быть, и хорошая. Но она — разорвана, и от этого стала плохой. Выражение истеричности, нервозности, злобы есть выражение болезни, а не причины. А вот шлягерность — ближе к причине. Это — зло, которое посылается как наваждение, как испытание. Бороться с ним очень трудно»* [Беседы со Шнитке, 1994, 154–155].

Добро, безусловно, сложнее изобразить в музыке. Примеров положительного изображения героев в музыке не так много (Парсифаль в одноименной опере Вагнера, Феврония в опере «Сказание о невидимом граде Китеже...» Римского-Корсакова). Но именно духовный ориентир позволяет достигать нужной цели, где зло не будет столь привлекательным, а добро не останется скучным. Кстати, не будучи сторонником жесткой догматизации, Альфред Шнитке исповедально признался: *«Вообще, мне — не только для того, чтобы я мог сочинять музыку, но и для того, чтобы мог как-то существовать, — нужно исходить из того, что мир упорядочен, что духовный мир структурирован и формализован от природы, что в нем есть свои формулы*

и законы» [Беседы со Шнитке, 1994, 157]. Согласно Шнитке, нужно довериться духовному миру, который даст правильные законы для нашей жизни и творчества, при которых мы не будем уловляемы злом.

Итак, без конкретных ориентиров, по мысли двух выдающихся современных композиторов, музыка перестает быть сама собой. Свой духовный ориентир музыка в лице ее высшего проявления — оперы, где мелодика, гармония сходятся со словом и смыслом — искала весь XIX в. и успешно его находила. Опера XIX в. поняла, что без духовной перспективы невозможно существовать: центральным моментом такого понимания можно считать оперу П. И. Чайковского «Пиковая дама», именно своей музыкой переосмыслившую пушкинский оригинал. Здесь человеческие страсти, страдальческая любовь, но все это заканчивается одним — молитвой о прощении души как единственном выходе из беспросветного состояния. Даже в столь нелюбимом многими за его революционность творчестве Р. Вагнера мы видим радикальный поворот от язычества к христианству и от меча к Чаше Грааля. Бесконечные искания и перманентная борьба вагнеровских героев успокаиваются только в момент литургического действия рыцарей Круглого стола как символа беспресловленного следования Истине.

Свой путь от богоборчества до богопочитания музыкальное искусство проходило сложно. На примере популярного у многих композиторов (Гуно, Берлиоза, Бойто, Листа, Шнитке) образа Фауста можно проследить возможность перехода с помощью музыки для человеческой души от предательства заповеди до всепрощения. Обратимся к известнейшей интерпретации этой народной истории у Гете.

Живший в протестантской Германии Гете придерживался при этом, как считается, религиозных взглядов, сходных со Спинозой. Однако единственная словесная форма, которой великий писатель посчитал возможным закончить свое изложение истории доктора Фауста — это хор ангелов и святых в типичной католической стилистике. Только через форму духовной музыки гений Гете смог в полной мере представить главную завершающую идею его произведения — прощение Фауста Богом.

Не случайно именно эта идея, в силу ее воплощения уже даже на страницах книги вышедшая в плоскость музыкального, вызывала несогласие у многих композиторов, которые хотели рассказать собственные истории о докторе Фаусте. В их творчестве, например у Альфреда Шнитке, Иоганн Фауст это отнюдь не тот лучший представитель людского рода, которого Бог представляет Мефистофелю как антитезу всему опошлившемуся в человеческой природе. Это не искатель той неуловимой гармонии человеческого и Божественного начал, который присутствует в каждом из нас. Интуиция композиторов рисует им другого человека: чернокнижника, увидевшего возможность удовлетворить свои желания, отмахнувшись от Бога, по сути, предав Его. И вот тогда неизбежно возникают роковые вопросы: *«Может ли такой человек получить прощение? Прощение заслуживается или нет? Возможно ли оно вообще?»*.

Жизнь по заключенному с дьяволом контракту приходит к трагичному итогу, но не он — предмет музыкального поиска. Великая музыка прорывается в небесные выси, увлекая за собой человека и вдохновляя его преодолевать грех. Любовь преодолевает грех. Трагичная и полная ошибок судьба Маргариты разрешается ее появлением в ангельском хоре, ведь за великую любовь ей многое и простилось. Причастность этой любви — нерасторжимые узы Фауста, которые не позволят ему окончательно забыть и отринуть всякую приобщенность к истинному добру. Блуждание в потемках непонимания и неоднозначности человеческих судеб хочется прервать светом прощения слабостей, которые не могут окончательно оторвать человека, запечатленного Божественным Словом, от любящего Творца.

Вот итог, к которому пришла музыка в XX в., — через прощение от Бога обновиться и вновь стать ориентиром красоты и добра для человека. Конечно, по-прежнему случались в музыке и богоборцы, и революционеры. Например, А. Н. Скрябин, ушедший по мысли А. Ф. Лосева (см.: [Лосев: *Мировоззрение Скрябина*]), в полный солипсизм (есть только «я»), так и говорил: *«Я весь желанье, весь порыв, но для меня желанье*

не томительно — оно моя стихия, мое счастье, оно живет во мне вместе с уверенностью в успехе» (см.: [Скрябин]). А любимый всеми нами Д. Д. Шостакович утверждал: «Настоящая музыка всегда революционна, она сплачивает людей, тревожит их, зовет вперед» (Цит. по: [Волшебная сила искусства, 2014, 223]). Но в такой позиции трудно обрести любовь, найти место для понимания и прощения.

Предложу взгляд философа и богослова на то, как духовный композитор должен осуществлять свою миссию. Это важно для любого творца музыки, ищущего подлинный исток творения. Протоиерей Николай Лосский, сын и внук двух прославленных русских философов, так определял духовную основу музыкального творчества на примере церковного пения:

1. Музыкант должен быть «богословом», то есть культивировать в себе «кафолическое» сознание Церкви, не должен забывать о своей роли — служить общему делу и избегать «самовосхваления», то есть налагать на себя определенные самоограничения с целью послужить людям. При этом художник через «кеносис», отречение от своей творческой индивидуальности, постигнет свободу в Святом Духе и достигнет подлинной самобытности.

2. Музыка ни в коем случае не может противоречить евангельскому посланию, и это требует постоянной бдительности, скромности и строгости стиля.

3. Евангельское послание — это, прежде всего, слово, отсылающее нас к Слову Воплощенному, Иисусу Христу; «литургическое» слово — проповедь, гимнография, поучения — не терпит «тщетных слов», не прошедших семикратного очищения огнем; музыка призвана быть соучастником звучания очищенного слова, связывающего со Словом Божиим.

4. В богослужении слово и музыка равнозначны (выражение «музыка служит слову» может быть истолковано как умаление роли музыки, отход ее на второй план, что абсолютно противоречило бы литургическому характеру музыки); слово и музыка должны быть слиты воедино, чтобы можно было сказать, что слово поет, а музыка возвещает.

5. Крылатое выражение «*lex orandi — lex credendi*» («молитвенное правило — правило веры») также имеет отношение к месту музыки в литургическом действе; если молитва научает нас вере, то такая молитва сама должна быть совершенным отражением веры — это целиком относится к «богословскому» характеру церковной музыки.

6. «Молчаливый» характер слова и отсутствие инструментального сопровождения во время православного богослужения являются мощнейшим стимулом к постоянному желанию единения с Богом и вхождения в Божественную жизнь Святой Троицы, через Святого Духа во Христе, в этом цель самой Литургии, поэтому все, имеющее отношение к ней, должно служить исключительно данной цели (см.: [Лосский, 2021]).

Как видим, не только в светской, но и в церковной музыке происходили процессы, раскрывающие ее подлинный смысл. Несмотря на огромное значение для православного церковного пения на Руси системы так называемого *знаменного распева*, все же нельзя согласиться с мнением о том, что «Церковь, отрицает музыку», а «знаменный распев — это совсем не музыка... но аскетическая дисциплина» (см.: [Мартынов, 2000]). Конечно, принято считать, что мелодика — это вспомогательный и даже побочный момент для выражения слова на богослужении, причем в православной традиции применим исключительно вокальный вид акустического искусства. Известно, что священные тексты в древности в принципе не произносились бытовой интонацией, но вокализировались, распевались. Значит, музыкальность слова была его неотъемлемой частью в контексте богослужения. Также невозможно отрицать ветхозаветную или католическую традицию использования на богослужении музыкальных инструментов. Скорее всего, необходимо говорить о некоем синтезе, где слово нерасторжимо с музыкой. «Сам логос становится мелосом», по мысли одного из наших современных философов музыки (см.: [Уваров: Мелос и логос, 2003]).

Вспомним, что основа современной нотации, принципа голосоведения, музыкальной дидактики восходит к XI в., когда она была предложена аббатом Гвидо

из монастыря святого Иоанна Крестителя в итальянском городе Ареццо. Именно он на основе гимна в честь Иоанна Крестителя на день его Рождества придумал название нот и разместил их на визуальных линейках, обозначающих звуковысотность, а ноты стали показывать движение мелодии. Вот эта молитва в русском мнемоническом переводе:

Утробною отверстой, чтобы  
Ревнители твои сумели  
Миру возгласить деяний чуда,  
Фальшь совлеку с их губ,  
Солгать дабы не смели,  
Лаская слух напевом,  
Святыи Иоанне [Musica Latina, 2000, 182].

Эта молитва Иоанну Крестителю звучит как жажда хвалы Ожидаемому Богу. Гвидо Аретинский черпал свое вдохновение из логики церковного осмогласия – стройной богословско-музыкальной системы. Собственно, Гвидо д'Ареццо показывает нам, что и светская, и духовная музыка могут обрести свое утерянное единство, ведь они тысячу лет назад имели единый корень.

То, что одногласное пение в средневековой Церкви претерпело гармонизацию, не изменило главного богословского смысла церковно-певческой системы (см.: [Николаев, 2014]), именуемой *осмогласием* – быть учебником спасения человека на его пути от земного к небесному. Именно это и побуждает творцов церковных песнопений, в первую очередь, определять смыслы в своих музыкально-поэтических формах. Такой же ориентир должен быть свойствен и светской музыке, иначе она перестанет быть сама собой.

Идея осмогласия, взятая по форме от древнегреческих ладов с их эмоциональными характеристиками, скоро развилась до системы гласов с их символикой и богословием. Протоиерей Димитрий Болгарский, преподаватель Киевской духовной академии, активно развивает теорию осмогласия. Он четко сформулировал богословско-литургическую характеристику каждого гласа с указанием их взаимосвязей. В этой системе видна символика соединения земного плана бытия с небесным. Каждый глас будет наделен особой богословской темой. Гласовые взаимосвязи дадут нам понять, как от момента Богоявления, через Поклонение, Покаяние и Преображение человек приходит к порогу Вечности. Как в четвертом гласе антиномично соседствуют два состояния – радость о победе Христа над смертью и память о Его Крестной Жертве. Осмогласие как дает нам обширную картину спасения для глубокого изучения, так и поддерживает нашу ежедневную необходимость в духовной пище. Поэтому Церковь крепко держится за эту литургическую систему, которая не теряет своего значения ни в одногласном, ни в многогласном или даже авторском варианте. Сегодня в рамках Объединенного академического докторского диссертационного совета Русской Православной Церкви разрабатывается концепция богословского осмысления музыкального творчества, что должно стать важной вехой в духовном постижении музыки.

Музыка дает нам ощущение связи времен, словно мы пребываем в постоянном настоящем и, кажется, даже не заметим, как это настоящее перейдет в вечное. Примечательно, как Римский папа Пий IV воспринимал музыку Джованни Палестрины: «Здесь Иоанн (то есть Палестрина) в земном Иерусалиме дает нам предчувствие того пения, которое апостол Иоанн в пророческом экстазе слышал в Иерусалиме небесном». Похожим образом и русский классик Г. В. Свиридов выстроил музыкальную нить из понятий: «Музыка как забава. Музыка как профессия. Музыка как искусство. Музыка как судьба» (см.: [Свиридов, 2017]). Это возвышающая нас лестница, посредством которой музыка возвращает свое предназначение. За столетия поиска музыка показала человечеству, что без любви мы будем разрознены, без единства мы не сможем

прощать, без прощения мы не сможем понять происходящее с нами, а без понимания важных процессов нам будет сложно обрести духовное основание, на котором только и возможно созидание культуры.

Современные мейстерзингеры музыкального мейнстрима просто оболванивают молодое поколение, предлагая вместо хлеба — камень, вместо радости — злобу, вместо любви — суррогат. Да, во многом такое «творчество» — просто провокация, прикол, комизм. Но задумаемся, разве мы начинаем свою сознательную жизнь и стремление к подлинному счастью с провокации? Разве мы влюбляемся по приколу? Разве наши личные переживания для нас комичны? Настоящая музыка — это наше чистое дыхание, это крылья нашего творческого полета, это самое сокровенное объяснение в любви, это наша исповедь перед самими собой. Настоящий музыкант не торгует своей душой, он не готов отдать ее в жертву идолу, и он четко понимает, что музыка попираема не бывает. Нельзя, засоривши сосуд, потом пить из него чистую воду. Отравляя воздух вокруг, отравившись и сам — это необратимый закон. В противогазе долго не проходить. Какие мы сами — такой нам и покажется музыка. Но именно она готова нам помочь, если жажда чистоты и света в нас еще не притушилась.

Благодарение Богу, с которого начал свою музыкальную реформу Гвидо Аретинский и к которому приходили в итоге многие значимые композиторы Церкви и театра, является тем восхвалением, что приводит нас к небесному бытию. Это сродни тому выводу, который сделал знаток и исследователь церковного пения в России князь В. Ф. Одоевский, о котором скажем чуть позже. А пока зададимся вопросом: насколько сегодня музыка является благодарением?

Протестантские деноминации влекомы на своем неоднозначном пути к Истине именно музыкой хваления. Яркий пример тому — музыкальные богослужения религиозной организации Hillsong с их облетевшей весь христианский мир композицией «Oceans»:

В глубины вод меня призвал Ты,  
Мне не пройти их без Тебя.  
Но вера крепнет в океанах,  
Там явишь мне, Господь, Себя.  
Я имя, Бог, Твое зову,  
И взгляд я с волн к Тебе смещу,  
Душе моей  
Ты дашь покой во время бурь,  
Ведь я в Тебе, а Ты во мне...  
[Hillsong UNITED].

Столь личный, но обобщенный контекст песни имеет свою противоположность в современной духовной культуре России. У нас немало композиторов, как пишущих музыку для молитвы, так и вводящих молитвенный дух на светскую сцену. Например, сейчас переживает расцвет жанр духовной оперы. В Санкт-Петербурге композитор Грайр Ханеданьян с артистами Академии молодых певцов Мариинского театра ставит духовные оперы: «Мессия — Сын человеческий», «Апостол Петр», «Александр Невский». Вот слова финала последней оперы, посвященной юбилейной дате 800-летия со дня рождения святого князя Александра Невского:

*«О святой благоверный княже Александре! Мы славим тебя! Помним деяния твои во благо Родины нашей. Ты возвеличил и сохранил Отчизну нашу и завещал потомкам своим беречь и умножать богатства, ниспосланные нам Господом Богом нашим! Да сохранит Он нас Своею благодатью в мире, здравии, долгоденствии и всяком благополучии в должайшая лета, да присно славим и благословим Бога в Троице Святей славимого Отца и Сына и Святого Духа, ныне и присно, и во веки веков. Аминь»*  
[Опера «Александр Невский»].

Как видно, опера завершается молитвенным обращением к святому и благодарением Богу. Вот тот рецепт, который поможет вдохнуть новую жизнь в высокую музыку, — благодарностью Творцу, вдохновляющему нас на творчество.

«Исполняйтесь Духом, назидая самих себя псалмами и славословиями и песнопениями духовными, поя и воспевая в сердцах ваших Господу», — учит св. ап. Павел (Еф 5:19). «Музыка — это откровение более высокое, чем мудрость и философия», — утверждал Бетховен. Ему вторит Вильгельм Ваккенродер: «Музыка... показывает все движения нашей души в неведомом виде, вознося их над нашими головами в золотых облаках эфирных гармоний, ибо она говорит на языке, которого мы не знаем в нашей обыденной жизни...» [Ваккенродер, 1977, 163]. И церковная, и высокая светская музыка в XXI в. говорят об одном и том же — о поиске духовного истока всякого творчества.

В качестве эпилога хочется процитировать слова русского музыковеда и журналиста-философа князя Владимира Федоровича Одоевского: «Музыка составляет истинную духовную форму искусства, точно так же, как звук показывает внутреннее качество материи... Музыка есть второе мироздание, и лишь только философу, обладающему возвышенным духовным слухом, дано слышать и осознавать Божественную Музыку Мира» (см.: [Одоевский, 1974]).

## Источники и литература

1. Адорно (1999) — Адорно Т. Избранное: Социология музыки. М., СПб.: Университетская книга, 1999. 445 с.
2. Асафьев (1971) — Асафьев Б. В. Музыкальная форма как процесс. М.: Музыка, 1971. 373 с.
3. Беседы со Шнитке (1994) — Беседы с Альфредом Шнитке / Сост. А. В. Ивашкин. М.: РИК «Культура», 1994. 304 с., илл.
4. Бычков (1995) — Бычков В. В. Эстетика отцов Церкви. Апологеты, Блаженный Августин. М.: Ладомир, 1995.
5. Ваккенродер (1977) — Ваккенродер В.-Г. Фантазии об искусстве. М.: Искусство, 1977. 263 с.
6. Волшебная сила искусства (2014) — Волшебная сила искусства / Сост. А. В. Лаврухин. М., 2014. 304 с.
7. Гофман (1962) — Гофман Э. Т. А. Собрание сочинений: в 3 т. М.: Художественная литература, 1962. Т. 3. 519 с.
8. Гудимова (2017) — Гудимова С. А. Музыкальная эстетика романтиков // Вестник культурологии. 2017. № 2 (81). С. 94–111. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/muzykalnaya-estetika-romantikov> (дата обращения: 05.06.2022).
9. Коломиец (2007) — Коломиец Г. Г. Ценность музыки: философский аспект. М.: URSS, 2007. 531 с.
10. Лосев: Мировоззрение Скрябина — Лосев А. Ф. Мировоззрение Скрябина. <https://litresp.ru/chitat/ru/%D0%9B/losev-aleksey-fedorovich/forma---stilj---virazhenie/9> (дата обращения: 10.06.2022).
11. Лосев (1991) — Лосев А. Ф. Основной вопрос философии музыки // Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура. М.: Политиздат, 1991. С. 315–335.
12. Лосев (1995) — Лосев А. Ф. Музыка как предмет логики // Лосев А. Ф. Форма. Стиль. Выражение. М.: Мысль, 1995. С. 194–369.
13. Лосский (2021) — Лосский Н., *прот.* Очерк богословия литургической музыки. Православный взгляд. М.: Издательский дом «Познание», 2021. 104 с., 17 ил.
14. Маргынов (2000) — Маргынов В. И. Культура, иконосфера и богослужбное пение Московской Руси. М.: Прогресс-Традиция; Русский путь, 2000. 224 с.
15. Николаев (2014) — Николаев Б., *прот.* Знаменный распев и крюковая нотация как основа русского православного церковного пения. URL: <http://mbrsm.ru/2014/12/23/>

protoierej-boris-nikolaev-znamennyj-raspev-i-kryukovaya-notaciya-kak-osnova-russkogo-pravoslavnogo-cerkovnogo-peniya/ (дата обращения: 05.06.2022).

16. Одоевский (1974) — *Одоевский В. Ф.* Опыт теории изящных искусств с особенным применением оной к музыке // Русские эстетические трактаты первой трети XIX в.: в 2 т. Т. 2. М.: Искусство, 1974.

17. Опера «Александр Невский» — Грайр Ханеданьян. Опера «Александр Невский». URL: [https://www.youtube.com/watch?v=k\\_nwOJeabe0](https://www.youtube.com/watch?v=k_nwOJeabe0) (дата обращения: 05.06.2022).

18. Свиридов (2017) — *Свиридов Г. В.* Музыка как судьба / Сост., авт. предисл. и коммент.: А. С. Белоненко; науч. ред.: С. И. Субботин. М.: Молодая гвардия, 2017. 794 с. <https://gorenka.org/index.php/kurskie-avtory/121-sviridov-g-v/5977-g-v-sviridov-muzyka-kak-sudba?showall=&limitstart=> (дата обращения: 05.06.2022).

19. Скрябин — Александр Скрябин. Тексты. <http://www.librapress.ru/2020/11/Alexander%20Scriabin%20texts.html> (дата обращения: 10.06.2022).

20. Стравинский (2021) — *Стравинский И. Ф.* Музыкальная поэтика. М., 2021. 160 с.

21. Уваров: *Мелос и логос (2003)* — *Уваров М. С.* Мелос и логос философии // Вестник С.-Петербургского государственного университета. Сер. 6. 2003. Вып. 2 (14). С. 12–19.

22. Уваров: *Отзвуки музыки (2003)* — *Уваров М. С.* Отзвуки музыки // Звучащая философия. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2003. С. 180–185.

23. Чередниченко (1989) — *Чередниченко Т. В.* Тенденции современной западной музыкальной эстетики. М., 1989. 229 с.

24. Шабанова (2017) — *Шабанова Ю. А.* Философия и музыка. Днепр: Лира, 2017. 172 с.

25. Эстетика немецких романтиков (1987) — Эстетика немецких романтиков / Сост., пер. А. В. Михайлов. М.: Искусство, 1987. 736 с.

26. Davies (2011) — *Davies S.* Musical Understandings and Other Essays on the Philosophy of Music. Oxford: Oxford University Press, 2011. 221 p.

27. Kania (2020) — *Kania A.* *Philosophy of Western Music: A Contemporary Introduction.* Routledge, 2020. <https://www.routledge.com/Philosophy-of-Western-Music-A-Contemporary-Introduction> (дата обращения: 05.06.2022).

28. Musica Latina (2000) — Musica Latina. СПб., 2000.

29. Hillsong UNITED — Hillsong UNITED. Oceans (Where Feet May Fail) Live. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=eLqTZ07ja7g> (дата обращения: 05.06.2022).

30. Scruton (2009) — *Scruton R.* Understanding Music — Philosophy and Interpretation. Bloomsbury, 2009. 256 p.

31. Toncitch (1975) — *Toncitch V.* Philosophie de la musique contemporaine. Dialectique du son. Contribution à la recherche // Revue de l'Université d'Ottawa. 1975. Vol. 45. No. 2. URL: <http://huygens-fokker.org/docs/toncitch.html> (дата обращения: 05.06.2022).

32. Zangwill (2007) — *Zangwill N.* Music, emotion and metaphor // Journal of Aesthetics and Art Criticism. 2007. № 65 (4). P. 391–400.

*Д. И. Макаров*

## Феодор Метохит: стратегии эвиденциальности и поиск самотождественности сущего (некоторые наблюдения)

УДК 1(091)"13"  
DOI 10.47132/1814-5574\_2022\_3\_232  
EDN SUYEUL



*Аннотация:* В XVII Слове (ок. 1330–1331, согласно М. Джиганте) Феодор Метохит пользуется традиционным для византийской языковой практики набором стратегий эвиденциальности, т. е. введения в текст косвенной, недостаточно проверенной информации: 1) Я-высказывания со словами-эгоцентриками; 2) апелляция к чему-то общепризнанному и общеизвестному. Это служит ему для проведения основной в данном слове мысли о том, что «Демосфен — это Демосфен», т. е. образец и эталон для риториков, но, несмотря на это, Элий Аристид во II в. не просто подражал ему, а вступил с ним в творческое соревнование. Принцип мимесиса (imitatio) заменяется у Феодора на принцип aemulatio — состязательности. Это еще раз показывает богатство ключевых творческих принципов поздневизантийской интеллектуальной культуры. Не очень-то веруя в наличие в мире благого Промысла, Метохит в поисках стабильности и самотождественности в бытии обращается к античной философии (Плотин) и литературе. Стадиально и типологически его воззрения соответствуют идеям представителей раннего итальянского гуманизма (таких как Боккаччо).

*Ключевые слова:* Феодор Метохит, стратегии эвиденциальности, XVII слово, Элий Аристид, Демосфен, теория референции, Е. В. Падучева, единство языка, Божественный Промысел, фатум, Феоктист Студит, ранний гуманизм.

*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](mailto:dimitri.makarov@mail.ru)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3902-6190>

*Для цитирования:* Макаров Д. И. Феодор Метохит: стратегии эвиденциальности и поиск самотождественности сущего (некоторые наблюдения) // Христианское чтение. 2022. № 3. С. 232–240.

*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. 3

2022

*Dmitry I. Makarov*

## Strategies of Evidentiality and the Search for Self-identity of Beings in Theodore Metochites: Some Observations

UDK 1(091)"13"

DOI 10.47132/1814-5574\_2022\_3\_232

EDN SUYEUL



*Abstract:* In the 17<sup>th</sup> Treatise (ca. 1330–1331, according to M. Gigante), Theodore Metochites uses a set of evidentiality strategies traditional for Byzantine language practice, i.e. introducing indirect, insufficiently verified information into the text: 1) I-statements with egocentric words; 2) an appeal to something generally recognized and well-known. This serves him to carry out the main idea in this work that “Demosthenes is Demosthenes”, i.e. a model and standard for rhetors, but despite this, Aelius Aristides in the 2<sup>nd</sup> century not only imitated him, but entered into creative competition with him. The principle of mimesis (imitatio) is replaced by Theodore with the principle of aemulatio — competitiveness. This once again shows the richness of the key creative principles of late Byzantine intellectual culture. Not really believing in the presence of good Providence in the world, Metochites, in search of stability and self-identity in being, turns to ancient philosophy (Plotinus) and literature. In stages and typologically, his views correspond to the ideas of representatives of early Italian humanism (such as Boccaccio).

*Keywords:* Theodore Metochites, strategies of evidentiality, the 17<sup>th</sup> treatise, Aelius Aristides, Demosthenes, reference theory, Elena V. Paducheva, the unity of language, the Divine Providence, fate, Theokistos the Stoudite, the early humanism.

### *About the author:* **Dmitry Igorevich Makarov**

Doctor of Sciences in Philosophy, Professor and the head of the Department of General Humanities at the M. P. Mussorgsky Urals State Conservatoire, 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](mailto:dimitri.makarov@mail.ru)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3902-6190>

*For citation:* Makarov D.I. Strategies of Evidentiality and the Search for Self-identity of Beings in Theodore Metochites: Some Observations . *Khristianskoye Chteniye*, 2022, no. 3, pp. 232–240.

*Funding:* The research was made possible with the financial support of 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

Настоящая работа продолжает одну из наших предыдущих публикаций, посвященную памяти Маргариты Адольфовны Поляковской (1933–2020) [Макаров, 2020], и затрагивает один из последних и итоговых трудов Великого логофета Феодора Метохита (ок. 1270–1332) — Слово XVII. «Сопоставление и оценка славы и достижений двух риторов — Демосфена и Аристиды» (1330–1331) [Gigante, 1969, 10]. Поскольку подход Метохита к окружающей действительности может быть назван филологическим (в смысле С. С. Аверинцева<sup>1</sup>), постольку и наш этюд неизбежно обращается к методам философии, филологии и языкознания как к граням единого кристалла, позволяющего увидеть глубины духовной культуры человечества. Подобный подход близок и современной философии языка, особенно если учесть, что «философия XX в. развивается под знаком языка» [Арутюнова, 1999, 324].

В первой части статьи мы пытаемся определить основные стратегии эвиденциальности (т.е. ввода несамоочевидной, косвенно засвидетельствованной информации) в тексте XVII Слова; во второй ее части на одном примере показываем актуальность источника для обсуждения современных проблем референции; наконец, в третьей секции кратко затрагиваем проблематику Промысла и онтологии тварного бытия. Наша цель на протяжении всей статьи — рассмотреть эти грани мысли Метохита и его риторической практики как аспекты единой системы, единого и универсального — не только теоретического, но и практико-ориентированного — гуманистического отношения к миру.

### Метохит и теория эвиденциальности: к постановке проблемы

Что же такое эвиденциальность и каково ее отношение к рассматриваемым у Метохита проблемам?

В византийском языке, как и в русском, «мы имеем лексические средства кодирования эпистемической информации — ментальные глаголы и глаголы чувственного восприятия, а также различные модальные и дискурсивные слова, — но во многих других языках для этой цели используются средства грамматические» [Майсак, Татевосов, 2000, 70]. Эвиденциальность — это непрямая очевидность; повествование о чем-либо «в режиме эвиденциальности» вводится в структуру фразы такими оборотами, как *говорят, как кажется, по-видимому, с его слов* и т.п. Как и эпистемическая модальность, эвиденциальность относится к «эгоцентрическим элементам языка» [Майсак, Татевосов, 2000, 71]<sup>2</sup>. Явление эвиденциальности возникает только там, где утрачена/утрачивается эпистемическая ясность и наблюдается «эффект потери контроля над ситуацией» [Майсак, Татевосов, 2000, 78]. Она связана с косвенным восприятием сообщаемой в предложении/рассказе информации.

Ясно, что «в русском языке наблюдатель, т.е. субъект восприятия, проявляет себя почти так же, как субъект сознания» [Падучева, 2013, 185] (разумеется — активного и всматривающегося в мир). Очевидна справедливость сказанного и для византийского языка — что и подтверждается идеями Метохита. С подобного рода восприятий и начинается «максимальная возможная история» (термин Алана Тимберлейка [Timberlake, 1985, 46]) эвиденциальности — и познания в целом.

Любой «прецедентный фрагмент опыта» [Голубева, 2016, 115] выделяется и отграничивается нами с опорой на чувственные восприятия, особенно зрительные и слуховые. Главным маркером эвиденциальности в любом языке всегда будет маркер

<sup>1</sup> Это справедливо не только для данного слова, но и для ряда разделов «Памятных записок» (основного труда автора), включая 9-ю главу, практически полностью переведенную нами. Определение филологии см.: [Аверинцев, 1972, стб. 973–979].

<sup>2</sup> Ср. определение: «Я использую термин „эгоцентриа“ для обобщающего обозначения всех видов субъективности в языке» [Падучева, 2011, 4].

визуальности (я говорю о том, что вижу в данный момент) [Aikhenvald, 2014, 7]. При этом ни в одном языке нет специальных маркеров для трех остальных чувств (кроме зрения и слуха) [Aikhenvald, 2014, 8]<sup>3</sup>. Тем самым подтверждается мысль о центральной роли визуального кода — и созерцания — в культуре вообще.

Метохит показывает (по крайней мере, такой вывод прочитывается из его трудов), что если что-либо созерцание пассивное, то оно не может быть гносеологическим основанием не то что для очевидности, но даже и для эвиденциальности<sup>4</sup>. Как минимум, его рассуждения о деятельной роли восприятия не идут вразрез с открытиями современной лингвистики.

Что касается стратегий эвиденциальности<sup>5</sup> у Метохита, то для него характерны два, по-видимому, наиболее типичных ее маркера: 1) обилие Я-высказываний с первичными и вторичными эгоцентриками в их составе; 2) апелляция к универсальности и общепонятности того, о чем он говорит. Приведем пример того и другого из 2-й главы XVII Слова:

1) «Итак, да будет вам известно<sup>6</sup>, что вот уже много лет, как я перестал трудиться во благо других, уделяя им свое время (διατρίβειν), и всецело предался философии, особенно в ее математической части, а также и в любой иной (если таковая обрящется). Я был захвачен испепеляющей любовью к тем чарам, что таит в себе каждая из них, и теперь окончательно и бесповоротно предан ей (философии. — Д. М.) — ничуть не меньше, чем железо влечется притягивающим его камнем (т. е. магнитом. — Д. М.)» (Teodoro Metochites. Saggio critico... P. 48.1–6. Cap. II)<sup>7</sup>;

2) «Уж это-то совершенно ясно (Καὶ δῆτα τοῦτ' εὖ δῆλον)<sup>8</sup> и для всякого человека, обладающего умом, не представляет ни малейшей трудности для понимания...» (Teodoro Metochites. Saggio critico... P. 48.11–12. Cap. II) (презумпция всеобщности и универсальности сообщаемого знания).

Идеал ясности, опять же, восходит к зрительной метафоре: в основе знания — четкое видение сути предмета, или его эйдоса/эйдосов (в истории мысли это — линия Платона, неоплатоников, Николая Кузанского, Гуссерля, Шпета, Лосева (ср.: [Basti, 2017, 56–57])). Здесь, как и в ряде аналогичных случаев, эвиденциальность выражается чисто семантически, а не при помощи грамматических или морфологических категорий. Подчеркнуть еще раз взаимосвязь этих уровней структуры языка и мысли было бы небесполезно — в соответствии с заветом Романа Якобсона: «Лингвистика имеет дело с языком, взятым в единстве всех его сторон — с языком в действии, с языком в его подвижности, с языком в состоянии зарождения и на стадии исчезновения» [Jakobson, 1956, 55]. Онтологическим же обоснованием эвиденциальности и очевидности является: а) активность структур нашего восприятия; б) владение навыками их должного осмысления и переработки в слове (на трудностях этого процесса и их интерпретации Метохитом мы остановились в предыдущей работе [Макаров, 2020]).

Итак, текст XVII Слова, как заявляет сам автор, — философский. (То же справедливо и применительно к тексту X Слова, и к «Памятным запискам».) Его зачин похож на целый ряд других зачинов из относящихся к разным жанрам писаний позднеантичных и средневековых интеллектуалов, например:

<sup>3</sup> Шесть основных типов эвиденциальных маркеров в языках мира также перечисляются у Ю. Айхенвальд: [Aikhenvald, 2014, 9]. Так, в языке сантали (Индия, Непал, Бангладеш) «слуховые» указательные местоимения (не маркеры эвиденциальности!) передают также значения осязания, обоняния и вкуса [Aikhenvald, 2014, 19].

<sup>4</sup> См. об этом: [Макаров, 2018].

<sup>5</sup> Термин широко употребляется в лингвистике, ср.: [Aikhenvald, 2014, 20–21].

<sup>6</sup> Досл.: «Знайте же (Καὶ ἴστε γάρ)...» Характерна и здесь прагматическая апелляция к широкой — и потенциально неисчерпаемой — аудитории настоящих и будущих читателей.

<sup>7</sup> Издатель почти дословно пересказывает это место: [Gigante, 1969, 20].

<sup>8</sup> Ср. такую же формулу в 33-й главе: «А уж это-то совершенно ясно (Καὶ τοῦτ' εὖ γε δῆλον)...» (Teodoro Metochites. Saggio critico... P. 80.13).

«Symmachus patricius et consul ordinarius vir philosophus qui antiqui Catonis fuit novellus imitator sed virtutes veterum sanctissima religione transcendit...» («Симмах, патриций и ординарный консул (485 г. — Д. М.), муж, преданный философии, бывший новым подражателем древнего Катона, но *превзошедший* добродетели древних благодаря [нашей] святейшей религии...»)<sup>9</sup>.

Одно из ключевых слов здесь, важное и для Метохита, — transcendit. Метохит также учил о преодолении личностью своей природы («Об образованности») (Феодор Метохит, 2020, 78–80; Θεόδωρος Μετοχίτης, 2002, 62.18–19) и даже в более частных вопросах литературно-филологической критики преодолевал условности — жанра синкрисиса, традиций Плутарха, Фотия и т. д. Он умел видеть сам, и видел дальше других.

## Демосфен — это Демосфен. Метохит и теория референции

«В некоторых контекстах, — пишет в своей основополагающей книге Е. В. Падучева, — понимание смысла предложения с обязательностью требует обращения к внеязыковым знаниям о предмете, обозначенном собственным именем; так, фраза *Париж всегда Париж* лишена смысла для человека, который ничего не знает об этом городе... *Если концепт оказывается скрыт за собственным именем, слушателю приходится восстанавливать этот концепт в меру его знания мира, а не языка* (выделено нами. — Д. М.), ср. *Это, несомненно, так, потому что мне сказал об этом Аверинцев...* в некоторых случаях понимание смысла предложения требует обращения к свойствам обозначаемых объектов, а не только к смыслу слов...» [Падучева, 2010, 82; Татевосов, 2010, 19–20].

Прекрасный пример этого находим в 29-й главе XVII Слова Метохита. Ставя вопрос о сопоставительной характеристике стиля обоих риторов, Метохит произносит фразу: «Так вот, Демосфен и в этом — Демосфен (Καὶ Δημοσθένης ἐστὶν ὁ Δημοσθένης κἀνταῦθα)» (*Teodoro Metochites. Saggio critico... P. 76.7–8. Cap. XXIX*).

Для понимания данной фразы мало знать, кто такой Демосфен. Нужно быть в курсе и высокой оценки этого оратора Гермогеном в его стандартном учебнике риторики, легшем в основу учебных курсов по ней вплоть до XIV в. На эту оценку Метохит сам ссылается в предыдущей, 28-й главе<sup>10</sup>, замечая, что Демосфен всегда и везде «держит марку». Поэтому само его имя как таковое и может выступать референтом — и гарантом — качества риторических слов, т. е., собственно, «знаком качества». И хотя высказывание Метохита о Демосфене вполне конкретно-референтно, само имя древнего ратора превращается для него в символ «классичности» (по-видимому, примерно так же мы воспринимаем Гоголя, а французы — Мольера и Расина). Именно поэтому Демосфен и стал благодетелем всех греческих ораторов, живших после него, «наставником в обращении к прекраснейшему (ἡγεμὼν τῆς χρισεως τῶν καλλίστων)» (*Teodoro Metochites. Saggio critico... P. 77.12. Cap. XXX*), «на все века предводителем (ἡγεμὼν) данного рода искусства» (*Teodoro Metochites. Saggio critico... P. 78.13–14. Cap. XXXI*) и «словно бы одушевленной стелой» (*Teodoro Metochites. Saggio critico... P. 82.10–11. Cap. XXXV*) для будущих поколений. Он достиг «совершенства в прекраснейшем навыке речи (τῆς καλλίστης ἐν τῷ λέγειν ἔξεως)». Здесь имеется в виду именно навык произнесения публичных речей, т. е. совершения цельных и законченных, направленных на аудиторию речевых актов. Иначе говоря, то самое «производство конкретного предложения в определенных условиях», которое и «есть иллокутивный акт, а иллокутивный акт есть минимальная единица языкового общения» [Сёрль, 1986, 152]. Нам бы представлялось, что Метохиту в такого рода рассуждениях важен именно «целостный внутренний контекст осуществления процессов познания и общения» [Голубева, 2016, 181] в их конкретном жизненном многоединстве.

<sup>9</sup> Из «Истории» Симмаха Юнейшего. См.: [The Fragmentary Latin Histories, 2020, 153–154].

<sup>10</sup> «...Демосфен — это эталон (κἀνὼν ἐστὶ Δημοσθένης), как кажется не только мне, но и Гермогену — учителю сего искусства (риторики. — Д. М.)» (*Teodoro Metochites. Saggio critico... P. 75.13–15*).

Вместе с тем Метохит — вопреки, казалось бы, устоявшимся представлениям о мимесисе как о центральном и системообразующем принципе византийской культуры — проводит мысль о том, что Элию Аристиду не было бы никакого оправдания, если бы он решил просто копировать Демосфена, т.е. говорить о том же, о чем и великий афинянин, и притом словами этого последнего (при том, что Демосфен уже высказывался на аналогичные темы) (*Teodoro Metochites. Saggio critico...* P. 80.1–25. Cap. XXXIII)<sup>11</sup>. Т.е. необходимо ориентацию на великие образцы прошлого, сознательную традиционность совмещать с собственным творческим подходом. Завершается эта 33-я глава следующим выразительным пассажем, в котором — в соответствии с принципами Евсевия, иконопочитателей (а в рамках большого времени культуры — и о. П. Флоренского с Витгенштейном) — совмещаются звуковой и зрительный код:

«Результат был бы, поистине (я даже не знаю, может ли что-либо быть более истинным), „переплетением несочетаемого (τὸ τὰ ἀσύκλωστα συνάλτειν)“<sup>12</sup>, поговорке, или — согласно принятому у дорийцев изречению — „более высокими струнами, которые суть ничто по сравнению с самой низкой“, — так что в итоге все его части, спутавшись, образовали бы столь мятое платье и столь фальшивую мелодию, что никто не мог бы удержаться от смеха, взирая на него или слушая подобное звучание» (*Teodoro Metochites. Saggio critico...* P. 80. 25–30. Cap. XXXIII).

Помимо очевидных отсылок к практике чтения литературно-художественных текстов в театрах интеллектуалов — выразительным голосом, нараспев, с аккламациями, под музыку тех же авлосов<sup>13</sup>, в этих строках отразилась установка на объединение двух взаимодополняющих кодов культуры (зрительного и звукового). Слово и икона как раз и выступают центральными метасимволами этих кодов. Что же касается Метохита, то его литературно-критические суждения отличаются завидной независимостью от каких бы то ни было образцов [Beck, 1952, 11,12, 39].

### **Феодор Метохит и Феоктист Студит о самоидентификации сущего и Божественном Промысле**

Метохит стремится к постоянству в бытии и слове. Тем и ценны слова Демосфена, что они представляют собой словно бы вечно текущий поток, тождественный себе самому (*Teodoro Metochites. Saggio critico...* P. 81. 22–24. Cap. XXXIV). Страницей ранее идет речь о «единовидном и самоидентификационном смешении» (ἐνοειδῆ καὶ τὴν αὐτὴν κράσιν) как высшем достоинстве речей того же оратора (*Teodoro Metochites. Saggio critico...* P. 80. 18–19. Cap. XXXIII). Использованная здесь плотинская терминология (*Plot. Enn. VI.9.5*) важна для Метохита, поскольку Самого Бога он описывает как «единовидную (ἐνοειδοῦς) природу» (Феодор Метохит, 2020, 49–51)<sup>14</sup>. Поэтому степень высказываемой им Демосфену похвалы — максимальная.

Важен и смысл только что приведенного выражения. Самоидентификация и целостна — по крайней мере, изначально — любая душа (мы сейчас отвлекаемся от разработок психоаналитиков). Не говоря уже о патристике, можно вспомнить и Витгенштейна: «...составленная из частей душа уже не была бы вовсе душой» (*Eine zusammengesetzte Seele wäre nämlich keine Seele mehr*)

<sup>11</sup> Полезен пересказ этой главы издателем: [Gigante, 1969, 36–37].

<sup>12</sup> Поговорка, взятая из Синесия Киренского (ep. 57: p. 668 Hercher) или из словаря Суды (статья о политическом): «совмещать политическую добродетель со священным саном — значит сплести между собой несочетаемое (συσκλώθειν ἐστὶ τὰ ἀσύκλωστα)». Встречается также у Иоанна Филопона (в Комментариях на «Физику» Аристотеля) и в письме Кириака, опубликованном Г. Карлссоном, а также в 26-й главе основного труда Метохита «Памятные записки»: τὰ ἀσύκλωστα συνδεῖν (примечание М. Джиганте: *Teodoro Metochites. Saggio critico...* P. 80).

<sup>13</sup> Так продолжалось вплоть до XV в. Одним из первых в наши дни на это обратил внимание Г. Хунгер: [Hunger, 1973, 19].

<sup>14</sup> Подр. см.: [Makarov, 2019, 211–217].

(ЛФТ 5.5421b)<sup>15</sup>. Но именно этой самоидентичности бытия самому себе, его стабильности и определенности Феодору и не хватает.

Отсюда мысль нашего автора естественно перетекает к учению о Промысле, констатируя Его малозаметность (или даже нехватку) во вселенной. Для описания нашей бедственной ситуации мыслитель прибегает к аналогии: мир — огромный невод, в котором все мы барахтаемся в бурю, опасаясь гибели (Феодор Метохит, 2020, 197; Θεόδωρος Μετοχίτης, 2002, 208.21–210.2). И хотя церковные авторы, современные Метохиту, соглашались с тем, что «Промысл Творца непостижен для смертных» (Феокист Студит: *Канон IV*, 2008, 185.26), они все же не впадали в столь пессимистическую антропологию, а учили о подобии Богу по «гномическому свойству воли» (Феофан Никейский) и об обожении. Метохит тоже учит о деятельности, но иного рода — о культурно-научной. Ведь Бог Своим Промыслом просвещает ум святого от помрачения страстями (Феокист Студит: *Канон V*, 2008, 191) — перед нами хоть и топос духовно-аскетической литературы, но топос в высшей степени показательный. Если Метохит даже на уровне антропологии четко не различал личность и природу, то у Феокиста Студита это различие проводится предельно недвусмысленно: спасение — это процесс взаимодействия свободных личностей, в ходе которого Бог как абсолютная Личность призывает свыше на смиренную личность святого. Такого смирения в трактатах Метохита (если не считать его Похвальных слов святым) мы не встретим.

Впрочем, не исключено, что Метохит мог бы понять и даже где-то в глубине сознания принять следующее соображение Ницше: «*Навязать становлению характер бытия — вот высшая воля к власти*»<sup>16</sup>. Мы далеки от утверждения о том, будто Метохит был сторонником идей Ницше о вечном возвращении как о вершине созерцания, *Gipfel der Betrachtung* [Бибихин, 2005, 263, прим. 2]; напротив, он сожалел, что древние уже все сказали и на нашу долю не остается нового. Но, в конечном счете, помимо Бога, идеальный пример такого рода гармонии, самоидентичности и совершенства он находил как раз в текстах древних — в частности, в речах Демосфена и Элия Аристиды. Его воззрения стадильно и по существу в целом соответствуют тому, что принято понимать под ранним гуманизмом (Данте, Петрарка, Боккаччо), но обнаруживают ряд моментов общности и с более зрелым гуманизмом Альберти (ср.: (Феодор Метохит, 2020, 107, 183, 187, 214–215)).

Наконец, можно сделать и методологический вывод: нам представляется, что текст Метохита являет собой византийское подтверждение действенности современных теорий эвиденциальности.

## Источники и литература

### Источники

1. Аверинцев (1972) — *Аверинцев С. С.* Филология // Краткая литературная энциклопедия. М., 1972. Т. 7. Стб. 973–979.
2. Арутюнова (1999) — *Арутюнова Н. Д.* Человек и «фигура» (анализ концептов) // *Арутюнова Н. Д.* Язык и мир человека. М., 1999. 2-е изд., испр. (Язык. Семиотика. Культура). С. 324–337.
3. Бибихин (2005) — *Бибихин В. В.* Витгенштейн: смена аспекта. М., 2005. (Bibliotheca Ignatiana. Богословие, духовность, наука).

<sup>15</sup> См.: [Wittgenstein, 1961, 108] (английский перевод — р. 109). Цит. в переводе В. В. Бибихина. Ср. в переводе В. П. Руднева: «Некая сложная душа как раз не была бы душой» [Витгенштейн, 2005, 174]. Перевод Бибихина, пожалуй, немного точнее.

<sup>16</sup> “Dem Werden den Charakter des Seins aufzuprägen — das ist der *höchste Wille zur Macht*” (Ницше. Выделено автором. Цит. по: [Бибихин, 2005, 262, прим. 4]).

4. Витгенштейн (2005) — *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат / Пер. с нем. В. П. Руднева // *Витгенштейн Л.* Избранные работы / Пер. с нем. и англ. В. П. Руднева. М., 2005. (Университетская библиотека Александра Погорельского. Серия «Философия»). С. 14–221.
5. Голубева (2016) — *Голубева О. В.* Теория эвиденциальности выводного знания: психолингвистический подход. Дис. ... докт. филол. наук. Тверь, 2016.
6. Майсак, Татевосов (2000) — *Майсак Т. А., Татевосов С. Г.* Пространство говорящего в категориях грамматики, или Чего нельзя сказать о себе самом // *Вопросы языкознания*. 2000. № 5. С. 68–80.
7. Макаров (2018) — *Макаров Д. И.* Трактат «Об образованности» Феодора Метохита и некоторые аспекты понятия созерцания у позднего Бергсона: к проблеме переключек // *Вестник Волгоградского государственного университета*. Сер. 4: История. Регионоведение. Международные отношения. Волгоград, 2018. С. 48–59.
8. Макаров (2020) — *Макаров Д. И.* «Сегодня, когда времена уже поздние...» Феодор Метохит о сильных и слабых сторонах процесса речевой коммуникации // *Античная древность и Средние века*. 2020. Т. 48. Памяти М. А. Поляковской. С. 136–155.
9. Падучева (2010) — *Падучева Е. В.* Высказывание и его соотносительность с действительностью: Референциальные аспекты семантики местоимений / Отв. ред. В. А. Успенский. Изд. 6-е, испр. М., 2010.
10. Падучева (2011) — *Падучева Е. В.* Эгоцентрические валентности и деконструкция говорящего // *Вопросы языкознания*. 2011. № 3. С. 3–18.
11. Падучева (2013) — *Падучева Е. В.* Русское отрицательное предложение. М., 2013. (*Studia Philologica*).
12. Сёрль (1986) — *Сёрль Дж. Р.* Что такое речевой акт? / Пер. с англ. И. М. Кобозевой // *Новое в зарубежной лингвистике*. Вып. XVII: Теория речевых актов / Сост. и вступ. статьи И. М. Кобозевой, В. З. Демьянкова. М., 1986. С. 151–169.
13. Татевосов (2010) — *Татевосов С. Г.* Акциональность в лексике и грамматике. Автореф. дис. ... докт. филол. наук. М., 2010.
14. Феоктист Студит: *Канон IV* (2008) — *Феоктист Студит*. Канон IV св. Афанасию I Константинопольскому (1289–1293, 1303–1309), песнь 3 // *Afentoulidou-Leitgeb I.* Die Hymnen des Theoktistos Studites auf Athanasios I. von Konstantinopel. Einleitung, Edition, Kommentar. Wien, 2008. (*Wiener Byzantinische Studien*, XXVII).
15. Феоктист Студит: *Канон V* (2008) — *Феоктист Студит*. Канон V св. Афанасию I Константинопольскому, песнь 1 // *Afentoulidou-Leitgeb I.* Die Hymnen des Theoktistos Studites auf Athanasios I. von Konstantinopel. Einleitung, Edition, Kommentar. Wien, 2008. (*Wiener Byzantinische Studien*, XXVII).
16. Феодор Метохит (2020) — *Феодор Метохит*. Слово о нравственных проблемах, или Об образованности / Пер. со среднегреч. и вступ. ст. Д. И. Макарова; коммент. Я. Полемица, Д. И. Макарова. СПб., 2020. (*Paradeigmata Byzantina*, 1).
17. Aikhenvald (2014) — *Aikhenvald A. Y.* The grammar of knowledge: a cross-linguistic view of evidentials and the expression of information source // *The Grammar of Knowledge. A Cross-Linguistic Typology* / Ed. by A. Y. Aikhenvald, R. M. W. Dixon. Oxford, 2014. (*Explorations in Linguistic Typology*, 7). P. 1–51.
18. Basti (2017) — *Basti G.* The Post-Modern Transcendental of Language in Science and Philosophy // *Epistemology and Transformation of Knowledge in the Global Age* / Ed. by Z. Delic. Rijeka, 2017. P. 35–61.
19. Beck (1952) — *Beck H.-G.* Theodoros Metochites. Die Krise des byzantinischen Weltbildes im 14. Jahrhundert. München, 1952.
20. The Fragmentary Latin Histories (2020) — *The Fragmentary Latin Histories of Late Antiquity (AD 300–620)* / Ed., trans. and comm. by L. van Hoof, P. van Nuffelen. Cambridge, 2020.
21. Gigante (1969) — *Gigante M.* Introduzione // *Teodoro Metochites. Saggio critico su Demostene e Aristide* / A cura di M. Gigante. Milano; Varese, 1969. (*Testi e documenti per lo studio dell'antichità*, XXVII). P. 9–40.

22. Hunger (1973) — *Hunger H.* On the Imitation (Mimesis) of Antiquity in Byzantine Literature // *Hunger H.* Byzantinistische Grundlagenforschung. Gesammelte Aufsätze. London: VR, 1973. XV. P. 17–38.
23. Jakobson (1956) — *Jakobson R.* Two Aspects of Language and Two Types of Aphasic Disturbances. I. Aphasia as a Linguistic Problem // *Jakobson R., Halle M.* Fundamentals of Language. 's-Gravenhage, 1956. (Janua Linguarum. Studia Memoriae Nicolai Van Wijk Dedicata).
24. 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.
25. *Teodoro Metochites.* Saggio critico (1969) — *Teodoro Metochites.* Saggio critico su Demostene e Aristide / A cura di M. Gigante. Milano; Varese, 1969. (Testi e documenti per lo studio dell'antichità, XXVII).
26. The Fragmentary Latin Histories (2020) — The Fragmentary Latin Histories of Late Antiquity (AD 300–620) / Ed., trans. and comm. by L. van Hoof, P. van Nuffelen. Cambridge, 2020.
27. Timberlake (1985) — *Timberlake A.* The Temporal Schemata of Russian Predicates // *Issues in Russian Morphosyntax* / Ed. by M. S. Flier, R. D. Brecht. Columbus, Ohio, 1985. (UCLA Slavic Studies, 10). P. 35–57.
28. Wittgenstein (1961) — *Wittgenstein L.* Tractatus Logico-Philosophicus / The German text... with a new Trans. by D. F. Pears & B. F. McGuinness; intr. by B. Russell. London; New York, 1961. (International Library of Philosophy and Scientific Method).
29. Θεόδωρος Μετοχίτης (2002) — Θεόδωρος Μετοχίτης. Ἡθικός ἢ περὶ παιδείας / Εἰσαγωγή–Κριτική ἔκδοση–Μετάφραση–Σημειώσεις ἀπὸ Ἰ. Δ. Πολέμη. Ἀθήνα<sup>2</sup>, 2002. (Κείμενα βυζαντινῆς λογοτεχνίας, 1).



*Священник Максим Никулин*

## Ноология и рациональная теология италийцев в свидетельствах античной доксографии

УДК 1(091)(38):2-1  
DOI 10.47132/1814-5574\_2022\_3\_241  
EDN TEMLPL



*Аннотация:* Настоящая статья посвящена исследованию ноологических доктрин философов «италийской школы» в контексте онтологии, гносеологии и рациональной теологии. В силу ограниченности сохранившихся фрагментов исследование основано преимущественно на свидетельствах позднейшей доксографии. Рассматриваются ноологические воззрения Пифагора и его последователей Филолая, Архита, Тимея, Эпихарма, Экфанта. Также анализируются рационально-теологические элементы философии Ксенофана. Кроме того, исследуется ноологическая онтология Парменида, критика ее «материалистической» интерпретации, предлагаются альтернативные переводы фрагментов. Наконец, представлено учение об уме и его границах у Эмпедокла.

*Ключевые слова:* ноология, рациональная теология, Пифагор, пифагорейцы, Ксенофан, Парменид, Эмпедокл.

*Об авторе:* **Священник Максим Сергеевич Никулин**

Кандидат богословия, master de sciences humaines et sociales, старший преподаватель и научный сотрудник кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии; доцент кафедры теологии Русской христианской гуманитарной академии; аспирант Института философии человека Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена.

E-mail: maxniculin@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6396-3301>

*Для цитирования:* Никулин М., священник. Ноология и рациональная теология италийцев в свидетельствах античной доксографии // Христианское чтение. 2022. № 3. С. 241–248.

*Финансирование:* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 21-011-44178.

**KHRISTIANSKOYE CHTENIYE**  
**[Christian Reading]**

**Scientific Journal**  
**Saint Petersburg Theological Academy**  
**Russian Orthodox Church**

**No. 3**

**2022**

---

*Priest Maksim Nikulin*

**The Italic Philosophers' Noology and Rational Theology  
in the Evidence of Ancient Doxography**



UDK 1(091)(38):2-1

DOI 10.47132/1814-5574\_2022\_3\_241

EDN TEMPLPL

*Abstract:* The article is devoted to the study of the “Italic school” philosophers’ noological doctrines in the context of ontology, epistemology and rational theology. Due to the limited nature of the extant fragments, the study is based mainly on the evidence of later doxography. The noological views of Pythagoras and his followers Philolaus, Archytas, Timaeus, Epicharmus, and Ekphantus are considered. The rational-theological elements of Xenophanes’ philosophy are also analyzed. In addition, the noological ontology of Parmenides, the criticism of its “materialistic” interpretation are investigated, and alternative translations of his fragments are proposed. Finally, Empedocles’ teaching about the intellect and its boundaries is presented.

*Keywords:* noology, rational theology, Pythagoras, Pythagoreans, Xenophanes, Parmenides, Empedocles.

**About the author: Priest Maksim Sergeevich Nikulin**

Candidate of Theology, Master de Sciences Humaines et Sociales; Senior Lecturer and Research Assistant, Department of Theology, Saint Petersburg Theological Academy; Associate Professor, Department of Theology, Russian Christian Humanitarian Academy; Post-graduate Student, Institute of Human Philosophy, The Herzen State Pedagogical University of Russia.

E-mail: maxniculin@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6396-3301>

*Article link:* Nikulin M., priest. The Italic Philosophers’ Noology and Rational Theology in the Evidence of Ancient Doxography. *Khristianskoye Chteniye*, 2022, no. 3, pp. 241–248.

*Funding:* The reported study was funded by RFBR according to the research project No. 21-011-44178.

Диоген Лаэртий выделял «италийскую школу», основателем которой полагал Пифагора, бывшего, в свою очередь, учеником мудреца Ферекида Сирского (D. L., I, 13; VIII, 1). К этой школе доксограф относил Ксенофана<sup>1</sup>, элеатов Парменида и Зенона, атомистов Левкиппа и Демокрита, а также Эпикура, то есть он считал перечисленных философов пифагорейцами. С Диогеном отчасти согласен и А. В. Лебедев, рассматривающий элейскую школу как ветвь пифагорейской [Lebedev, 2019, 681]. В настоящей статье мы ограничимся изучением ноологических взглядов Пифагора и его последователей, а также Ксенофана, Парменида и Эмпедокла.

Согласно доксографическому компендию «Мнения философов», Пифагор Самосский

...полагает началами (ἐν ταῖς ἀρχαῖς) единицу (τὴν μονάδα) и неопределенную двоицу (τὴν ἀόριστον δυάδα). Из этих начал у него первое соответствует творящей и формальной причине (τὸ ποιητικὸν αἴτιον καὶ εἰδικόν), т. е. Уму-Богу (νοῦς ὁ θεός), второе — страдательному и материальному (τὸ παθητικὸν τε καὶ ὑλικόν), т. е. видимому космосу (ὁ ὁρατὸς κόσμος) (58 В 15<sup>2</sup>; пер. А. В. Лебедева).

Таким образом, монада соответствует активному идеальному Уму, а диада — пассивному материальному космосу.

Согласно тому же компендию, Пифагор считал природой числа декаду, так как эллины использовали десятичный счет. Но потенция десятки заключается в четверке, поскольку если складывать числа от 1 до 4, то получится 10 (1+2+3+4=10). Поэтому и душа, по Пифагору, состоит из тетрады: ум (νοῦς=1), знание (ἐπιστήμη=2), мнение (δόξα=3), ощущение (αἴσθησις=4), делающей людей разумными (λογικοί) (58 В 15). Ямвлих Халкидский в сочинении «О пифагорейской жизни» приводит одну из акусм Пифагора, то есть предписаний, заучивавшихся в его школе как божественные догматы, которая гласит: «Что самое сильное? — Разум (τὴ κράτιστον; γνῶμη)» (58 С 4; пер. А. В. Лебедева). По сведениям того же автора, пифагорейцы постоянно тренировали память, поскольку считали, что нет ничего более важного для знания (ἐπιστήμη), опыта (ἐμπειρία) и ума (φρόνησις), чем она (58 D 1b).

В «Теологуменах арифметики» Ямвлих свидетельствует, что пифагореец Филолай Кротонский учил, что сначала трехмерное бытие (φύσις) обрело в четверице величину; затем в пятерке — качество и цвет; в шестерке — одушевленность; в семерке — сознание (νοῦς), здоровье и свет; в восьмерке — любовь (ἔρως), дружбу (φιλία), разум (μῆτις) и мысль (ἐλίνοια) (44 А 12). Этот же источник сообщает, что в сочинении «О природе» кротонец выделяет четыре части разумного животного (ум-νοῦς, душу-ψυχή, укоренение, семя), находящиеся, соответственно, в четырех частях тела (голове, сердце, пупке, половом члене) и являющиеся, в свою очередь, началами (ἀρχή) человека, животного, растения и всего живого (44 В 13).

Секст Эмпирик в труде «Против ученых» определяет гносеологию пифагорейцев в целом и Филолая в частности как научный рационализм, при котором критерием истины является разум (τὸν λόγον), происходящий из математики (ἀπὸ τῶν μαθημάτων λεργυνόμενον). При этом логос обладает способностью созерцать (θεωρητικόν) природу вселенной, поскольку находится с ней в некоем родстве (συγγένειαν), а подобное (τὸ ὅμοιον) постигается подобным (44 А 29).

По свидетельству Цицерона в «Катоне Старшем, или О старости», пифагореец Архит Тарентский учил о том, что самое прекрасное (praestabilis), дарованное человеку природой или божеством (sive natura sive quis deus), — это разум (mente), а главным его врагом является плотское наслаждение (voluptatem) (47 А 9).

<sup>1</sup> В настоящее время большинство исследователей не относят Ксенофана ни к какой школе, даже к элейской [Гайденко, 2008, 443].

<sup>2</sup> Здесь и далее в статье таким образом традиционно оформляются ссылки на «Фрагменты ранних греческих философов» под редакцией А. В. Лебедева. Если переводчик не указан, значит, перевод сделан нами с греческого оригинала «Фрагментов досократиков» Дильса-Кранца.

Согласно пониманию Аристотеля, переданному Симпликием в комментарии на трактат первого «О небе», пифагореец Тимей Локрийский, главное действующее лицо одноименного диалога Платона, считал чувственно воспринимаемый космос возникшим, в отличие от умопостигаемого (49 2).

Античные критики обвиняли Платона в плагиате учения у пифагорейцев в силу схожести их метафизических предпосылок. Так, по свидетельству Диогена Лаэртия, Платон поручил своему другу Диону в Сицилии купить у Филолая три пифагорейские книги (D. L., III, 9; VIII, 84). По другой версии, сам Платон купил у родственников Филолая одну книгу, с которой потом списал диалог «Тимей» (D. L., VIII, 85). Однако французский исследователь творчества Платона Л. Бриссон связывает эти анекдоты с феноменом «среднего платонизма». Перед лицом стоицизированного и аристотелизированного платонизма медиоплатонизм в эпоху ранней империи хотел соотноситься с более возвышенным пифагореизмом. Средние платоники стремились показать инспирированность своего учителя Пифагором, а для этого делались попытки связать Платона с тремя вышеуказанными пифагорейцами: Филолаем, Тимеем и Архимом. По мнению ученого, сочинение «О природе», приписываемое Тимеем, которое даже Прокл считает источником Платона, является поздней подделкой, сочетающей элементы философий Академии и Ликей [Бриссон, 2019, 67–70].

Кроме того, Диоген Лаэртий, ссылаясь на мнение Алкима в его произведении «Против Аминта», обвиняет Платона в плагиате учения о различении умопостигаемого и чувственно воспринимаемого у комедиографа Эпихарма Сиракузского, которого традиция считает учеником Пифагора (23 В 1–6). Однако Л. Бриссон также считает это обвинение несостоятельным. По его мнению, доксограф тем самым хотел продемонстрировать, что Платон сам вдохновлялся поэтами, которых презирал; усилить обвинение в плагиате у пифагорейцев; показать собственную образованность и способность делать критические замечания в философии [Бриссон, 2019, 73].

По свидетельству Диогена Лаэртия, Эпихарм учил, что мудрость свойственна не только человеку, но все животные обладают умом (γνώμη), примером чего служит тот факт, что курица не рождает детенышей живыми, а высидывает и оживляет яйца (23 В 4). Иоанн Стобей в «Антологии» передает мнение комедиографа о том, что Богом является разум или здравый смысл, а Зевсом (Ζῆνα) он именуется, поскольку дарует необходимое для жизни (ζῆν) (23 В 8а). Плутарх Херонейский в «Алекса́ндре» доносит следующую гносеологическую максиму Эпихарма: «Ум видит и ум слышит, прочее глухо и слепо (νοῦς ὁρᾷ καὶ νοῦς ἀκούει· τὰλλα κωφὰ καὶ τυφλὰ)» (23 В 12; пер. А. В. Лебедева). Климент Александрийский в «Строматах» свидетельствует, что Эпихарм ясно высказывается о Логосе в трактате «Государство», и цитирует фрагмент этого произведения, в котором говорится, что Разум (λόγος) должным образом управляет людьми и спасает их всегда. При этом человеческий логос происходит от божественного, который вдохновляет искусство, наставляет людей к правильным поступкам (23 В 57). Однако Афиней в «Пирующих софистах» относит «Государство» к псевдоэпихармовым стихотворениям и атрибутирует его творчеству некоего флейтиста Хрисогона (23 А 10).

Пифагореец Экфант Сиракузский, как передает св. Ипполит Римский в «Опровержении всех ересей», учил, что источником движения тел является божественная сила (θεϊὰς δυνάμεως), которую он называл «умом» (νοῦν) или «душой» (ψυχήν). При этом, по его мнению, космос является образом (ἰδέαν) ума, поэтому он и возник шарообразным (σφαιροειδῆ) под действием божественной силы (51 1).

Диоген Лаэртий приводит важное в ноологическом плане изложение рационально-теологических взглядов Ксенофана Колофонского, согласно которым:

Сущность Бога шаровидна и не имеет никакого подобия человеку; но Он целиком есть зрение и целиком слух, но не дыхание; и Он весь есть Ум, Сознание и вечность (οὐσίαν θεοῦ σφαιροειδῆ, μηδὲν ὁμοίον ἔχουσαν ἀνθρώπων· ὅλον δὲ ὄραν καὶ ὅλον ἀκούειν, μὴ μόντοι ἀναπνεῖν· σύμπαντά τε εἶναι νοῦν καὶ φρόνησιν καὶ αἶδιον, 21 А 1).

Если доверять этому доксографическому свидетельству, то Ксенофан рассматривал мышление как божественное свойство по преимуществу, иными словами, его теология есть ноология. Также в отрывке можно усмотреть интуиции рационально-теологических атрибутов<sup>3</sup> совершенства («шарообразность»), инаковости («неподобие человеку»), вечности, а также простоты. Согласно последнему, сущность Бога тождественна Его свойствам. Доктрина Божественной простоты возникнет в IV–V вв. в латинской патристике и займет прочное место в западной средневековой схоластике [Фокин, 2018, 60].

Р. В. Светлов подвергает сомнению достоверность учения Ксенофана о едином и вездесущем Боге-Уме, хорошо засвидетельствованного античной традицией [Светлов, 2019, 8]. Ученый предлагает рассмотреть колофонца как теологического скептика, не приписывающего божеству антропоморфных черт, что также является вариантом рациональности:

Благочестие Ксенофана, как мы видим, с одной стороны опирается на здравый смысл и мудрость людей, которые «с течением времени» улучшают свои мнения, с другой — на «теологическую осторожность»: Ксенофан полагает, что не родился еще тот, кто достиг бы подлинного знания о богах [Светлов, 2014, 181].

По свидетельству Диогена Лаэртия, Парменид Элейский отождествлял душу ( $\psi\upsilon\chi\eta$ ) и ум ( $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ). Доксограф определяет гносеологию Парменида как рационалистическую, поскольку элеец считает критерием истины разум ( $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ ), а ощущения — недостоверными (28 A 1). Теофраст Эресский в трактате «О чувственном восприятии» так передает эпистемологию Парменида. Познание ( $\gamma\nu\omega\sigma\iota\varsigma$ ) зависит от соотношения в нем одного из двух начал, горячего или холодного. Мысль ( $\delta\iota\acute{\alpha}\nu\omicron\iota\alpha$ ) тем чище, чем более преобладает первое. С одной стороны, Теофраст говорит о том, что Парменид отождествляет ощущение и мышление ( $\tau\omicron$   $\phi\rho\nu\epsilon\iota\nu$ ), а с другой, что он связывает ощущение с холодным элементом (землей) (28 A 46).

К Пармениду восходит важная мысль о тождестве бытия и мышления, которая сквозной нитью проходит через всю историю философии, находя себе либо защитников, либо критиков. Климент Александрийский в «Строматах» атрибутирует эту идею Аристофану, а до него — Пармениду, который изрек: «мыслить и быть одно и то же ( $\tau\omicron$   $\gamma\acute{\alpha\rho}$   $\alpha\upsilon\tau\omicron$   $\nu\omicron\epsilon$   $\epsilon\sigma\tau\acute{\iota}$   $\tau\epsilon$   $\kappa\alpha\iota$   $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ )» (28 B 3; пер. А. В. Лебедева<sup>4</sup>). Симпликий в «Комментарии на „Физику“ Аристотеля» приводит следующий отрывок Парменида на эту же тему: «Необходимо, чтобы Разумение и Мышление и Бытие существовали, ибо они и существуют в качестве Бытия, а ничто не существует ( $\chi\rho\eta$   $\tau\omicron$   $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$   $\tau\epsilon$   $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$   $\tau'$   $\acute{\epsilon}\omicron\nu$   $\acute{\epsilon}\mu\epsilon\nu\alpha\iota$   $\acute{\epsilon}\sigma\tau\acute{\iota}$   $\gamma\acute{\alpha\rho}$   $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ ,  $\mu\eta\delta\acute{\epsilon}\nu$   $\delta'$   $\omicron\upsilon\kappa$   $\acute{\epsilon}\sigma\tau\acute{\iota}\nu$ )»<sup>5</sup> (28 B 6).

А. В. Лебедев считает, что «„материалистическое“ толкование бытия Парменида является не „одной из“, но „самой“ серьезной ошибкой, когда-либо совершенной в изучении греческой мысли» [Lebedev, 2019, 675]. Исследователь подвергает критике интерпретацию третьего фрагмента Э. Целлером, основанную на совершенно иной

<sup>3</sup> Современная философская теология различает более общие метафизические атрибуты (необходимость, простота, вездесущность, вечность/темпоральность и др.) и более специальные теистические предикаты (всемогущество, всеведение, всеблагость и др.) [Шохин, 2018, 157–216].

<sup>4</sup> А. В. Лебедев переводит фрагмент, традиционно рассматривая  $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$   $\kappa\alpha\iota$   $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$  как грамматическое подлежащее, а  $\tau\omicron$  ...  $\alpha\upsilon\tau\omicron$  ...  $\acute{\epsilon}\sigma\tau\acute{\iota}\nu$  как грамматическое сказуемое.

<sup>5</sup> При переводе шестого фрагмента мы руководствуемся нижеприведенными рассуждениями А. В. Лебедева об идеалистическом характере философии Парменида, хотя сам ученый приводит другой вариант перевода: «То, что высказывается и мыслится, необходимо должно быть сущим [«тем, что есть»], ибо есть — бытие, а ничто — не есть» (28 B 6; пер. А. В. Лебедева). Мы передаем субстантивированные инфинитивы (во втором и третьем артикль не повторяется, но подразумевается) отглагольными существительными. При этом  $\tau\omicron$   $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$  мы сближаем с  $\omicron$   $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$  в значении «разум», поскольку считать «говорение» бытием затруднительно. Поскольку  $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$  стоит без артикля, то мы рассматриваем его как часть составного глагольного сказуемого  $\acute{\epsilon}\sigma\tau\acute{\iota}$  ...  $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ , подлежащим которого являются предшествующие субстантивированные инфинитивы среднего рода, требующие сказуемого в единственном числе.

трактатке грамматической структуры<sup>6</sup>. Такое «позитивистское» прочтение Парменида, при котором объект мысли должен быть чем-то реальным, стал превалировать в англоязычной историко-философской литературе<sup>7</sup>. Напротив, согласно идеалистической трактатке А. В. Лебедева, τὸ ἐὸν Парменида, подобно τὸ σοφὸν Гераклита и τὸ ἀγαθόν Платона, является скрытым именованием Бога философов в противоположность воображаемым мифологическим богам (см.: [Lebedev, 2019, 676–680]).

Кроме того, Парменид выдвигает важный ноологический тезис о тождестве мышления и его объекта: «одно и то же — мышление и мысль о бытии (ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἔστι νόημα)» (28 В 8; пер. А. В. Лебедева), в дальнейшем развитый Плотин как идентичность в Ипостаси Ума мышления и умопостигаемого — «ἐν ἅμα πάντα ἔσται, νοῦς, νόησις, τὸ νοητὸν» (Plot. Enn. V, 3, 5).

Плотин также осознал (Plot. Enn. V, 1, 8), что до Платона взгляда о тождестве Сущего и Ума (δὲν καὶ νοῦν) придерживался Парменид, который полагал Бытие не в чувственных вещах (οὐκ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς). При этом сущее Парменид считал неподвижным (ἀκίνητον), но мыслящим, а значит, считал мышление (τὸ νοεῖν) не телесным (σωματικῆν), а самодвиженным (ἴσασαύτως) движением. Он уподоблял сущее глыбе шара (ὄγκῳ σφαίρας), поскольку оно включает в себя все (πάντα ἔχει περιελημμένα) и имеет мышление не вне себя, но в себе самом (τὸ νοεῖν οὐκ ἔξω, ἀλλ' ἐν ἑαυτῷ). Однако Плотин не согласен с тем, что Парменид именует бытие Единым (ἐν), поскольку, как известно, в системе неоплатоника сущим и мыслящим считается Ум, а не Единое. Плотин обвиняет элэата в том, что его Единое, видимо из-за мышления, оказывается множественным (τοῦ ἐνὸς τούτου πολλὰ εὕρισκομένου). Далее в рассматриваемом трактате Плотин обращается к платоновскому Пармениду, как бы не различая исторического философа и литературного персонажа. По мнению неоплатоника, у Платона Парменид уже более точно различает Первое Единое (τὸ πρῶτον ἐν), которое может называться таким в собственном смысле (κυριώτερον); Второе, именуемое Единое-Многое (ἐν πολλὰ); и Третье — Единое-и-Многое (ἐν καὶ πολλὰ). Таким образом, Плотин заключает, что и Парменид был согласен с его учением о трех Природах (ταῖς φύσεσι ταῖς τρισίν), то есть Ипостасях.

По свидетельству Стобея, Эмпедокл Акрагантский отождествлял ум (νοῦς) и душу (ψυχή) и считал, что нет ни одного животного, лишённого разума (ἄλογον) в строгом смысле слова (28 А 45). Секст Эмпирик в труде «Против ученых» излагает следующие ноологические воззрения Эмпедокла. Во-первых, «все обладает сознанием (φρόνησις) и долей понимания (νόημα)» (31 В 578). Во-вторых, мерилем истины у Эмпедокла выступают не чувственные ощущения, а правильный разум, разделяющийся на два вида — божественный, невыразимый, и человеческий, выразимый. При этом истину возможно познать не всецело, а лишь в меру способностей человеческого разума (31 В 5). В-третьих, Эмпедокл учил:

Таким образом, не постичь это [Целое] людям ни зрением, ни слухом, ни умом не объять (οὔτε νόῳ περιληπτά). Но ты — поскольку ты удалился сюда [от всех] — узнаешь. Во всяком случае, человеческая мудрость (μητις) выше [этого] не поднималась (31 В 10).

По мнению Теофраста, изложенному в труде «О чувственном восприятии», Эмпедокл объяснял разницу уровня интеллекта людей характеристиками их крови. Так,

<sup>6</sup> По мнению Э. Целлера, глагол ἔστι означает ἔξεστι, а νοεῖν καὶ εἶναι суть дативные инфинитивы со значением цели, поэтому перевод должен быть таким: «Ибо одна и та же вещь может быть мыслима и быть». А. В. Лебедев совершенно справедливо замечает, что в таком случае инфинитив νοεῖν должен быть пассивным.

<sup>7</sup> Например, Дж. Барнс слегка модифицировал чтение Э. Целлера, понимая ἔστι как «существует» и перевода фрагмент так: «Одна и та же вещь существует как для мышления, так и для бытия (The same thing is both for thinking of and for being)» [Barnes, 2005, 124]. Также следует Э. Целлеру и У. К. Ч. Гатри [Гатри, 2017, 40].

у умных людей частицы элементов в крови средней величины, смешаны приблизительно в равных количествах и не разделены большими промежутками, а у глухих все наоборот (31 В 420, 31 А 86).

Аристотель в «Метафизике» и «О душе» передает следующие высказывания Эмпедокла: «Разум (μῆτις) людей возрастает сообразно с наличным-сейчас (πρὸς παρὸν)» (31 В 536; пер. А. В. Лебедева); «И насколько они переродились, став иными [за день], настолько им всякий раз и сознание (τὸ φρονεῖν) представляет иное [во сне]» (31 В 537; пер. А. В. Лебедева). Симпликий в «Комментарии на „О душе“ Аристотеля» считал, что Эмпедокл не отождествлял мышление и ощущения, а под «наличным» (παρὸν) он понимал не сенсильное, но интеллигибельное как наличное для ума. По его мнению, «сознание представляет иное» в сновидениях не как результат остатков чувственного, а благодаря отрешению от связи с телом, при котором разум совершеннее познает Благо и Истину (31 В 533). Однако Иоанн Филопон в своем комментарии на тот же трактат Аристотеля интерпретирует Эмпедокла противоположным образом. По его мнению, он учил, что ночное сознание (φρόνησις) является результатом дневной деятельности (31 В 534).

Таким образом, на основании рассмотренных доксографических свидетельств можно сделать следующие выводы касательно италийской ноологии и элементов рациональной теологии. В ней, вероятно, еще не проводилось четкого деления между умом (νοῦς) и душой (ψυχή), характерного для платонической мысли. В отношении статуса ноологии в метафизике можно выделить позиции пифагорейцев и элеатов.

Пифагор Самосский, которого А. В. Лебедев даже именуется «отцом греческого философского идеализма» [Lebedev, 2019, 681], вероятно, считал творческого Бога-Ума одним из двух первоначал наряду с пассивным материальным космосом. Вслед за своим учителем пифагорейцы считали ум и мышление высшим началом не только в мире, но и в человеке. Их метафизика может быть охарактеризована как онтологический дуализм (Ум-космос), поэтому неслучайно поздняя традиция пыталась связать Платона с пифагорейцами Филолаем, Тимеем, Архимом и Эпихармом. Пифагорейская гносеология в позднейшей доксографии представлена как рационалистическая.

Ксенофан считал мышление божественным свойством *par excellence*, а также в своей ноологии предвосхитил позднейшие рационально-теологические атрибуты совершенства, вечности и простоты. Также он подчеркивал инаковость божественной и человеческой природ, в силу чего считал необходимым быть осторожным в вопросах богословия.

Монистическая метафизика Парменида характеризуется тождеством Ума и Бытия, то есть ноологии и онтологии, а также единством мышления и его предмета. Плотин видел в платоновском Пармениде приверженца своего учения о трех Ипостасях, но критиковал исторического Парменида за отождествление Бытия-Ума с Единным.

Эмпедокл представлен доксографией как панпсихист, делающий мышление имманентным существу. Его гносеологические воззрения можно охарактеризовать как «критический рационализм», поскольку он полагал предел эпистемологическим возможностям разума.

Интересно отметить, что Теофраст пытается связать эпистемологию Парменида и Эмпедокла с материальным субстратом (уровнем температуры и структурой крови соответственно).

В свете высказанного, можно согласиться с тезисом А. В. Лебедева о том, что элеаты восприняли базовые положения пифагореизма, но ввели две инновации, а именно заменили дуалистическую метафизику идеалистическим монизмом и перешли в рациональной теологии от математико-нумерологического символизма к логико-дедуктивной аргументации [Lebedev, 2019, 681]. В свете таких выводов понятие «италийской школы» Диогена Лаэртия, основанной Пифагором, не кажется столь натянутым.

## Источники и литература

1. Barnes (2005) — *Barnes J.* The Presocratic Philosophers. London; New-York, 2005.
2. Die Fragmente der Vorsokratiker / Diels H., Kranz W. B. 1–3. Berlin, 1959–1960.
3. *Diogenes Laertius.* Vitae philosophorum // Diogenis Laertii vitae philosophorum / Ed. by H. S. Long. Oxford: Clarendon Press, 1964 (repr. 1966). Vol. 1. P. 1–246; Vol. 2. P. 247–565.
4. Lebedev (2019) — *Lebedev A. V.* Idealism (Mentalism) in Early Greek Metaphysics and Philosophical Theology: Pythagoras, Parmenides, Heraclitus, Xenophanes and Others (with Some Remarks on the «Gigantomachia about Being» in Plato's Sophist) // Индоевропейское языкознание и классическая филология — XXIII: Материалы чтений, посвященных памяти профессора Иосифа Моисеевича Тронского. СПб., 2019. С. 651–704.
5. Plot. Enn. — *Plotinus.* Enneas V // Plotini opera / Eds. P. Henry, H.-R. Schwyzer. Leiden: Brill, 1959. Vol. 2. P. 260–427.
6. Бриссон (2019) — *Бриссон Л.* Платон. Писатель, который изобрел философию / Пер. с фр. О. Алиевой. М.: Rosebud Publishing, 2019.
7. Гайденок (2008) — Античная философия. Энциклопедический словарь / Под ред. П. П. Гайденок, М. А. Солоповой, С. В. Месяц и др. М., 2008.
8. Гатри (2017) — *Гатри У. К. Ч.* История греческой философии. Т. 2: Досократовская традиция от Парменида до Демокрита. СПб., 2017.
9. *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Пер. М. Л. Гаспарова. М., 1979.
10. *Плотин.* Пятая Эннеада / Пер. Т. Г. Сидаша. СПб., 2016.
11. Светлов (2014) — *Светлов Р. В.* «Политик» и элейское политическое искусство // Платоновский сборник. 2014. С. 165–183.
12. Светлов (2019) — *Светлов Р. В.* Рациональная теология в античности // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2019. № 1 (3). С. 7–16.
13. Фокин (2018) — *Фокин А. Р.* Доктрина божественной простоты: исторические формы и современные дискуссии // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2018. № 1 (2). С. 60–96.
14. Фрагменты ранних греческих философов / Отв. ред. А. В. Лебедев. Ч. 1: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. М., 1989.
15. Шохин (2018) — *Шохин В. К.* Философская теология: канон и вариативность. СПб., 2018.



*А. Ю. Митрофанов*

## Гуннская царица Боа и Юстиниан: Христианизация за кулисами дипломатического протокола



УДК 94(495)\*05"

DOI 10.47132/1814-5574\_2022\_3\_249

EDN TRYNQH

*Аннотация:* В статье исследуется сообщение византийского хрониста Иоанна Малалы (ок. 491–578) о союзном договоре, заключенном в 527/528 г. между императором Юстинианом I (527–565) и царицей гуннов-сабиров Боа и направленном против гуннов, которые были союзниками персов. Автор рассматривает этот договор в контексте истории христианизации приазовских гуннов, которую сообщает Иоанн Малала. Автор ставит вопрос о возможном участии императрицы Феодоры, жены Юстиниана, в этой христианизации. Опираясь на исследования современных синологов и на собственные аргументы, автор доказывает сяньбийское происхождение царицы Боа и высказывает предположение о буддизме сабиров и приазовских гуннов, подвергшихся безуспешной попытке христианизации. Автор полагает, что договор Юстиниана и Боа стал важным дипломатическим прецедентом, на который спустя век опирался император Ираклий (610–641), который заключил союз с западно-тюркским каганом Тун-Джабгу (618–630) против персов и организовал брак кагана со своей дочерью от первого брака августой Епифанией.

*Ключевые слова:* гунны, сабиры, сяньбийцы, Боа, Юстиниан, Феодора, христианизация, Ираклий, Епифания, Тн-Джабгу, каган.

*Об авторе:* **Андрей Юрьевич Митрофанов**

Доктор исторических наук, научный сотрудник Санкт-Петербургской Духовной Академии Русской Православной Церкви.

E-mail: non-recuso-laborem@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5365-1577>

*Для цитирования:* Митрофанов А. Ю. Гуннская царица Боа и Юстиниан: Христианизация за кулисами дипломатического протокола // Христианское чтение. 2022. № 3. С. 249–260.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE  
[Christian Reading]

Scientific Journal  
Saint Petersburg Theological Academy  
Russian Orthodox Church

No. 3

2022

---

*Andrey Y. Mitrofanov*

**The Hunnic Queen Boa and Justinian:  
Christianization behind the Scenes  
of Diplomatic Protocol**



UDK 94(495)"05"

DOI 10.47132/1814-5574\_2022\_3\_249

EDN TRYNQH

*Abstract:* The article examines the message of the Byzantine chronicler John Malalas (ca. 491–578) about the treaty of alliance concluded in 527/528 between Emperor Justinian I (527–565) and the Queen of the Huns-Sabirs Boa, which had been directed against the Huns, who were the allies of the Persians. The author considers this agreement in the context of the history of the Christianization of the Azov Huns, which is reported by John Malalas. The author raises the question of the possible participation of Empress Theodora, the wife of Justinian, in this Christianization. The author, relying on the research of modern sinologists and his own arguments, proves the Xianbei origin of Queen Boa and suggests that the Sabirs and the Azov Huns were Buddhists who underwent an unsuccessful attempt to convert to Christianity. The author believes that the treaty of Justinian and Boa became an important diplomatic precedent, on which a century later Emperor Heraclius (610–641) relied when he concluded an alliance with the Western Turkic Khagan Tun-Jabgu (618–630) against the Persians and arranged the marriage of the Khagan with his daughter from his first marriage, Augusta Epiphania.

*Keywords:* Huns, Sabirs, Xianbians, Boa, Justinian, Theodora, Christianization, Heraclius, Epiphania, Tun-Jabgu, Khagan.

*About the author:* **Andrey Yurievich Mitrofanov**

Dr. Habil. of History, Researcher at St. Petersburg Theological Academy of the Russian Orthodox Church.

E-mail: non-recuso-laborem@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5365-1577>

*Article link:* Mitrofanov A. Yu. The Hunnic Queen Boa and Justinian: Christianization behind the Scenes of Diplomatic Protocol. *Khristsianskoye Chteniye*, 2022, no. 3, pp. 249–260.

Византийский хронист Иоанн Малала в своей «Хронографии» отметил одно весьма интересное событие, датированное годом воцарения императора Юстиниана I (527–565). Малала был сирийцем, писал по-гречески и стремился вслед за Евсевием дать читателю целостное христианское представление о всемирной истории и географии. С этой точки зрения не удивительно, что внимание Малалы привлек эпизод, вероятно, заимствованный им из официальных источников константинопольского происхождения, представлявших собой выдержки из дипломатических документов. Малала сообщает [Ioan. Mal. XVIII. 13], что в 527/528 г., т.е. в год восшествия Юстиниана на римский престол, царица гуннов Боа (Βόα ῥήγισσα), вдова гуннского царя Блахы (Βλάχ) [PLRE III A, 234], имевшая от него двух сыновей, после смерти мужа управляла стотысячной ордой гуннов-сабиров. Юстиниан подарил гуннской царице много одежды из императорского гардероба, серебряной посуды, вероятно, известных миссориев, и немало денег и натравил ее на двух гуннских предводителей — Тюрангса (Τύρανξ) и Глома (Γλῶμ), которые заключили союз с персидским шахом Кавадом (488–496, 499–531). Царица во главе дружины настигла двадцатитысячное войско Тюрангса и Глома, направившееся к Каваду в Персию, и наголову его разгромила. Тюрангс был взят в плен и отправлен Боа в подарок Юстиниану, который приказал повесить пленника на левом берегу Золотого Рога возле церкви св. Конона, а Глом пал в бою.

Возможно, результатом этой операции стали следующие события, описанные Малалой ниже [Ioan. Mal. XVIII. 14]. В том же году Грод (Γρόδ), вождь гуннов, обитавших в районе Боспора, прибыл в Константинополь и принял там крещение. Причем восприемником новокрещаемого был сам император, который щедро одарил гуннского вождя и повелел ему охранять Боспор и римскую границу в степном Крыму. Грод вернулся в приазовские степи и убедил своего брата Мугела (Μούγελ) также перейти в христианство. Малала бесхитроно раскрывает мотивы подобного обращения гуннских вождей: братья приказали переплавить гуннских идолов из серебра и электра для последующего обмена этих драгоценных металлов на Боспорском рынке на миллиарисии. Гуннские языческие «иереи» пришли в ярость и убили Грода, сделав брата его преемником. Затем они захватили Боспор и перебили местный гарнизон. Узнав об этом, Юстиниан сконцентрировал в Иероне на берегу Босфорского пролива эскадру, которая состояла из кораблей, перевозивших готских солдат во главе с почетным консулом Иоанном [PLRE III A, 625–626], получившим должность комита проливов. Затем он, вероятно, усилил эту эскадру и отправил всю экспедицию в Крым, во главе с экзархом, по морю, в то время как по суше на Боспор начала наступление армия под командованием Бадуария. В итоге гунны оставили Боспор и бежали в степи. Рассказывая об этом эпизоде, Малала включает в повествование историю основания Боспора, возможно, заимствованную из местных Боспорских хроник, согласно которой основателем города был Геракл, прибывший из Испании вместе с отрядом испанских воинов и обязавший жителей-римлян платить дань быками. Как тут не вспомнить о традиции корриды, которая, вероятно, существовала в Испании еще во времена кельтиберов? Рассказ Малалы повторяется в последующей традиции: в сохранившейся благодаря древнеэфиопскому переводу хронике коптского епископа Иоанна Никиусского [Ioan. Nic. 90. 61–5], у Феофана [Theoph. AM 6020] и у позднего хрониста Георгия Кедрина [Cedr. I. 644].

Чем же была примечательна гуннская царица Боа? Иоанн Никиусский добавляет к рассказу Малалы некоторые романтические подробности. В частности, коптский епископ пишет, что не Юстиниан подкупил гуннскую царицу, а сама Боа (Wārāks) отправилась в Константинополь и привезла императору богатые подарки: золото, серебро и драгоценные камни, после чего получила приказ атаковать своих соседей, ставших персидскими союзниками. Боа, таким образом, изображается данником и федератом Империи, что, конечно же, не соответствовало действительности. Затем Иоанн Никиусский со свойственной ему кровожадностью описывает казнь пленного гуннского вождя Тирангса, утверждая, что он был не просто повешен, а привязан к виселице и распят по приказу Юстиниана. Феофан уточняет рассказ Малалы, указывая

на то, что Боа уничтожила отряд Тюрангса и Глома, когда они направлялись к Каваду «через ее владения». В связи с этим логично предположить, что Боа контролировала степи в предгорьях Северного Кавказа, точнее – долину Терека и Ногайскую степь, ибо именно через эти территории пролегал путь к Дербентскому проходу – наиболее удобному способу оказаться в Персии, минуя Кавказские горы. Дарьяльское ущелье, вероятно, было для Тюрангса и Глома недоступно, ибо охранялось аланами – союзниками Восточной Римской империи. Подобная локализация «владений», а лучше сказать, кочевий Боа совпадает с тем, что нам известно о расселении гуннов-сабиров из других источников.

Малала в сообщении за 515 г. поместил известие о том, что сабиры прошли через Каспийские врата, т.е. Дербентский проход, и продвинулись вплоть до Каппадокии, разоряя все на своем пути [Ioan. Mal. XVI. 17]. Сведения об этом походе сабиров содержатся также у Феофана в сообщении за 516/517 г., который уточняет сообщение Малалы и пишет, что сабиры прошли через Каспийские врата, т.е. Дербентский проход, вторглись в Армению, опустошили Каппадокию, Галатию и Понт и дошли до Евхатмы [Theoph. AM 6008]. Правительство одряхлевшего императора Анастасия (491–518) не могло им никоим образом воспрепятствовать. Следовательно, степи Западного Прикаспия и Дербентский проход были хорошо известны сабирам уже за десять лет до воцарения Юстиниана и описываемых событий. Римский историк V в. и известный дипломат Приск Панийский отмечал, что в 463 г. сабиры, изгнанные аварами, захватили степные территории племен сарагуров, урогов и оногуров – кочевых племен, возможно, входивших в сферу влияния державы Атиллы [Prisc. Pan. HG, 30]. Замечание Приска имеет важное значение для определения этнического происхождения гуннов-сабиров, так как конфликт сабиров с аварами заставляет нас перенестись из Предкавказья в степи Монголии, о чем еще будет сказано. Бегство сабиров от аваров, захват сабирами владений сарагуров, урогов и оногуров с большой вероятностью указывает на маршрут сабирской миграции – из Монголии через Южную Сибирь на Нижнюю Волгу, откуда они могли легко добраться до степей Предкавказья. Современник Малалы и описанных им событий Прокопий Кесарийский определенно указывает на район Терека, Ногайской степи и Западного Прикаспия как на территорию расселения сабиров в эпоху Юстиниана I [Procop. BP II. 29, 15; BG IV. 3]. Из сообщения Прокопия нам известно также, что некоторые соплеменники царицы Боа не подчинились ей и все-таки смогли добраться до Персии. В 530 г. армия персидского военачальника Мер-Мерое [PLRE III B, 884–885], разгромленная римлянами в конном сражении под Саталой, насчитывала в своем составе не только персов и армян, но также три тысячи сабиров, которые, по словам Прокопия, принадлежали к «воинственнейшему племени» [Procop. BP I. 15].

Исследование этимологии имени царицы Боа и других известных из византийских источников сабирских имен не приносит значительных результатов. Научная полемика, связанная с поиском подобных этимологий, подробно рассматривалась И. С. Чичуровым в комментариях к «Хронографии» Феофана [Чичуров, 1980, 77–79]. Отметим важнейшие этапы этой полемики. Отто Менхен-Хельфен полагал, что имя Боа представляет собой сокращение имени Боарекс (Βωαρήξ), которое приводится Феофаном [Maenchen-Helfen, 1973, 414]. Ученый подвергал критике гипотезу Дениса Синора, который предлагал искать германское, точнее готское, происхождение имени гуннской царицы на основании соотнесения ρήξ = reiks, войсковой король у готов [Sinor, 1948, 25–29]. С точки зрения исследователя, этимология имени Боарекс не выявлена [Menchen-Helfen, 1973, 442]. Франц Альтхейм утверждал, что этимология имени царицы восстанавливается на основании древнеэфиопской (геэз) формы Wārāks из «Хроники» Иоанна Никиусского, происходит из среднеперсидского языка и представляет собой форму Varahrān, Bahrām с суффиксом k [Altheim 1969, II 38] (= др.-перс. Vřθragna, авест. Vəgəθragna – «разбивающий препятствие»). Однако Отто Менхен-Хельфен считал искажением именно древнеэфиопскую форму Wārāks. Дьюла Моравчик высказал мнение о тюркском происхождении имени Боарекс от др.-тюрк. Bo-ariq

точно так же, как и о происхождении имени ее мужа Блаха от др.-тюрк. Balaq/Malaq [Morawcsik, 1958, II, 108; II, 85–86]. И. С. Чичуров склонялся к гипотезе Дьюлы Моравчика о тюркском происхождении имени Боарекс, ссылаясь на замечание Иоанна Никиусского о том, что имя гуннской царицы признается «варварским», а персы в VI–VII вв. варварами уже не считались [Чичуров, 1980, 77–78]. И. С. Чичуров высказывает мнение о возможной связи имени царицы Боарекс с названием реки Боас, которая протекала, согласно Прокопию Кесарийскому, возле Цанских гор и в долине которой кочевали сабиры [Procop. ВР II. 29. 14–15; Чичуров, 1980, 77–78]. Тюркское происхождение некоторых других сабирских имен засвидетельствовано Отто Менхен-Хельфеном, например тюркское происхождение имени Ἰλιγερ, приведенного Агафием Миринейским в рассказе о боях за Археополь [Agath. III, 17]; [Menchen-Helfen, 1973, 409]. Имя вождя приазовских гуннов Μοῦγελ (= Μουάγερις) провоцировало дискуссии между сторонниками древнемадьярского происхождения этого имени и его алтайского происхождения [Menchen-Helfen, 1973, 418].

Нам представляется очевидным, что форма Βωαρήξ является неудачной «контракцией», т.е. в данном случае сокращением словосочетания Малалы «Βῶα ῥήγισσα» в неизвестных источниках Феофана, о существовании которых высказывал предположение И. С. Чичуров [Чичуров, 1980, 79]. Исходя из гипотезы Пауля Шпека, таким источником мог быть Георгий Синкелл [Speck, 2003, 513–514]. Необходимо учитывать, что возможное тюркское, согдийское, среднеперсидское, угорское или алтайское происхождение тех или иных сабирских имен никоим образом не является доказательством этнического происхождения самих сабиров. Ибо недошедший до нас источник Малалы приводил как сабирские имена, так и имена прочих варваров, опираясь на то, как звучали эти имена на lingua franca кочевников степей Северного Причерноморья. Подобными lingua franca в первой половине VI в. могли быть как тюркские (огурские), так и восточноиранские (аланский, согдийский) языки. Их употребление кочевниками в межэтническом общении никоим образом не мешало сабирской аристократии сохранять свой племенной язык, который, вероятнее всего, не был известен источнику Малалы. Например, Е. А. Хелимский доказал, что несколько позднее авары, захватившие паннонскую равнину во второй половине VI в., принесли с собой тунгусо-маньчжурский язык, несмотря на то, что основная масса их подданных разговаривала на тюркских (огурских) и славянских языках [Хелимский 2003, 3–12].

В настоящее время предположения о тюркском или согдийском происхождении этнонима сабиров (Σάβιροι), рассмотренные в цитированной выше работе Отто Менхен-Хельфена [Menchen-Helfen, 1973, 440], решительно отвергнуты. Проблема этнического происхождения сабиров после длительной полемики была успешно разрешена благодаря исследованиям синологов и тюркологов Поля Пеллио, Омельяна Прицака, Эдвина Джорджа Паллейблэнка и Питера Голдена [Pellio, 1934, 23–106; Pritsak, 1976, 17–30; Pulleyblank, 2000, 71; Golden, 2015, 333–368 (346–349)]. Эти востоковеды доказали, что сабиры представляли собой ветвь сяньбийцев, могущественного прото-монгольского племени. В древности сяньбийцы одержали победу над хунну, а затем стали основателями империи Северная Вэй в Китае (386–535) и Рураньского каганата в Монголии (330–555). С этой точки зрения сообщение Приска Панийского о том, что сабиры воевали с аварами, находит подтверждение. Сяньбийцы и рурань действительно боролись за власть в каганате. Сообщение Приска отражает реалии межплеменной борьбы в Рураньском каганате, выходцами из которого были не только сабиры, но и их враги авары, вторгшиеся в Восточную Европу позднее, в последние годы царствования Юстиниана I. Если Л. Н. Гумилев на основании сообщений секретаря императора Ираклия (610–641), Феофилакта Симокатты, вслед за М. И. Артамоновым утверждал, что авары, создавшие каганат в Европе, были «псевдо-аварами» вархонитами [Гумилев 1965, 67–76] и к монголам отношения не имели, то современные специалисты по истории кочевников евразийских степей, в частности С. Г. Кляшторный, Д. Г. Савинов и Питер Голден [Кляшторный, Савинов, 2005, 44–48; Golden, 2013, 43–36], полагают, что авары — создатели Аварского каганата были выходцами из Рураньского

каганата и отступали на Запад после падения каганата под ударами тюрков Ашина. Сообщение Феофилакты Симокатты о «псевдо-аварах» вархонитах следует интерпретировать как результат влияния на византийского историка VII в. придворной пропаганды периода первого Тюркского каганата, почерпнутой им из дипломатической переписки тюркского кагана с императором Маврикием (582–602). Если авары, изгнавшие сабиров, были монгольским или даже тунгусо-маньчжурским племенем, в таком случае происхождение сабиров следует также искать не среди угорских племен Урала, как полагал Л. Н. Гумилев, а именно в Монголии. Исследования лингвистов подтверждают правильность этой гипотезы и свидетельствуют о происхождении византийского этнонима Σάβιροι = \* Sabir от китайского Xiānbēi 鮮卑.

Сяньбийская археология хорошо изучена, в частности известно, что сяньбийские кавалеристы, обладавшие в IV–V вв. сложным комплексом оборонительного и наступательного вооружения [Худяков, Скобелева, 2005, 7–224], стали массово применять металлическое стремя, что позволяло сяньбийской коннице на протяжении нескольких веков одерживать победы над кочевыми племенами Южной Сибири и успешно прогнать римской армии в начале VI в. Вероятно, металлическое стремя было заимствовано армией Восточной Римской империи не у аваров, а именно у сяньбийцев/сабиров еще до аварского вторжения. Ибо самые ранние находки металлических стремян на Балканском полуострове датируются второй четвертью VI в., т. е. эпохой Юстиниана I, но при этом они датируются периодом, предшествующим появлению в регионе аваров [Шувалов, 2014, 568–576]. Сяньбийская конница кроме металлических стремян отличалась превосходными конями, которые выращивались в табунах сяньбийских императоров государства Северная Вэй. Некоторые породы коней и элементы конского снаряжения ввозились сяньбийцами в Монголию из Сасанидского Ирана. Это способствовало укреплению культурных связей между императорами государства Северная Вэй и сасанидской династией [Müller, 2009, 181–193, 284–288; Hayashi, 2012, 158–167].

Прокопий Кесарийский сообщает, что во время войны между Юстинианом I и Хорривом I Ануширваном (531–579) за Лазику, в 550 г., сабиры воевали как на стороне римлян, так и на стороне персов. Царь Лазики Губаз [PLRE III A, 559–560], союзник Юстиниана, заключил договор с аланами и сабирами и просил Юстиниана прислать сумму в размере трех кентинариев для уплаты новым союзникам, которые обязались не только оборонять Лазику, но также опустошить Иверию, дабы лишить снабжения персидскую армию [Проскор. ВР II. 29. 29]. Когда римляне осаждали персидскую крепость Петру, сабиры строили для римлян осадные машины, например переносные тараны. Позднее, весной 551 г., персидский военачальник Мер-Мерое приказал сабирам, которые оказались на персидской стороне, построить аналогичные переносные тараны для штурма римской крепости Археополь [Проскор. В. G. IV. 14. 4–5]. Рассказ Прокопия является еще одним свидетельством в пользу сяньбийского происхождения сабиров. Довольно трудно представить, чтобы римские солдаты (!) учились искусству полиоркеттики у угорских или огурских племен, пришедших с Урала и никогда не осаждавших никаких серьезных форпостов. В то же время сяньбийцы, управлявшие северным Китаем уже на протяжении почти двух веков, в совершенстве владели инженерными принципами китайской полиоркеттики. Поэтому римское командование, а затем и персы могли прибегать к их помощи для сооружения легких осадных машин китайского образца. То обстоятельство, что приазовские гунны-язычники, по словам Малалы, так легко захватили хорошо укрепленный Боспор и перебили там римский гарнизон, также свидетельствует в пользу высокой боеспособности кочевников северного Причерноморья во второй четверти VI в., что можно объяснить сяньбийским влиянием.

В связи с этим первые внешнеполитические шаги Юстиниана I находят элементарное объяснение. В 527/528 г. Юстиниан подкупил сяньбийскую царицу Боа и использовал ее дружину в борьбе против тех гуннов северного Причерноморья, которые встали на сторону персов в только что начавшемся военном конфликте.

Христианизация приазовских гуннов, а не сяньбийцев царицы Боа, могла рассматриваться Юстинианом как инструмент военно-политической интеграции кочевников в Империю. При проведении этой христианизации Юстиниан мог опираться на военный потенциал сяньбийской царицы, заключившей союз с Империей. Союз римлян с сяньбийской царицей, а вовсе не алчность гуннских вождей Приазовья, мог стать решающим аргументом в пользу начавшейся христианизации гуннов в этом регионе в первые годы правления Юстиниана, которая столь ярко описана Малалой. Примечательно, что Малала упоминает неких идолов из серебра и электра, которые были переплавлены гуннскими вождями-христианами для проведения финансовых операций на Боспорском рынке. Переплавка этих идолов спровоцировала гнев языческих «иереев», переворот в кочевьях приазовских гуннов и последующее нападение гуннов на Боспор. Хорошо известно, что как хунну времен шаньюев, так и гунны в эпоху Атиллы исповедовали тенгрианство, культ Неба, который позднее существовал в Тюркском каганате и дожил у монголов до эпохи Чингисхана. Культ Тенгри не требовал почитания идолов из серебра и электра. Упоминание в источниках Малалы идолов из серебра и электра, которые были объектом поклонения у приазовских гуннов, свидетельствует о том, что эти гунны, также как и подданные царицы Боа, были сяньбийцами, а идолы из серебра и электра были статуями Будды. Ибо сяньбийцы, основавшие династию Северная Вэй в Китае, восприняли буддизм у покоренного населения. Всемирно известные статуи Будды и фрески в пещерных гротах Юньгана (雲崗石窟), возведенные начиная с эпохи правления сяньбийского императора Тоба Цзюнь (拓拔濬, 440–465), стали символом буддистского искусства этого воинственного народа [Watt, 2004]. Гуннские «иереи», поднявшие мятеж против своего обратившегося в христианство вождя, в действительности являлись буддистскими монахами, обитавшими в ставке сяньбийского хана. Имперская традиция сяньбийской культуры способствовала проникновению буддизма в те регионы, куда приходили сяньбийцы со своими кочевьями.

Малала характеризует сяньбийскую царицу Боа как «мощью и разумом подобную мужу» (ἀνδρεία καὶ πλῆθει καὶ φρονήσει). Эта характеристика повторяется Иоанном Никиусским, который называет царицу преисполненной «великой премудрости». Можно допустить, что подобное описание Боа было связано с тем, что сяньбийская царица, подобно многим правительницам кочевников евразийских степей, прекрасно владела боевым конем и руководила своей дружиной на поле боя [Худяков, 2017, 80–88]. Китайские источники сохранили свидетельства о том, что сяньбийские императрицы государства Северная Вэй ездили верхом на конях, подобно мужчинам, в сопровождении конвой из всадниц, закованных в доспехи. Сяньбийский женский костюм на китайских изображениях также свидетельствует о том, что верховая езда была для сяньбийских всадниц привычным делом [Müller, 2009, 181–193, 284–288; Müller, 2007, 84–107]. Феофан в своем рассказе о Боа идет еще дальше и пишет, что царица не только разгромила персидских союзников, но и убила одного из их вождей Глома, то есть дает возможность читателю допустить, что между Боа и Гломом имел место поединок (ἐν τῷ πολέμῳ ἔσφαξεν). Не исключено, что Феофан оказался в плену мифологических представлений об амазонках, которые повлияли на историю Томирис Геродота. Рассказ Малалы представляет собой несравненно более беспристрастное историческое повествование, которое оставляет вопрос о степени и формах личного участия Боа в боевых действиях на усмотрение читателя. Очевидно, если Боа сама командовала дружиной и руководила нападением на персидских союзников, как утверждает Малала, то ее личное участие в боевых действиях было необходимым условием успеха всего предприятия. Вместе с тем характеристика царицы Боа заставляет предположить, что непосредственным источником Малалы были не дипломатические протоколы, к которым хронист вряд ли имел доступ, даже проживая в Константинополе, а созданное на основе этих протоколов литературное произведение, посвященное началу царствования Юстиниана. Автором этого произведения мог быть выходец из Боспора, знакомый с местной литературной традицией, из которой

в свое время черпали сведения и анекдоты о кочевниках Лукиан и Полиен. Описание сянбийской царицы Боа в изложении источника Малалы сильно напоминает описание сарматской царицы Амаги и меотской царицы Тиргатао, зафиксированные в Боспорских хрониках на исходе эпохи эллинизма и пересказанные в эпоху императора Марка Аврелия (161–180) писателем Полиеном. Особенно очевидны параллели между образом Боа и образом Амаги.

Полиен Македонянин, автор, писавший на греческом языке, не оставил подробных сведений о своей биографии. Мы знаем о Полиене лишь то, что он жил в Риме в середине II в. по Р. Х. Примерно в 163 г. Полиен посвятил императорам Марку Аврелию и Луцию Веру специальное сочинение по военной истории накануне похода против парфян, которое он назвал *Στρατηγήματα* — «Военные хитрости». Восьмая книга работы Полиена была посвящена выдающимся женщинам и мужам древней истории, как эллинской, так и варварской. Среди различных деятелей славного прошлого Полиен посвятил отдельную главу Амаге — царице сарматов.

Увлеченный своим повествованием историк писал, что Амага, «жена Медосакка, царя сарматов, простирающихся до Понтийского побережья, видя, что муж погряз в роскоши и пьянстве, сама часто вершила суд, сама же поставила и стражей страны, отражала набеги врагов и сражалась вместе с местными жителями, которым наносили обиду. И слава ее была блистательной среди всех скифов, так что и херсонеситы, живущие на Таврике, терпя бедствия от царя находившихся поблизости скифов, попросили у нее права стать союзниками. Она же вначале написала скифам, приказав удерживаться от нападений на Херсонес, когда Скиф это презрел, то, взяв сто двадцать человек наиболее сильных душой и телом, дав каждому по три коня, за одну ночь и один день проскакала тысячу двести стадий и, внезапно появившись перед царским дворцом, перебила всех, бывших перед воротами, а когда скифы были приведены в замешательство как бы неожиданным ужасом и считали, что пришли не столько, сколько они видели, но что их было гораздо больше, чем пришедших, Амага с теми, которых она имела, устремившись на дворец, и напав на Скифа, и убив бывших вместе с ним родственников и друзей, вернула землю херсонеситам, сыну же убитого вручила царство, повелев править справедливо и удерживаться от нападений на живущих по соседству эллинов и варваров, видя кончину своего отца» [Pol. Strat. VIII, 56, пер. А. К. Нефедкина]. По мнению А. Б. Егорова, М. М. Холода, А. К. Нефедкина и других авторов комментария к Полиену, «События, излагаемые Полиеном в связи с преданием об Амаге (*Ἀμάγη* от древнеперсидского *amāka* (ж.р.) — „сильная“, „могущая“), вероятно, датируются временем около 179 г. до Р. Х.». Место первоначального действия — территорию царства Медосакка — М. И. Ростовцев определял, как область между Днепром и рекой Молочной [Ростовцев, 1915, 58]. Исследователи связывают описанные Полиеном события с общим мирным соглашением 179 г. до Р. Х., завершившим войну понтийского царя Фарнака I с его малоазийскими соседями, Эвменом II Пергамским, Прусием II Вифинским и Ариаратом IV Каппадокийским [Polyb., XXV, 2]. В соглашение были также включены припонтийские полисы Гераклея Понтийская, Месембрия и Херсонес Таврический. В это же время были заключены договоры Фарнака I с Херсонесом Таврическим и Одессом (IOSPE. I, 402; IGBR. I, 40), показывающие также и опасения херсонеситов перед наступлением скифов. В договоре также упоминается вождь сарматов Гатал, что демонстрировало попытку использовать сарматов против наступающих скифов [Полиен, 2010, 560; Brodersen, 2010, 2–42; Доманский, Фролов, 1997, 184–186; Пальцева, 1988, 29].

Итак, сарматская царица Амага в 184–186 г. пришла на помощь, адресованную ей греками Херсонеса, атаквала и разгромила скифов с небольшим отрядом из 120 конных воинов, прошедших с ней за сутки 1200 стадий по степям с тремя заводными конями. Если опираться на стадий, принятый в Птолемеевском Египте и в Риме (1 стадий = 185 м), получается, что Амага и ее отряд проделали за сутки 222 км (185 x 1200 = 222000 м). Если взять древнегреческий стадий (1 стадий = 178 м), пройденная дистанция составляет 213,6 км (178 x 1200 = 213600 м). Рейд завершился полной



победой Амаги и гибелью скифского царя. Фрагмент Полиена очевидным образом свидетельствует в пользу существования у сарматов Амаги боеспособной маневренной конницы. О царице Амаге не известно более ничего. Источники не сохранили ни дату ее рождения, ни дату ее смерти или гибели в бою. В дискуссиях высказывались предположения о связи между Амагой и женским царским погребением сарматского времени, найденным в Ногайчинском кургане (Крым) А. А. Щепинским в 1974 г. Однако погребение было датировано I в. до Р. Х., тогда как Амага, скорее всего, жила во II в. до Р. Х., на столетие раньше [Симоненко, 2007, 57–66; Симоненко 1993, 71; Зайцев, Мордвинцева, 2004, 19–23; Щепинский, 1977, 75–76]. А. В. Симоненко полагает, что в действительности курган следует датировать более поздним периодом, а именно рубежом I–II вв. по Р. Х. [Симоненко, 2007, 57–66]. Вероятно, погребение было связано с семьей Митридата VI Эвпатора и не имело к сарматской царице Амаге никакого отношения. К. Ф. Смирнов выдвинул предположение о том, что Амага была царицей роксоланов, чем и объясняются ее войны со скифами. Время жизни Амаги, с точки зрения Б. Н. Гракова, следует датировать периодом не позднее 150 г. до Р. Х. [Смирнов, 1984, 120; Граков, 1954, 28]. Участие армии в 50 тысяч роксоланов в Диофантовых войнах на стороне скифского царя Палака в 114–111 гг. до Р. Х. было упомянуто Страбоном [Strab. VII. 3.17]. Среди этих роксоланов могли быть сыновья и внуки дружинников Амаги. Как отмечает А. В. Симоненко, потомки раннесарматских племен — племен, которыми управляла Амага, — населяли степи северного Причерноморья вплоть до первой половины II в. по Р. Х. Анализ погребений I в. по Р. Х. свидетельствует о наличии интенсивных контактов сарматов с потомками позднескифского населения Северной Таврии и Крыма. Появление на этих территориях подбойных захоронений в позднесарматский период (II–IV вв.) говорит о наличии нового серьезного передвижения сарматских племен с территорий Поволжья и Подонья на территорию Таврии. В середине III в. фиксируется отток сарматского населения из степей центрального и северного Причерноморья на периферию, что А. В. Симоненко связывает с появлением готского племенного союза [Симоненко, 1993, 7–22]. Исследования надписей греческих городов северного Причерноморья в период I–III вв. по Р. Х., в частности анализ надписей Ольвии, предпринятый С. Р. Тохтасьевым, свидетельствуют о значительном увеличении сарматского населения региона [Тохтасьев, 2013, 565–607]. В эпоху императора Юстиниана I потомки романизированных сарматов, спасавшиеся от гуннского нашествия за крепостными стенами Боспора и других причерноморских крепостей под защитой римских гарнизонов, могли сохранить литературные произведения, которые во II в. служили источниками для Полиена и в VI в. послужили источником для Малалы. Этим обстоятельством и объясняются параллели в рассказе Полиена об Амаге и в рассказе Малалы о Боа.

Историческое значение союза, заключенного Юстинианом и сяньбийской царицей Боа в 527/528 г., заключалось в том, что сяньбийцы, до этого момента враждебные Восточной Римской империи, на протяжении последующих десятилетий оказались активно вовлечены в борьбу между Империей и Сасанидской Персией преимущественно на стороне римлян. Благодаря дипломатическим усилиям Юстиниана произошел раскол между царицей Боа и другими сяньбийскими ханами, которые придерживались проперсидской ориентации. Попытка христианизации сяньбийцев, предпринятая Юстинианом, очевидно, успеха не имела [Болгов, 1996, 103] и натолкнулась на сопротивление языческих «иереев», т.е. буддистских монахов. Сообщение о крещении гуннских вождей: Грода и его брата Мугеля, которое произошло одновременно или вскоре после договора Юстиниана с Боа, вынуждает поставить вопрос о возможном участии в этой миссии жены Юстиниана, императрицы Феодоры (490–548). Сирийский историк Иоанн Эфесский в своей «Церковной истории» сообщает о том, что позднее Феодора была инициатором крещения нубийцев и принимала в организации нубийской миссии самое активное участие [Ioan. Eph. HE IV. 6]. Сведения Иоанна Эфесского как в кривом зеркале отражаются в ряде эпизодов из биографии Феодоры, рассказанных Прокопием, который шаржированно изобразил

императрицу в образе *femme fatale*, распутной красавицы, фактически управлявшей внешней политикой Империи вместо Юстиниана [Гросор. Апас. XVI. 1–5]. Даже если Прокопий был склонен преувеличивать влияние Феодоры в истории устранения готской королевы Амаласунты, тем не менее, активное участие Феодоры во внешне-политических предприятиях Юстиниана является непреложным фактом. Это обстоятельство дает нам основания предполагать, что, во-первых, быстрое крещение гуннских вождей Грода и Мугела было организовано при участии Феодоры, а во-вторых, Феодора могла от имени Юстиниана вести переговоры с царицей Боа. Кто мог острее, чем Феодора, почувствовать женским сердцем, понять, каким образом склонить Боа к союзу с Империей, какие подарки тронут сердце сянбийской царицы и направят ее против своих соплеменников Тюрангса и Глома?

Последствия дипломатических и культурных контактов между Восточной Римской империей и сянбийцами, заложенных при Юстиниане, проявились столетие спустя. Поздний византийский историк VIII в. патриарх Никифор сообщает, что в 629/630 гг. император Ираклий отправил свою дочь от императрицы Фабии, августу Епифанию, в качестве невесты к кагану Западного Тюркского каганата Тун-Джабгу (618–630), который к этому времени давно подчинил себе сабирских (сянбийских) ханов западного Прикаспия. Заключению беспрецедентного брака между римской августой и каганом предшествовала романтическая история, которая разворачивалась на фоне военного союза между Ираклием и каганом, направленного против персидского шаха Хосрова II Парвиза (591–628). Как сообщает Никифор, опирающийся на несохранившийся византийский исторический роман, еще в период боевых действий против персов Ираклий показал кагану портрет своей дочери, который тотчас воспылал к ней любовной страстью [Niceph. 1837, 18–19]. Портрет Епифании мог быть выполнен в фаянсовой технике, чем, вероятно, и объясняется его убедительность. В 630 г. Епифания была отправлена в ставку кагана, но не доехала до места назначения, ибо узнала об убийстве своего жениха и вернулась обратно в Константинополь [Niceph. 1837, 25]. Хотя Пауль Шпек отвергал реальность этой романтической истории и утверждал, что Никифор кратко пересказал некий византийский роман, не имевший ничего общего с действительностью, нам представляется, что более обоснована гипотеза Константина Цукермана, который доказывает подлинность сведений Никифора и видит в проекте тюркского брака Епифании исторический прецедент, опираясь на который, около 700 г. потомок Ираклия император Юстиниан II Ринотмет (685–695; 705–711), скрывавшийся в причерноморских степях, заключил брак с хазарской княжной Феодорой [Speck, 1997, 457–465; Zuckerman, 1995, 113–126; Zuckerman, 1997, 473–478]. Исследование рассказа Малалы о сянбийской царице Боа и о ее союзе с Юстинианом, направленном против персов в 527/528 г., дает нам возможность рассматривать этот союз в качестве важного дипломатического прецедента, имевшего значительные последствия. История дипломатических отношений Боа и Юстиниана позволяет нам определить возможные исторические истоки римско-тюркского договора, который век спустя был заключен Ираклием и привел к организации беспрецедентного брачного союза между римской августой и тюркским каганом.

## Источники и литература

### Источники

1. Agathiae Myrinaei Historiarum Libri Quinque / Hrsg. v. B. G. Niebuhr. Bonn, 1828.
2. Ioannis Malalae Chronographia / Hrsg. v. Iohann Thurn. CFHB XXXV. Berlin, New York: De Gruyter, 2000.
3. Nicephori patriarchae constantinopolitani breviarium historicum / Hrsg. v. Emmanuel Bekker. Bonn, 1837.

4. Polyaei Stratagematon Libri Octo / Hrsg. v. Iohann Melber. Leipzig: Teubner, 1887.
5. Polybii Historiae / Hrsg. v. Theodor Büttner-Wobst. Leipzig: Teubner, 1882–1904. Vol. I.
6. Prisci Panitae Fragmenta // Fragmenta Historicorum Graecorum / Hrsg. v. Karl Müller. Paris, 1851. Vol. IV.
7. Procopii Caesariensis Opera Omnia / Hrsg. v. Jacob Haury. Leipzig: Teubner, 1905–1913. Vol. I–IV.
8. *Schönfelder Joseph M.* Die Kirchengeschichte des Johannes von Ephesus. München, 1862.
9. *Strabon.* Géographie, par Aujac Germaine. Paris: Les Belles Lettres, 1966–2014. Vol. I–XV.
10. Theopanis Chronographia / Hrsg. v. Karl De Boor. Leipzig, 1883. Vol. I.
11. *Zotenberg Hermann Theodor.* Chronique de Jean, Évêque de Nikiou. Texte Éthiopien publié et traduit. Paris, 1883.
12. *Полиен.* Стратегемы / Под общ. ред. А. К. Нефедкина. СПб., 2002.

## Историография

13. Болгов (1996) — *Болгов Н. Н.* Закат античного Боспора. Белгород: Изд-во Белгородского государственного университета, 1996.
14. Граков (1954) — *Граков В. Я.* Каменское городище на Днепре. М., 1954. 238 с. (МИА. № 36).
15. Гумилев (1965) — *Гумилев Л. Н.* Биография тюркского хана в «Истории» Феофилакты Симокатты и в действительности // Византийский временник. М., 1965. Т. XXVI. С. 67–76.
16. Доманский, Фролов (1997) — *Доманский Я. В., Фролов Э. Д.* Основные этапы развития межполюсных отношений в Средиземноморье в дорийскую эпоху (VIII–I вв. до н.э.) // Античное общество. Проблемы политической истории. СПб., 1997. С. 184–186.
17. Зайцев, Мордвинцева (2004) — *Зайцев Ю. П., Мордвинцева В. И.* К исторической интерпретации захоронения в Ногайчинском кургане // Археология. 2004. № 4. С. 19–23.
18. Кляшторный, Савинов (2005) — *Кляшторный С. Г., Савинов Д. Г.* Степные империи древней передней Азии. СПб., 2005. С. 44–48.
19. Пальцева (1988) — *Пальцева Л. А.* Херсонес Таврический в V–I вв. до н.э. Л., 1988.
20. Ростовцев (1915) — *Ростовцев М. И.* Амага и Тиргатао // Bibliotheca Chersonessitana. Одесса, 1915. Т. 32.
21. Симоненко (1993) — *Симоненко А. В.* Сарматы Таврии. Киев, 1993.
22. Симоненко (2007) — *Симоненко А. В.* Стекланные и фаянсовые изделия из Ногайчинского кургана (к дискуссии о дате памятника) // Археология, этнография и антропология Евразии 2007. № 1 (29). С. 57–66.
23. Смирнов (1984) — *Смирнов К. Ф.* Сарматы и утверждение их политического господства в Скифии. М., 1984.
24. Тохтасьев (2013) — *Тохтасьев С. Р.* Иранские имена в надписях Ольвии I–III вв. н.э. / Commentationes Iranicae: Сб. ст. к 90-летию Владимира Ароновича Лившица. СПб., 2013. С. 565–607.
25. Хелимский (2003) — *Хелимский Е. А.* Тунгусо-Маньчжурский языковой компонент в Аварском каганате и славянская этимология. Материалы к докладу на XIII Международном съезде славистов, Люблина, 15–21 августа 2003. Гамбург, 2003. С. 3–12.
26. Худяков, Скобелева (2005) — *Худяков Ю. С. Скобелева С. Г.* (ред.) Военное дело кочевников Центральной Азии в сянбийскую эпоху: сборник научных трудов. Новосибирск, 2005.
27. Худяков (2017) — *Худяков Ю. С.* Женщины-воины у народов Сибири и Центральной Азии в древности и средние века // Вестник Новосибирского государственного университета. Сер.: История, Филология. 2017. С. 80–88.
28. Чичуров (1980) — *Чичуров И. С.* Византийские исторические сочинения: «Хронография» Феофана, «Бревиарий» Никифора. Тексты, перевод, комментарий. М.: Наука, 1980.
29. Шувалов (2014) — *Шувалов П. В.* Два железных стремени // KOINON ΔΡΩΝ: Исследования и эссе в честь 60-летнего юбилея В. П. Никонорова от друзей и коллег. СПб.: Филол. ф-т СПбГУ, 2014. С. 568–576.
30. Щепинский (1977) — *Щепинский А. А.* Сокровища сарматской знати // Вестник АН УССР. 1977. № 10. С. 75–76.

31. Altheim (1969) — *Altheim F.* Geschichte de Hunnen. Band II: Hephthaliten in Iran. Berlin: Walter De Gruyter & Co, 1969.
32. Brodersen (2010) — *Brodersen K.* Polyanos. Neue Studien. Berlin, 2010.
33. Golden (2013) — *Golden P.* Some notes on the Avars and Rouran // *The Steppe Lands and the World beyond them. Studies in honor of Victor Spinei on his 70th birthday.* Iasi, 2013. P. 43–66.
34. Golden (2015) — *Golden P.* The Stateless Nomads of Early Medieval Central Eurasia // *Материалы по археологии, истории и этнографии Таврии.* 2015. Т. XX, 20. P. 333–368.
35. Hayashi (2012) — *Hayashi T.* Agriculture and Fortification of the Xianbei and the Rouran // *Культурно-исторические процессы в Центральной Азии (древность и средневековье).* In memoriam Yuri Zuev. Алма-Ата: ТОО Дайк-Прес, 2012. С. 158–167.
36. Martindale (1992) — *Martindale J. R.* The Prosopography of the Later Roman Empire, Vol. III A, B, A. D. 527–641. Cambridge, 1992.
37. Menchen-Helfen (1973) — *Menchen-Helfen O.* The World of the Huns. Studies in Their History and Culture. Berkeley, Los Angeles, London: California University Press, 1973.
38. Morawcsik (1958) — *Morawcsik G.* Byzantinoturcica. B. I, II. Berlin, 1958.
39. Müller (2007) — *Müller S.* The costumes of the Xianbei. 2007. P. 84–107.
40. Müller (2009) — *Müller S.* Horses of the Xianbei, 300–600 AD: A Brief Survey // *Pferde in Asien: Geschichte, Handel und Kultur / Horses in Asia: History, Trade and Culture / Ed. by Bert G. Fragner, R. Kauz, R. Ptok et A. Schottenhammel.* 2009. P. 181–193, 284–288.
41. Pelliot (1934) — *Pelliot P.* Tokharien et Koutchéen // *Journal Asiatique.* Paris, 1934. Vol. I. P. 23–106.
42. Pritsak (1976) — *Pritsak O.* From the Sábirs to the Hungarians // *Hungaro-Turcica: Studies in honor of Jilian Németh.* Budapest: Loránd Eötvös Univ., 1976. P. 17–30.
43. Pulleyblank (2000) — *Pulleyblank E. G.* Tribal Confederations of Uncertain Identity. The Hsiung-nu // *Philologiae et Historiae Turcicae Fundamenta (= Philologiae Turcicae Fundamenta III) / Ed. by H. R. Roemer.* Berlin: Klaus Schwarz, 2000. P. 52–101.
44. Sinor (1948) — *Sinor D.* Autour d'une migration de peuples au V<sup>e</sup> siècle // *Extrait du Journal asiatique (1946–1947).* Paris, 1948.
45. Speck (1997) — *Speck P.* Épiphanie et Martine sur les monnaies d'Héraclius // *Revue Numismatique.* 1997. P. 457–465.
46. Speck (2003) — *Speck P.* Kaiser Leon III., Die Geschichtswerke des Nikephoros und des Theophanes und der Liber Pontificalis, T. III: Die Αποστασις Ρωμης και Ιταλιας und *Liber Pontificalis.* Πουκίλα Βυζαντινά 20. Bonn, 2003.
47. Watt (2004) — *Watt J. C. Y.* China: Dawn of a Golden Age, 200–750 AD. Comp. An Jiayao, Angela F. Howard, Boris I. Marshak, Su Bai, and Zhao Feng. New York: Metropolitan Museum of Art, 2004.
48. Zuckerman (1995) — *Zuckerman C.* La petite Augusta et le Turc. Epiphania-Eudocie sur les monnaies d'Héraclius // *Revue Numismatique.* 1995. P. 113–126.
49. Zuckerman (1997) — *Zuckerman C.* Au sujet de la petite *Augusta* sur les monnaies d'Héraclius // *Revue Numismatique.* 1997. P. 473–478.

*С. А. Орешин*

## История христианства в Чечне и Ингушетии в Средние века и Новое время

УДК 94(470.66):27-9

DOI 10.47132/1814-5574\_2022\_3\_261

EDN UKQSQX



*Аннотация:* В статье рассматриваются вопросы появления и развития христианской религии на территории Чечни и Ингушетии в период Средневековья и Нового времени. Цель исследования — проследить формирование вайнахского христианства, проанализировать факторы, которые содействовали его развитию и привели к угасанию, выявить его влияние на культуру и быт вайнахов. Автор использовал описательно-повествовательный, историко-генетический, сравнительный, типологический и системный методы, опирался на данные этнографических и археологических источников XIX–XX вв., анализ исторической литературы и собственные полевые исследования, предпринятые в Чеченской Республике в 2017 г. Актуальность работы состоит в анализе истории становления и бытования одной из мировых религий на Северо-Восточном Кавказе в условиях межэтнического и межконфессионального взаимодействия. Новизна заключается в том, что автор прослеживает непрерывность и длительность процесса христианизации нахских обществ, а также сохранявшегося сильного воздействия христианской религии на язык, верования и быт чеченцев и ингушей.

Христианизация Чечни и Ингушетии проходила в XI–XIII вв. и была связана с активной миссионерской деятельностью Грузинской Православной Церкви. Упадок христианства начался после нашествия Тимура в конце XIV в. В XVI–XVII вв. православие в регионе пережило кратковременное возрождение. В XVIII – первой половине XIX вв. власти Российской империи пытались рехристианизировать Ингушетию, однако в силу ряда внутренних и внешних причин не смогли добиться успеха.

*Ключевые слова:* история, Кавказ, Средние века, Новое время, христианство, православие, Чечня, Ингушетия, Грузия, Византия, Россия, Тхаба-Ерды, Алби-Ерды, Таргимский храм, миссионерство.

*Об авторе:* **Сергей Александрович Орешин**

Кандидат исторических наук, научный сотрудник отдела Кавказа Института этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая Российской академии наук.

E-mail: [Oreshin12345@yandex.ru](mailto:Oreshin12345@yandex.ru)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1654-5617>

*Для цитирования:* Орешин С. А. История христианства в Чечне и Ингушетии в Средние века и Новое время // Христианское чтение. 2022. № 3. С. 261–273.

# KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal  
Saint Petersburg Theological Academy  
Russian Orthodox Church

No. 3

2022

---

*Sergey A. Oreshin*

## History of Christianity in Chechnya and Ingushetia in the Middle Ages and the Modern Period

UDK 94(470.66):27-9  
DOI 10.47132/1814-5574\_2022\_3\_261  
EDN UKQSQX



*Abstract:* The article deals with the emergence and development of the Christian religion in Chechnya and Ingushetia during the Middle Ages and the Modern Period. The purpose of the study is to trace the formation of Vainakh Christianity, analyze the factors that contributed to its development and led to extinction, identify its influence on the culture and life of Vainakh. The author used a descriptive-narrative, historical-genetic, comparative, typological and systemic method, based on data from ethnographic and archaeological sources of the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> centuries, analysis of historical literature and his own field studies undertaken in the Chechen Republic in 2017. The relevance of the work is that an analysis of the history of the formation and existence of one of the world's religion in the North-East Caucasus in conditions of interethnic and interfaith interaction. The novelty lies in the fact that the author traces the continuity and duration of the process of Christianization of Nakh societies, as well as the continued strong influence of the Christian religion on the language, beliefs and life of Chechens and Ingush.

The Christianization of Chechnya and Ingushetia took place in the 11<sup>th</sup> – 13<sup>th</sup> centuries and was associated with the active missionary activities of the Georgian Orthodox Church. The decline of Christianity began after the invasion of Timur at the end of the 14<sup>th</sup> century. In the 16<sup>th</sup> – 17<sup>th</sup> centuries Orthodoxy in the region experienced a short revival. In the 18<sup>th</sup> to first half of the 19<sup>th</sup> century the authorities of the Russian Empire tried to re-Christianize Ingushetia, but for a number of internal and external reasons they could not succeed.

*Keywords:* history, Caucasus, Middle Ages, Modern Period, Christianity, Orthodoxy, Chechnya, Ingushetia, Georgia, Byzantium, Russia, Thaba-Erdy, Albi-Erdy, Targim Church, missionary work.

*About the author:* **Sergey Alexandrovich Oreshin**

Ph. D., Researcher, Caucasus Department, N. N. Miklukho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences.

E-mail: Oreshin12345@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1654-5617>

*Article link:* Oreshin S. A. History of Christianity in Chechnya and Ingushetia in the Middle Ages and the Modern Period. *Khristianskoye Chteniye*, 2022, no. 3, pp. 261–273.

Северный Кавказ — один из наиболее полиэтничных и многоконфессиональных регионов России. Ингушетия и Чечня, расположенные на северо-востоке этого региона, — республики с абсолютным преобладанием мусульманского населения. Однако так было не всегда. В прошлом значительная часть вайнахов исповедовала христианство. В то же время история христианства в Чечне и Ингушетии остается одной из сравнительно малоизученных тем российской историографии.

В связи с этим представляется важным, на мой взгляд, осветить вопросы появления христианской религии на территории Ингушетии и Чечни, проследить основные ареалы его распространения, охарактеризовать христианские памятники того времени, понять, какие исторические факторы способствовали распространению христианской веры в этом регионе, а какие, наоборот, препятствовали и, наконец, попытаться ответить на вопрос, почему же в конце концов христианство в этих регионах было вытеснено исламом.

Географически исследование охватывает всю территорию современной Республики Ингушетия и Чеченской Республики, а хронологически — период Средних веков и Нового времени, от момента появления первых христианских общин на рубеже I и II тысячелетий и до окончательной исламизации ингушей во второй половине XIX в.

Чеченцы и ингуши — одни из автохтонных народов Кавказа — на протяжении длительного времени исповедовали политеистическую религию. Вопрос появления христианства в данном регионе остается дискуссионным. По мнению некоторых чеченских историков, христианство начало проникать к нахским племенам в IV–V вв. из Армении и Грузии [Ахмадов, 2001, 208]. В грузинских преданиях говорится о том, что около 830 г. миссионеры из Грузии начали проповедовать христианство в горах Чечни и Ингушетии. В местности Тхаба-Ерды (на территории современного Джейрахского района Ингушетии) они основали монастырь, где впоследствии располагалась кафедра епископа, подчинявшегося грузинскому католикусу [Джанашвили, 1912, 14]. Историк и археолог Г. Г. Гамбашидзе, исследовавший храм Тхаба-Ерды, также пришел к выводу о том, что он был основан в IX в. и типологически схож с грузинскими церквями той эпохи [Гамбашидзе, 1971, 214].

Однако остальные историки в большинстве своем подвергают эту датировку сомнению. В тот период времени значительная часть Грузии находилась под властью мусульман, единого грузинского государства не существовало. Грузинские князья, занятые бесконечными войнами и междоусобицами, не могли оказывать большую помощь христианским миссионерам. Некоторые ученые предполагают, что храм Тхаба-Ерды был возведен в первой половине XI в., когда Грузия переживала процесс создания и укрепления централизованного государства. Свой вывод они основывают на найденных в этом храме обломках черепицы, на которых грузинским шрифтом асомтаврули содержится надпись «Христе, возвеличь патриарха Востока Мкизека, аминь». Патриарх «Мкизек» соотносится ими со святителем Мелхиседеком I, который возглавлял Грузинскую Православную Церковь в 1010–1033 гг. [Кузнецов, 2002, 114].

Другие исследователи полагают, что христианство стало проникать в Ингушетию из Грузии еще позже, в начале XII в., в годы правления святого царя Давида IV Строителя. Именно временем его царствования они датируют возведение храма Тхаба-Ерды [Крупнов, 1971, 196]. В ингушских преданиях содержится информация о том, что в древние времена 2000 грузин, возглавляемых неким князем, поселились в Ингушетию и на территории Тхаба-Ерды построили православную церковь. Первоначально они поддерживали мирные отношения с коренными жителями, однако затем начались конфликты, и грузины вынуждены были удалиться на родину. Тем не менее ингуши стали ходить молиться в покинутую ими церковь [Далгат, 2004, 128].

Ряд ученых считают, что первоначально Тхаба-Ерды был построен язычниками, однако затем, под влиянием христианских миссионеров, был перестроен и освящен в качестве христианского храма [Албогачиева, 2011, 11]. Само название «Тхаба-Ерды» вызывает до сих пор дискуссии исследователей: некоторые полагают, что храм был

посвящен св. ап. Фоме, другие считают, что название переводится как «две тысячи святых». Длина храма 17 м, ширина 7 м, стены сложены из разнородных камней известняка, мергеля, сланца, на извести. Тремя стрельчатыми арками храм разделен на четыре части. В храм вели три входа: в западной стене, в западной части южной стены и в северной стене. Примечательна резная, в технике барельефа, композиция, выполненная в западной стене над входом в здание. На рельефе изображены три мужские фигуры анфас, над головой средней фигуры — модель грузинской крестово-купольной церкви с граненым барабаном и высоким коническим куполом — видимо, это сцена с изображением ктиторов церкви, подносящих построенный храм Иисусу Христу. Человек справа от Христа в левой руке держит большой крест, правая рука его на рукояти меча. Можно предположить, что это князь или глава рода. Человек слева, по всей видимости, — священник в молитвенной позе, с его плеч свисает омофор с крестами.

Храм, как предполагают ученые, был внутри оштукатурен и расписан фресками, но они не сохранились. При раскопках на территории храма были найдены обломки каменного креста, каменная купель и обломки черепицы, на которых есть примечательные надписи: «Христе, прости Арсени», «помяни душу Георгия епископа», которые позволяют однозначно охарактеризовать его как христианское культовое сооружение [Кузнецов, 2002, 114]. Сложно сказать, о каком именно епископе Георгии идет речь, можно предположить, что в Тхаба-Ерды действительно располагалась епископская кафедра Грузинской Православной Церкви.

В Джейрахском районе Ингушетии находятся и другие христианские храмы. В Ассинской котловине расположен храм Алби-Ерды. Его длина составляет 13,2 м, ширина — 7,72 м. Он был построен, по всей видимости, в XI–XII вв. и имеет черты сходства с храмом Тхаба-Ерды. В апсиде церкви были обнаружены древнегрузинские надписи «Христос» и «святой», что позволяет сделать вывод о том, что она была также возведена грузинскими миссионерами или по меньшей мере под влиянием грузинского культового зодчества. Видимо, церковь была расписана фресками, но они до нас не дошли.

Недалеко от села Таргим в Ассинской котловине в XI–XII вв. был возведен еще один христианский храм длиной 7,32 м, шириной 4,6 м. Церковь была оштукатурена, но следов росписи замечено не было [Кузнецов, 2002, 116]. В храме имелся подземный склеп, где было обнаружено парное христианское погребение и железный нательный крест. Некоторые ученые полагают, что расположенные в Джейрахском районе храмы Гали-Ерды, Маго-Ерды и Тумгой-Ерды первоначально также были христианскими [Крупнов, 1971, 196].

Миссионерская деятельность грузинских проповедников оживилась во второй половине XII — начале XIII вв., в период правления св. блгв. царицы Тамары. Тогда средневековая Грузия достигла наивысшего расцвета и превратилась в сильнейшее государство на Южном Кавказе. Через Ингушетию пролегалла дорога, которая соединяла Северный Кавказ с Южным, поэтому царица Тамара стремилась взять эти земли под свой контроль. Обращение ингушей в христианство виделось важным средством к укреплению в этом регионе грузинского влияния.

Грузинские проповедники проникали и на территорию Горной Чечни. Центром чеченского христианства стал район Аргунского ущелья [Шавхелишвили, 1963, 81]. В чеченских преданиях говорилось о том, что на берегу озера Галанчож некогда находился христианский монастырь, однако ученые пока не смогли обнаружить его следов [Миллер, 1888, 21–22]. В чеченских сказаниях, зафиксированных этнографами в XIX в., отмечалось, что в горах, откуда берут начало Форганга, Асса, Геха, долгое время жили «ламкрсты» (горные христиане), а до XV в. многие чеченские тайпы (крупные родоплеменные объединения) были христианскими [Казбек, 1878, 267].

Стоит задаться вопросом, оказывали ли другие христианские страны, помимо Грузии, влияние на Ингушетию и Чечню. Он до сих пор остается дискуссионным. Возможно, христианство проникало к горцам также через Византию. В X–XII вв. на побережье Черного моря находились опорные византийские пункты, а византийские



императоры поддерживали тесные отношения с христианскими и мусульманскими государствами Северного и Южного Кавказа и даже оказывали помощь христианским миссионерам, действовавшим в Дагестане. Некоторые ученые полагают, что византийские миссионеры могли проповедовать и среди вайнахов [Шамилев, 1963б, 8]. Прямых подтверждений этому нет, однако в ингушских преданиях говорилось о том, что некогда в их горах жили джелты (греки), которые построили множество церквей, замков, башен и затем ушли, оставив большие клады [Ахриев, 1875, 6]. Возможно, эти легенды являются отражением византийского влияния на горцев в период Средневековья.

Наконец, нельзя исключать и влияния со стороны православной Алании — могущественного средневекового государства, располагавшегося на Северном Кавказе. В состав Алании входила часть территории современных Ингушетии и Чечни, и можно предположить, что аланские цари также содействовали распространению в этих регионах христианства [Шамилев, 1963б, 8]. Ряд исследователей выдвигали гипотезу и о возможном католическом влиянии со стороны Венеции и Генуи, колонии которых располагались в Причерноморье. Известно, что католические миссионеры активно действовали в Дагестане, где ими было создано епископство Каспийских гор, центр которого находился в Дербенте [Ханбабаев, 2003, 219]. Оно включало в себя, по всей видимости, территорию Северо-Восточного Кавказа, но каких-либо следов проникновения католицизма в Ингушетию и Чечню не выявлено. Правда, некоторые путешественники XVIII–XIX вв. отмечали, что в горах Западной Чечни располагалась старинная каменная церковь, выстроенная по образцу храма Гроба Господня в Иерусалиме, над входом в которую имелась готическая надпись, а в самом храме хранились богослужебные книги, написанные латинскими буквами [Броневский, 1823, 161–162]. Однако подтвердить этот факт в ходе последующих экспедиций не удалось.

Что же касается материальных памятников православия, то они весьма обширны, особенно на территории Ингушетии. На территории этой республики были найдены христианские погребения, каменные кресты. В частности, большой крест из цельного камня был найден в середине XIX в. в восточной Ингушетии близ аула Цори. Местные жители говорили русским офицерам, что их предки были христианами (Десять лет на Кавказе, 1854, 41). Возле башенного аула Кий было обнаружено несколько крестов-тельников. Примечателен обнаруженный при расчистке поминальной камеры на территории обширного некрополя Мохеде крест-энколпион с рельефным изображением распятого Иисуса Христа. Он датируется первой половиной XIII в. Здесь же был найден большого размера железный крест. При раскопках святилища Мятер-Диела, расположенного на Столовой горе и ориентированного входом на восток, в верхней части культурного слоя были найдены три металлических креста, изготовленных в Средневековье [Мужухоев, 1989, 130–132]. На восточном берегу реки Камбилевки в 40 верстах от устья был найден камень с изображением св. Георгия, поражающего змея. На многих очагах, очажных цепях, домашней утвари также изображались кресты [Крупнов, 1971, 195]. В 1896 г. Г. А. Вертепов обнаружил у местных ингушей пергаментную Псалтирь XII в. на грузинском языке, которая, по их словам, раньше хранилась в храме Тхаба-Ерды и, скорее всего, использовалась при богослужениях [Вертепов, 1903, 118]. В начале XX в. в храме Маго-Ерды также была найдена написанная по-грузински средневековая Псалтирь. Местные жители уже не понимали смысла написанного, но продолжали почитать эту книгу [Мужухоев, 1989, 120].

В Чечне христианских памятников обнаружено меньше, что, по всей видимости, говорит о более слабой укорененности новой религии. В Аргунском ущелье были найдены каменные кресты, особенно много их было обнаружено в Шагойском районе. В окрестностях аула Эрсеной (Веденский район) была найдена могильная плита с изображением креста на Голгофе, а представители этого тайпа утверждали, что их предки были христианами [Попов, 1870, 11]. В 1844 г. на левом берегу Аргуна около Чахкиринского аула на небольшом возвышении был обнаружен огромного размера крест. На стороне, обращенной к востоку, было небольшое углубление, видимо, для помещения иконы. Местные жители, хотя исповедовали ислам, относились к этому кресту

с большим благоговением (Хицунов, 1903, 9). Вблизи Чечен-аула (Грозненский район) был найден большой железный крест (Семенов, 1890, 3). В общине Майсты, расположенной недалеко от границы с Грузией, хранилась привезенная некогда грузинскими миссионерами скульптура св. вмч. Георгия Победоносца, известная как Георгий Майстский и Святой Георгий Майстский Джвари. Сохранилось описание этой скульптуры: святой «деревянный, лицо, обитое серебром, вместо глаз вставлены два красных камня, обернут лоскутами из разных материй белого и красного цвета». Среди находившегося при нем «украшительного достояния» отмечены 9 медных и 3 серебряных колокольчика, медный кружок, медная чашка с обломанными краями, 2 серебряные цепочки (одна из которых была с шестью бубенчиками), проволочное кольцо, 29 монет. В XIX в., когда майстинцы уже приняли ислам, они продолжали почитать Георгия Майстского и молились ему, потому что он, по их словам, «помогал им в их нуждах». Когда тушинский благочинный Иов Цискаров увез скульптуру в Грузию, мотивируя это тем, что местные жители являются мусульманами, чеченцы подали прошение тифлисскому военному губернатору с просьбой вернуть ее в Майсту. Рассмотрев дело, губернатор принял решение удовлетворить просьбу чеченцев [Соловьева, 1992, 123–124].

Сильный удар по позициям православия нанесло монгольское нашествие в XIII в. Алания была уничтожена, а Грузия серьезно ослаблена и больше не могла поддерживать деятельность христианских миссий на Северном Кавказе. Христианство, конечно, не исчезло. В 1310 г. грузинский епископ Евфимий упоминал православные храмы в стране «нохчиев» (чеченцев). В Хунзахе (Дагестан) действовала митрополия Грузинской Православной Церкви, которая охватывала также территорию Чечни и Ингушетии. Однако вайнахское христианство было достаточно неглубоким по своему наполнению. Проповедникам так и не удалось всерьез обратить вайнахов в христианство. Исполняя христианские обряды, они, тем не менее, сохраняли языческие представления о мире и автохтонное мировоззрение [Кусаева, Таказов, 2015, 69]. Фактически можно говорить о христианско-языческом синкретизме в горах Ингушетии и Чечни в период Средних веков.

В XIV в. у горцев наблюдается ренессанс язычества. Церковь Алби-Ерды и Таргимский храм были приспособлены для языческих молений и жертвоприношений. Около каменных крестов также стали совершаться языческие обряды [Мужухоев, 1981, 32, 34]. Страшной катастрофой для северокавказского христианства стало нашествие в конце XIV в. войск среднеазиатского завоевателя Тимура, который целенаправленно уничтожал христианские церкви и христианское духовенство и насаждал ислам: «Тимур-Ленг, покорив кистин, глив, дзурдуков (так в средневековых источниках назывались нахские племена. — С. О.), то лестью, то угрозами, совратил их в магометанство и назначил им мулл из арабов, которых обязал учить детей письму на арабском языке; он издал также строгое повеление, чтобы отнюдь не учились ни чтению, ни письму на грузинском языке» [Джанашвили, 1897, 25]. Оправиться от этого удара вайнахское христианство уже не смогло и медленно угасало. По всей видимости, в XV в. перестала существовать епископская кафедра в Тхаба-Ерды, а сам храм был перестроен местными мастерами и превращен в синкретический культовый центр.

В XVI в. с территории Дагестана в Чечню проник ислам. Поддерживаемый аварскими и кумыкскими правителями, он начинает постепенно вытеснять язычество и христианство. Некоторую попытку переломить ситуацию и оказать поддержку угасающему христианству предприняли цари Кахетии. Они старались поставить под свой контроль дорогу, которая соединяла Южный Кавказ с Северным, что позволило бы им наладить прямой контакт с православным Русским царством. С этой целью кахетинские цари направляли к горцам христианских проповедников и пытались привлечь на свою сторону представителей феодализирующейся верхушки. Им удалось добиться в этом определенного успеха. В 1638 г. кахетинский царь Теймураз I совершил большой поход на Северный Кавказ. Его войска сжигали языческие храмы и прогоняли мусульманских мулл. В результате этого похода многие ингуши и чеченцы приняли христианство, к ним были направлены грузинские священники

[Кусаева, Таказов, 2015, 69]. В верховьях реки Ассы в Делите была возведена христианская церковь, украшенная изображениями крестов на Голгофе.

От этого времени до наших дней дошли примечательные памятники — т. н. кресты-«голгофы» на боевых башнях. Символика этих крестов послужила причиной длительной и оживленной полемики между исследователями. Некоторые видели в них проявления солярного языческого культа, однако, на мой взгляд, вполне убедительно предположение Д. Ю. Чахкиева, который связывает их с влиянием Грузии и трактует как однозначно христианские символы. Эти кресты делались на башнях путем выборки из стены небольших камней и напоминают человеческую фигуру, у которой расставлены ноги и раскинуты руки, т. е. они имеют вид распятой человеческой фигуры. Их аналоги встречаются на грузинских культовых постройках времен Средневековья и позднейших крепостных постройках.

Кресты-«голгофы» обязательно выкладывались на той стене башни, которая была обращена в сторону магистральной дороги, чтобы еще издали путник мог увидеть этот своеобразный символ. Они подчеркивали конфессиональный статус владельца башни. В Чечне, на боевой башне в Цой-Педе (Итум-Калинский район), находится изображение распостертой человеческой фигуры, которая выложена мозаикой из светлых камней по темному фону стены. У фигуры сохранились черты лица. Остальные боевые башни с подобными крестами расположены на территории Горной Ингушетии (села Озми, Морч, Хани, Средний Оздик, Эгикал, Таргим, Евлой, Пялинг, Ний, Меллер) [Чахкиев, 1981, 53]. Эти башни принадлежали представителям знатных родов, которые ориентировались на Грузию и тем самым показывали свою лояльность сюзеру. В многобашенных же поселениях такие кресты фиксируются только на боевых башнях представителей наиболее сильных и знатных тайпов. Например, в ауле Ний расположены четыре замка с боевыми башнями, на стенах которых находятся кресты-«голгофы». Здесь жили представители сильного и знатного тайпа Евлой. Интересно, что, согласно ингушским преданиям, представители этого тайпа были в древности христианскими священнослужителями в храме Тхаба-Ерды [Чахкиев, 1981, 54–55].

Однако за кратковременным подъемом Грузии последовало ее новое ослабление. Распавшаяся на множество княжеств, эта страна была фактически разделена между Османской империей и Персией. Миссионерская деятельность грузинских проповедников замерла. В XVII–XVIII вв. усилились позиции ислама, который получал поддержку со стороны дагестанских мусульманских государств, Крымского ханства и особенно Османской империи. Мусульманские проповедники постепенно исламизировали Чечню. В Ингушетии вновь возросло влияние древней политеистической религии (в частности, в храме в Делите стали совершаться языческие обряды), которая, впрочем, впитала некоторые элементы христианской веры. Некоторые исследователи полагают, что именно благодаря христианству в вайнахском язычестве оформился концепт главного, единого Бога — вседержителя и творца (чеченский «Дала», ингушский «Даъла»). По всей видимости, под влиянием христианства у вайнахов возникло представление об аде и рае. Бог подземного царства Эштр стал творить справедливый суд над умершими, отправляя праведных в рай, а грешников — в ад.

В ходе проведения обрядов жрецы начали использовать средневековые металлические кресты. Например, в ходе гадания об урожае, который проходил ежегодно на Столовой горе, если жрец выносил собравшимся один крест, это свидетельствовало о том, что год будет неурожайным, два креста говорили о посредственном урожае, а три креста — о том, что урожай будет хорошим. Во времена молений в языческих святилищах начали использовать восковые свечи, что также говорит о христианском влиянии на политеистическую религию вайнахов [Мужухоев, 1981, 36].

Вообще, следы христианства были заметны в быту, обычаях и обрядах ингушей и чеченцев. Например, месяц февраль назывался «Мархи-бут», что в переводе означало «месяц поста». Здесь очевидно влияние христианского Великого поста [Крупнов, 1971, 198]. Ингуши держали два поста — один большой в период поздней зимы — ранней весны, и второй малый — летом. В этом также можно заметить

отголоски христианского вероучения. Вайнахи-язычники почитали воскресный день. Многие опустевшие христианские церкви продолжали почитаться в качестве святых мест [Мигаев, 2004, 25].

Многие названия дней недели были заимствованы из грузинского языка. Так, слово «пятница» по-грузински звучит как «параскеви» (явная связь с культом святой Параскевы. — С. О.), а по-чеченски и ингушски — «периска»; суббота — «шабаты» и «шот»; понедельник — «оршобати» и «оршот»; воскресенье — «квира» и «кѳира» [Алироев, 1994, 140]. Вайнахские языки заимствовали из грузинского слой христианской религиозной терминологии: крест — «джавар», ад — «джожахати», рай — «ялсамани». У грузин были заимствованы семантика имен: Адам, Харон, Хава (Ева), Нохъа (Ной), а также история о Всемирном потопе [Шамилев, 1963а, 92, 96]. Отголоском христианской проповеди можно считать некоторые названия в горной Чечне: юрдахо — место крещения; Керистие — село Христиановское; Гьорчачга ара — поляна святого Георгия; Гьорга цона — покос святого Георгия; моцкъара босса — склон священника [Барабанов, Волхонский, Мирзоева, Муханов, 2015, 118]. Чеченские тайпы Зумсой, Келой, Варандой выводили свое происхождение от православных грузин, в их обрядах вплоть до начала XIX в. сохранялись христианские элементы [Ипполитов, 1868, 4].

Чеченский автор XIX в. У. Лаудаев отмечал, что еще в XVII в. значительная часть чеченцев исповедовала христианство, а впоследствии многие горцы, не желая принимать ислам, уходили за Терек к русским казакам, «потому что считали их братьями по религии» [Лаудаев, 1872, 57–58]. На протяжении веков чеченцы и ингуши, спасаясь от кровной мести, переселялись за Терек в станицы гребенских казаков. Там они принимали православие и через несколько поколений полностью сливались с русскими, но долгое время помнили свое нахское происхождение [Волкова, 1974, 196–197].

В середине XVIII в. границы Российской империи приблизились к землям чеченцев и ингушей. Российские власти, стремясь упрочить свое влияние среди горцев, предприняли попытку рехристианизации этих регионов, особенно Ингушетии. Поскольку в Средние века эти земли являлись канонической территорией Грузинской Православной Церкви, то первоначально задача ведения миссионерской проповеди среди вайнахов была возложена на грузинских священников. Главным миссионерским центром являлся монастырь Воздвижения Креста Господня в Кизляре. В 1751 г. грузинские миссионеры крестили около 2000 ингушей (Архив СПбИИ РАН. Ф. 36. Оп. 1. Д. 442. Л. 8 об.). 15 июня 1756 г. иером. Григорий выступил с христианской проповедью в лагере ингушей на берегу Терека. В тот же день 60 ингушских старейшин приняли Крещение и заявили, что хотят находиться под покровительством российских властей и свободно ездить в Кизляр для торговли [Барабанов, Волхонский, Мирзоева, Муханов, 2015, 236].

Однако в целом грузинские миссионеры уделяли мало внимания проповеднической деятельности. Они предпочитали жить в Грузии, Кизляре или Моздоке, занимались торговлей и крайне редко посещали горные общества. Кроме того, они не владели ингушским и чеченским языками, а вайнахи, соответственно, не знали грузинский, вследствие чего просто не могли усвоить постулаты христианской религии. В результате Екатерина II приняла решение отстранить грузин от проповеднической деятельности. В 1780 г. эта задача была возложена на Осетинскую духовную комиссию, представители которой лучше знали своих соседей и могли с большим успехом выполнять эту миссию. Главным центром миссионерской деятельности стал Свято-Троицкий монастырь близ Владикавказа. В Моздоке была открыта горская школа, где учились осетинские и ингушские дети и функционировал духовно-просветительский центр. Однако результаты деятельности Осетинской духовной комиссии тоже были довольно скромными. К началу XIX в. она смогла обратить в христианство всего 820 ингушей [Русско-осетинские отношения, 1976, 391–392]. В годы правления Александра I миссионерская работа в Ингушетии продолжалась. Так, в 1820–1821 гг. было крещено ингушей в селениях около Назрани 113 душ; в с. Бекболат — 308 душ; Байсагори — 66 душ; Гвилети — 181 душа (РГИА. Ф. 797. Оп. 2. Д. 8809. Л. 13).

В 1810-х гг. в Ингушетии появились протестантские проповедники Г. Блай и Г. Галловой из Эдинбургского миссионерского общества. Блай выучил ингушский язык, хорошо знал ингушские адаты и сумел завоевать большое уважение среди горцев, что позволило ему свободно перемещаться по всей территории Ингушетии. Понимая, что одной из главных трудностей восприятия ингушами христианства являлось незнание ими языков, проповедник перевел на ингушский язык молитву Господню и напечатал ее в Астрахани. Он намеревался также осуществить перевод Священного Писания и богослужебных книг и для этой цели разработал ингушскую азбуку на основе латиницы [Краснокутская, 2000, 114]. Однако деятельность Блая встревожила российские власти, и в 1821 г. по настоянию командующего Отдельным Кавказским корпусом генерала А. П. Ермолова протестантские проповедники были высланы с территории Северного Кавказа. Однако тот же Ермолов докладывал в Петербург о том, что распространение среди ингушей православия продвигалось очень медленными темпами. Более того, некоторые старейшины, принявшие христианство, просили разрешить им вернуться в язычество, т. к. «с переменою религии они потеряли уважение народа, явно сопротивляющегося введению христианства» (АКАК, 1874, 478–479).

В 1830-х гг. православная миссия среди ингушей и чеченцев активизировалась. На эти цели выделялись денежные средства, к работе привлекались местные чиновники. Так, назрановский пристав Гайтов был награжден орденом Святого Владимира за содействие в обращении в христианскую веру ингушского народа (РГВИА. Ф. 13454. Оп. 6. Д. 218. Л. 22). Однако успехи христианизации горцев по-прежнему оставались скромными. Статс-секретарь М. П. Позен отмечал, что «обращаемые в христианство ингуши, как и обращающиеся, руководствуются в своих действиях не душевным убеждением и ожиданием благ нетленных, а помыслами мирскими и видами скорейшего достижения благ земных» (РГВИА. Ф. 1268. Оп. 1. Д. 292. Л. 3). Дело в том, что знатым людям после крещения выдавали 20 рублей серебром и серебряный нателный крест, а бедным — 50 копеек. Кроме того, новообращенным давали новую одежду, зеркала фабричного производства, шарнирные ножницы, замки, иголки. Эти предметы, свидетельствующие о распространении христианства, были найдены археологами в Оздикском и Кошкинском склеповых некрополях, могильниках Шатой, Кокадой [Мужухоев, 1981, 41]. Однако ставка на материальное поощрение привела к тому, что некоторые горцы крестились по 10–15 раз и все равно продолжали поклоняться языческим богам [Мугуев, 1931, 10]. Иногда миссионеры пытались силой обратить горцев в христианство, что приводило к вооруженным стычкам и даже гибели проповедников (Грабовский, 1868, 2).

В 1838 г. комендант Владикавказа докладывал, что распространение православной веры в Ингушетии «находится на низшей ступени и в самом почти младенчестве» (РГВИА. Ф. 13454. Оп. 6. Д. 218. Л. 19–20). Представители духовенства отмечали, что вера у горцев была неглубокой, а приверженность к ней зачастую определялась конкретной политической ситуацией. Были известны случаи отказа от православия, когда российская администрация пыталась заменить горские адаты российскими законами. Со стороны ингушей декларированное принятие христианства зачастую было способом решения своих экономических и политических проблем [Наскидаева, 2011, 63, 68]. Военный министр А. И. Чернышев в своем докладе императору Николаю I отмечал, что «проповедники, не зная ни язык, ни обычаев своей паствы и не вникая в положение ингушей, учили их или на ломаном туземном наречии, или на русском, непонятном для сего народа языке, требуя в то же время строгого исполнения проповедуемой ими религии. Нельзя также не сознаться, что миссионеры поведением своим не умели внушить того уважения, какого должно требовать от звания проповедника слова Божия... Подарки, деньги и пособие хлебом, выдававшиеся новообращенным, увлекли многих принять Святое Крещение, но большей частью людей самого бедного и низкого сословия, побуждаемых к тому видами корысти» (РГВИА. Ф. 1. Оп. 1. Д. 13628. Л. 1–5 об.). В 1846 и 1850 гг. Осетинская духовная комиссия основала в Назрани два прихода, где священниками стали ингуши Г. Цамдиев и А. Долмазов

(СПб филиал архива РАН. Ф. 94. Оп. 1. Д. 197. Л. 6). Однако спустя некоторое время эти священники со своей паствой перешли в ислам.

Тем не менее христианская проповедь оказала определенное влияние на горцев. Богиня плодородия Тушоли стала именоваться в молитвах Богородицей и Девой Марией. Праздник Тушоли стали справлять в одно из ближайших к Пасхе воскресений — Вербное или Фомино. Обязательным приношением считалось треугольное обрядовое печенье с изображением креста (Великая, Виноградов, 1983, 40). Широкое распространение получило празднование Троицы и почитание св. пророка Илии, с которым был отождествлен древний бог грома и молний Села. Бог охоты и покровитель земледельцев Елта стал ассоциироваться с архангелом Михаилом и св. Николаем Чудотворцем. Бог Тамыш-Ерда воплотил в себе некоторые черты св. вмч. Георгия Победоносца [Кусаева, Таказов, 2015, 70]. От русских проповедников были заимствованы слова «маьтер даьла» — Матерь Божия; «бжолг» — божий; «очче даьла» — Отче (Господь) [Албогачиева, 2011, 25, 28].

Между тем в условиях Кавказской войны быстро шло распространение ислама. В период правления Александра I и Николая I почти вся Чечня стала мусульманской, лишь в самых отдаленных горных обществах сохранялись синкретические языческо-христианские верования. Так, в ходе полевых работ автора в Чечне информанты сообщали о том, что вплоть до 1840-х гг. некоторые тайпы, входившие в тукхум Чеберлой на территории Юго-Восточной Чечни, считались христианскими. Однако имам Шамиль после нескольких военных походов обратил их в ислам (ИМА, 2017). В середине XIX в. все христианские миссионеры были отозваны из Ингушетии, которая вскоре тоже стала мусульманской [Барабанов, Волхонский, Мирзоева, Муханов, 2015, 266]. По словам Н. Ф. Грабовского, в конце 1860-х гг. среди ингушей можно было еще встретить людей, «исповедующих православную веру, но и эти люди не особенно стараются о том, чтобы знали об их религии, которую они приняли под давлением каких-либо особенных, исключительных обстоятельств» [Грабовский, 1870, 27–28]. Этнограф С. Максимов подчеркивал, что «ингуши до сих пор придерживаются языческих обрядов, среди которых приметны остатки древнего христианства» [Максимов, 1866, 21]. Впоследствии все новообращенные ингуши и их потомки перешли в ислам или, поселившись среди русских, ассимилировались с ними.

На завершающем этапе Кавказской войны по инициативе наместника на Кавказе генерал-фельдмаршала А. И. Барятинского было основано Общество восстановления православия на Кавказе. В планы этого Общества входила рехристианизация Ингушетии и Чечни, для чего планировалось осуществить перевод на чеченский и ингушский языки богослужебных книг. Однако, столкнувшись с устойчивостью процесса исламизации в регионе, российские власти отказались от идеи возобновить среди вайнахов проповедь христианства [Колосовская, 2011, 203, 205].

В конце XIX в. этнографы отмечали, что христианские обряды сохранялись еще в некоторых аулах в Горной Ингушетии, но существовали они «в виде глухих и искаженных отголосков, исчезающих все более и более под влиянием мусульманского духовенства» [Миллер, 1888, 2]. Христианство так и не смогло укорениться среди ингушей, и те обряды, которые они восприняли от православных миссионеров, со временем стали забываться и, наконец, полностью исчезли в XX столетии (см.: [Албогачиева, 2011, 29]).

В завершение исследования нельзя не задаться вопросом, почему же все-таки христианство, несмотря на длительную историю, так и не смогло укорениться среди ингушей и чеченцев и было вытеснено исламом. Тому был ряд причин. Христианизация вайнахов, осуществлявшаяся грузинскими миссионерами в период Средневековья, носила во многом поверхностный характер. Среди горцев преобладали синкретические, полуязыческие верования. Новую веру принимали, как правило, представители родовой верхушки, ориентировавшиеся на Грузию. Христианство в регионе существовало во многом благодаря масштабной поддержке извне — сначала со стороны единого Грузинского царства, а в раннее Новое время — Кахетии. С ослаблением этих

государств коррелировался процесс упадка христианских общин. Закавказским миссионерам, по всей видимости, не удалось «коренизировать» христианскую религию среди горцев, которые в массе своей рассматривали ее как «грузинскую» веру. Это осложнялось тем, что Священное Писание и богослужебные книги так и не были переведены на чеченский и ингушский языки, богослужения проводились на грузинском, который был малопонятен горцам.

Наконец, с самого начала христианство оказалось во враждебном окружении, испытывая давление со стороны мусульманских государств Дагестана, Кабарды, Крыма и Османской империи. Начавшаяся Кавказская война, экспансия Российской империи с одной стороны и теократического Имамата Шамиля с другой, привели к тому, что чеченцы приняли ислам. Попытки российских властей рехристианизировать Ингушетию в силу целого ряда объективных и субъективных причин не увенчались успехом. Тем не менее длительное бытование среди вайнахов христианства оказало определенное влияние на их материальную и духовную культуру.

## Источники и литература

### Источники

1. АКАК — Акты, собранные Кавказской археографической комиссией. Т. 6. Ч. 1. Тифлис, 1874. [2], XIII, 941 с., [2] л. ил.
2. Архив СПбИИ РАН — Архив Санкт-Петербургского Института истории РАН. Ф. 36. Оп. 1. Д. 442.
3. ПМА — Полевые материалы автора. Чеченская Республика, 2017.
4. РГВИА — Российский государственный военно-исторический архив. Ф. 1. Оп. 1. Д. 13628; Ф. 1268. Оп. 1. Д. 292; Ф. 13454. Оп. 6. Д. 218.
5. РГИА — Российский государственный исторический архив. Ф. 797. Оп. 2. Д. 8809. Л. 13.
6. СПб филиал архива РАН — Петербургский филиал архива Российской академии наук. Ф. 94. Оп. 1. Д. 197.
7. Грабовский (1868) — *Грабовский Н. Ф.* Горский участок Ингушского округа в 1865 г. // Терские ведомости. 1868. № 22.
8. Десять лет на Кавказе (1854) — Десять лет на Кавказе // Современник. Т. XLVII. СПб., 1854. С. 40–45.
9. Семенов (1890) — *Семенов Н.* Чеченцы в роли археологов // Терские ведомости. Владикавказ, 1890. № 11.
10. Хицунов (1903) — *Хицунов П.* О Чахкиринском кресте // Весь Кавказ. Справочно-литературный сборник. Тифлис, 1903. № 1. С. 1–12.

### Литература

11. Албогачиева (2011) — *Албогачиева М. С.-Г.* Влияние христианства на ингушское общество в исторической ретроспективе // Христианство на Северном Кавказе: история и современность: Сб. ст. / Отв. ред. И. Л. Бабич, Л. Т. Соловьева. М.: УОП ИЭА РАН, 2011. С. 7–30.
12. Алироев (1994) — *Алироев И. Ю.* История и культура чеченцев и ингушей. Грозный: РИК «Ичкерия», 1994. 205, [2] с.
13. Ахмадов (2001) — *Ахмадов Я. З.* История Чечни с древнейших времен до конца XVIII в. М.: Мир дому твоему, 2001. 424 с.
14. Ахриев (1875) — *Ахриев Ч.* Ингуши // Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис, 1875. Вып. VIII. Отд. I. С. 1–30.
15. Барабанов и др. (2015) — *Барабанов О. Н., Волхонский М. А., Мирзоева А. М., Муханов В. М.* Очерки истории христианства на Северном Кавказе: С древнейших времен до начала XX века: Научно-популярное издание. М.: Аспект Пресс, 2015. 352 с.

16. Броневский (1823) — *Броневский С. М.* Новейшие географические и исторические сведения о Кавказе. М., 1823. Ч. 2. 465, [9] с., [1] л. табл.
17. Вертепов (1903) — *Вертепов Г. А.* В горах Кавказа // Терский сборник. Владикавказ, 1903. Вып. VI. С. 98–142.
18. Великая, Виноградов (1983) — *Великая Н. Н., Виноградов В. Б.* Доисламский религиозный синкретизм у вайнахов // Советская этнография. М., 1983. № 3. С. 39–48.
19. Волкова (1974) — *Волкова Н. Г.* Этнический состав населения Северного Кавказа. XVIII — начало XX века. М.: Наука, 1974. 276 с.
20. Гамбашидзе (1971) — *Гамбашидзе Г. Г.* Отчет об археологических изысканиях в христианских храмах «Тхаба-Ерды» и «Алби-Ерды» в Ингушетии // Археологические исследования в Грузии в 1969 году. Тбилиси, 1971. С. 210–215.
21. Грабовский (1870) — *Грабовский Н. Ф.* Экономический и домашний быт жителей Горского участка Ингушского округа // Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис, 1870. Вып. 3. С. 27–87.
22. Далгат (2004) — *Далгат Б. К.* Первобытная религия чеченцев и ингушей. М.: Наука, 2004. 239 с.
23. Джанашивили (1897) — *Джанашивили М. Г.* Известия грузинских летописей и историков о Северном Кавказе и России // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис, 1897. Вып. 22. С. 17–196.
24. Джанашивили (1912) — *Джанашивили М. Г.* К материалам по истории Грузии и России. Тифлис: тип. Канцелярии наместника е. и. в. на Кавказе, 1912. 146 с.
25. Ипполитов (1868) — *Ипполитов А. П.* Этнографические очерки Аргунского округа // Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис, 1868. Вып. I. С. 1–45.
26. Казбек (1878) — *Казбек Г.* Землевладение у чеченцев // Сборник сведений о Терской области. Владикавказ, 1878. Вып. I. С. 267–270.
27. Колосовская (2011) — *Колосовская Т. А.* Идея восстановления православного христианства на Кавказе и ее реализация в период наместничества А. И. Бяратинского // II Сиротенковские чтения. Сборник материалов международной научной конференции. Армавир: АГПА, 2011. С. 197–206.
28. Краснокутская (2000) — *Краснокутская Л. И.* Из истории шотландской колонии Каррас // История Северного Кавказа с древнейших времен по настоящее время. Пятигорск, 2000. С. 111–114.
29. Крупнов (1971) — *Крупнов Е. И.* Средневековая Ингушетия. М.: Наука, 1971. 208 с.
30. Кузнецов (2002) — *Кузнецов В. А.* Христианство на Северном Кавказе до XV века. Владикавказ: Ир, 2002. 159 с.
31. Кусаева, Таказов (2015) — *Кусаева З. К., Таказов Ф. М.* Распространение христианства на Северном Кавказе до XV в. // Вопросы литературы и фольклора: Сб. науч. ст. Вып. VIII. Ч. 2. Владикавказ, 2015. С. 59–76.
32. Лаудаев (1872) — *Лаудаев У.* Чеченское племя // Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис, 1872. Вып. 4. С. 1–62.
33. Максимов (1866) — *Максимов С.* Русские горы и кавказские горы (Край крещеного света). СПб.: Тип. Общественная польза, 1866. 63 с.
34. Мигаев (2004) — *Мигаев Н. В.* Христианство на Северном Кавказе: Уч. пособие. СПб.: Изд-во СПбГПУ, 2004. 52 с.
35. Миллер (1888) — *Миллер В. Ф.* Терская область. Археологические экскурсии // Материалы по археологии Кавказа. М., 1888. Вып. I. С. 1–25.
36. Мугуев (1931) — *Мугуев Х.* Ингушетия: Очерки. М.: Федерация, 1931. 140, [3] с.
37. Мужухоев (1981) — *Мужухоев М. Б.* Проникновение христианства к вайнахам // Этнография и вопросы религиозных воззрений чеченцев и ингушей в дореволюционный период: Сб. науч. трудов. Грозный, 1981. С. 23–45.
38. Мужухоев (1989) — *Мужухоев М. Б.* Средневековые культовые памятники Центрального Кавказа. Грозный: Чеч.-Инг. изд.-полигр. об-ние «Книга», 1989. 220, [1] с., [16] л. ил.
39. Наскидаева (2011) — *Наскидаева Е. Х.* Конфессиональная политика России в горских обществах Центрального Кавказа (середина XIX — начало XX вв.): Дис. ... канд. ист. наук. Владикавказ, 2011. 170 с.



40. Попов (1870) — *Попов И.* Ичкерия. Историко-топографический очерк // Сборник сведений о кавказских горах. Тифлис, 1870. Вып. IV. С. 1–20.
41. Русско-осетинские отношения (1976) — Русско-осетинские отношения. Орджоникидзе: Ир, 1976. Т. I. 514 с.
42. Соловьева (1992) — *Соловьева Л. Т.* Архивные материалы XIX в. о религиозных верованиях вайнахов // Краткое содержание докладов Лавровских (Среднеазиатско-Кавказских) чтений. 1990–1991. СПб.: МАЭ, 1992. С. 123–130.
43. Ханбабаев (2003) — *Ханбабаев К. М.* Христианство в Дагестане в IV–XII вв. (Начальный этап распространения) // Православие в исторических судьбах Юга России / Южнороссийское обозрение ЦСРИИП ИППК при РГУ и ИСПИ РАН. Вып. 16. Сб. ст. / Отв. ред. В. В. Черноус. Ростов н/Д.: Изд-во СКНЦ ВШ, 2003. С. 205–225.
44. Чахкиев (1981) — *Чахкиев Д. Ю.* О социальном и конфессиональном статусе владельцев вайнахских боевых башен с крестами-«гольгофами» // Этнография и вопросы религиозных воззрений чеченцев и ингушей в дореволюционный период: Сб. научн. трудов. Грозный, 1981. С. 52–58.
45. Шавхелишвили (1963) — *Шавхелишвили А. И.* Из истории взаимоотношений между грузинским и чечено-ингушским народами. Грозный: Чеч.-Инг. кн. изд-во, 1963. 128 с.
46. Шамилев (1963а) — *Шамилев А. И.* К вопросу о христианстве у чеченцев и ингушей // Известия Чечено-Ингушского научно-исследовательского института. Т. 3. Вып. 1. Грозный, 1963. С. 90–98.
47. Шамилев (1963б) — *Шамилев А. И.* Религиозные верования чеченцев и ингушей и пути их преодоления. Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Грозный: Чеч.-Инг. кн. изд-во, 1963. 20 с.

*С. Н. Артемов, П. И. Гайденко*

## Несколько штрихов к портрету преподобного Нестора Летописца (ещё раз к вопросу о церковных и монастырских архивах в домонгольской Руси)\*



УДК 94(470)+271.2-788-055.1(477-25)-9  
DOI 10.47132/1814-5574\_2022\_3\_274  
EDN VDGPFVQ

*Аннотация:* Оставив после себя богатое литературное наследие, прп. Нестор Летописец о себе не оставил практически никаких известий, способных пролить свет на его жизнь и труды. При том что в историографии неоднократно предпринимались попытки реконструировать биографию инок, на значительную часть вопросов, связанных с его деятельностью и жизнью в монастыре, так и не были даны ответы. В рамках представленной статьи предпринята попытка ответить на вопрос о том, какое место занимал прп. Нестор в иерархии Киево-Печерской обители. Принимая во внимание особый характер созданных прп. Нестором произведений и включенность книжника в систему управления обителью, логично допустить, что основным местом послушания прославленного летописца была библиотека монастыря. Именно доступ к архиву обители и хранившимся в нем книгам позволил прп. Нестору создать выдающиеся по своему содержанию произведения по истории княжеского рода и созданной прп. Феодосием монашеской общины.

*Ключевые слова:* Киевская Русь, история Русской Церкви, преподобный Нестор Летописец, Киево-Печерский монастырь, древнерусский архив, библиотека Киево-Печерского монастыря, древнерусский монастырь.

*Об авторах:* **Сергей Николаевич Артемов**

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, 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>

*Для цитирования:* Артемов С. Н., Гайденко П. А. Несколько штрихов к портрету преподобного Нестора Летописца (ещё раз к вопросу о церковных и монастырских архивах в домонгольской Руси) // Христианское чтение. 2022. № 3. С. 274–282.

\* Исследование осуществлено при поддержке Общества изучения церковного права им. Т. В. Барсова (Барсовское общество) Санкт-Петербургской Духовной Академии Русской Православной Церкви.

**KHRISTIANSKOYE CHTENIYE**  
**[Christian Reading]**

**Scientific Journal**  
**Saint Petersburg Theological Academy**  
**Russian Orthodox Church**

**No. 3**

**2022**

---

*Sergey N. Artyomov, Pavel I. Gaidenko*

**A Few Strokes for the Portrait  
of the Monk Nestor the Chronicler  
(Once More on the Question of Church and Monastic  
Archives in Pre-Mongol Russia)\***



UDK 94(470)+271.2-788-055.1(477-25)-9  
DOI 10.47132/1814-5574\_2022\_3\_274  
EDN VDGVPVQ

*Abstract:* Leaving behind a rich literary heritage, St. Nestor the Chronicler practically did not leave any information about himself that could shed light on his life and work. Despite the fact that historiography has repeatedly attempted to reconstruct the biography of the monk, a significant part of the questions related to his activities and life in the monastery have not been answered. Within the framework of the presented article, an attempt was made to answer the question of what place the Monk Nestor occupied in the hierarchy of the Kyiv Caves Monastery. Taking into account the special nature of the Nestor's works and the involvement of the scribe in the monastery management system, it is logical to assume that the main place of obedience of the famous chronicler was the library of the monastery. It was access to the archive of the monastery and the books stored in it that allowed the Monk Nestor to create works, outstanding in their content, on the history of the princely family and the created St. Theodosius of the monastic community.

*Keywords:* Kyivan Rus, history of the Russian Church, St. Nestor the Chronicler, Kyiv Caves Monastery, Old Russian archive, library of the Kyiv Caves Monastery, Old Russian monastery.

*About the authors:* **Sergey Nikolaevich Artyomov**

Doctor of Historical Sciences, Professor, Head of the Department of Historical Sciences and Archival Studies, Moscow State Linguistic University.

E-mail: [asn66@list.ru](mailto: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 Studies at Moscow State Linguistic University, Chairman of the Editorial Board of the "Paleorossika. Medieval Russia: in Time, in Personalities, in Ideas".

E-mail: [prof.gaydenko@rambler.ru](mailto:prof.gaydenko@rambler.ru)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2104-362X>

*For citation:* Artyomov S. N., Gaidenko P. I. A Few Strokes for the Portrait of the Monk Nestor the Chronicler (Once More on the Question of Church and Monastic Archives in Pre-Mongol Russia). *Khristsianskoye Chteniye*, 2022, no. 3, pp. 274–282.

---

\* The study was carried out with the support of the T. V. Barsov Society for the Study of Church Law (Barsov Society) of St. Petersburg Theological Academy of the Russian Orthodox Church.

Образ прп. Нестора Летописца — один из самых узнаваемых и почитаемых в русской истории. Во многом этому способствовали университетская и духовно-академическая среда второй половины XIX в., главным образом Киева, где именем преподобного было названо историческое общество, собравшее в своем кругу целую плеяду выдающихся историков<sup>1</sup> и издававшее свой научный сборник<sup>2</sup>, а прот. Николай Флоринский составил объемную брошюру, воспевавшую труды прп. Нестора [Флоринский, 1886]. Не менее идеализированным оказался образ святого летописца и в русском искусстве, в котором сформировался вполне устойчивый канон изображения этого первейшего в отечественной истории летописца, как правило, рисуемого сидящим за книгами<sup>3</sup>. В итоге стараниями нескольких поколений ученых и деятелей различных искусств прп. Нестор стал восприниматься в обществе в качестве своего рода молитвенного покровителя историков<sup>4</sup>.

Традиционно и обоснованно отечественная историография связывает прп. Нестора и его труды с Повестью временных лет, а также с ранней русской агиографией. Устойчивость этого представления такова, что ее не смогли поколебать даже исследования А. А. Шахматова, убедительно показавшего, что формирование летописного текста продолжалось на протяжении жизни нескольких поколений его составителей и редакторов, представлявших различные обители, и сопровождалось внесением в повествование многочисленных изменений, приводивших даже к формированию новых редакций<sup>5</sup>.

Таким образом, прп. Нестор — наиболее известный летописец Древней Руси, а его образ остается одним из самых узнаваемых среди прославленных в лике святых монахов.

Тем не менее приходится признать, что о личности и о трудах преподобного летописца известно крайне мало. Если все же какие-либо сведения и просматриваются, то преимущественно не в прямых указаниях об этом иноке, а в оставленном им литературном наследии или, по меньшей мере, в работах, которые связываются с его именем. Сам прп. Нестор рассказывал о себе немного, сообщив лишь, что был принят и пострижен самим прп. Феодосием. Со временем книжный монах сподобился диаконского сана, на что особо обращал внимание Е. Е. Голубинский [Голубинский, 1997, 748]. Происхождение прославленного инока темно. Нет ясности и относительно выполнявшихся им в обители послушаний. О должностях и о трудах в монастыре прп. Нестора едва ли можно что-то сказать уверенно и определенно. Предпринятые Ю. А. Артамоновым усилия по созданию своего рода биографии выдающегося книжника-подвижника — наверное, самые успешные из тех, что осуществлялись ранее. Однако и это исследование аккуратно обошло ряд проблемных для изучения сторон жизни первого русского книжника. Несомненно, основной труд жизни прп. Нестора был связан с созданием целого ряда произведений, впоследствии вошедших в золотой фонд русской культуры. Однако, принимая во внимание особенности организации монастырской жизни, необходимо признать, что не все в историографическом образе прп. Нестора так однолинейно и просто. Крайне сомнительно, чтобы вся жизнь славного подвижника оказалась связанной исключительно с созданием одной

<sup>1</sup> В данном отношении показателен Устав этого общества, демократичность которого позволила привлечь в его ряды большинство выдающихся исследователей раннего русского Средневековья того времени [Устав Исторического Общества, 1894; Тептюк, 2014].

<sup>2</sup> «Чтения в Историческом обществе Нестора Летописца».

<sup>3</sup> Примеры подобных портретов прп. Нестора хорошо представлены в русском искусстве в иконописи В. М. Васнецова, работе скульптура М. М. Антокольского и менее известных гравюрах, собранных стараниями Н. Д. Чечулина [Чечулин, 1911; Артамонов, Шевченко, 2018]. Наконец, в 2019 г. в издательстве «Вече» вышел роман Н. Иртенной «Нестор-летописец», предложивший литературно-художественное осмысление образа великого книжника [Иртенная, 2019].

<sup>4</sup> Отмеченная особенность в почитании прп. Нестора, как это видится, лучше всего просматривается в современной наградной системе Украинской Православной Церкви Московского Патриархата, где был учрежден орден прп. Нестора.

<sup>5</sup> Наиболее категорично и прямолинейно, на наш взгляд, А. А. Шахматов высказался о создании раннего древнерусского летописания в лекции, прочитанной на историко-филологическом факультете Московского университета 1 марта 1890 г. [Шахматов, 2003а; Шахматов, 2003б].

лишь Повести временных лет и трех-четырёх существенно меньших по объёму произведений. Наверняка прп. Нестор был вынужден нести и иные послушания. Однако возникает вопрос: какие именно? Собственно, поиску ответа на сформулированный вопрос и посвящена данная статья.

Почему так важно разобраться в этом? Приступая к изложению проблем текстологии, Д. С. Лихачев совершенно обоснованно посвятил первую главу своей «Текстологии» описанию работы древнерусского книжника как такового. Первые два параграфа отмеченной главы так и называются: «Общие замечания о работе древнерусского книжника» и «Процесс письма» [Лихачёв, 2001, 62–65]. Обращая внимание на эту антропологическую сторону работы первых русских «писателей», Дмитрий Сергеевич резонно заметил, что «нет текста вне его создателей», а несколькими строками ниже уточнил: «Текстология имеет дело прежде всего с человеком, стоящим за текстом. И чем конкретнее окажется этот человек, чем больше у него будет индивидуальных особенностей, отложившихся в тексте, тем достовернее выводы текстолога» [Лихачёв, 2001, 62]. Именно поэтому крайне важным видится понять, в каких условиях трудился преподобный летописец, откуда он черпал свои знания, кем был привлекаем к составлению столь важных для современников сочинений, как ему удавалось сочетать «литературный» труд с крайне сложным и напряженным ритмом жизни обители, в котором, в условиях натурального хозяйства монастыря, книжная премудрость едва ли обладала безусловной ценностью.

Число специальных работ, посвященных непосредственно прп. Нестору и при этом заслуживающих внимания, невелико. Оно ограничивается небольшим числом публикаций, среди которых особо ценными видятся замечания и наблюдения митр. Макария (Булгакова), Е. Е. Голубинского, М. Д. Прищёлкова, а также специальные статьи О. В. Творогова [Творогов, 1987], Ю. А. Артамонова [Артамонов, 2018, 77–86] и А. Карпова [Карпов, 2017, 309–313]. Последние особенно интересны и с источниковедческой, и с историографической сторон. И все же, невзирая на отмеченную малость, выделенный корпус исследований ценен преимущественно тем, что позволяет получить вполне ясное представление о литературном наследии летописца. И Повесть временных лет в этом наследии, при всей дискуссионности вопросов, связанных с определением части, которая принадлежит прп. Нестору, занимает первое место [Мюллер, 2005].

Такое устойчивое акцентированное внимание к «литературной» стороне деятельности прп. Нестора объясняется состоянием и содержанием источников, так или иначе связанных с именем преподобного. Как уже обращалось внимание выше, сам книжник предпочел умолчать о своем прошлом и трудах, а число упоминаний о прп. Несторе невелико и по объёму, и по содержанию. Более того, большинство из них сообщают не столько о самом летописце, сколько о тех историях и трудах, к которым он был причастен. Именно так прп. Нестор предстает перед читателями в послании инока Поликарпа к архим. Акиндину<sup>6</sup> или же в авторском сообщении о своей причастности к созданию жития прп. Феодосия<sup>7</sup>. Лишь дважды имя прп. Нестора упоминается в контексте его повседневной жизни в монастыре.

Так, в Слове 7 Печерского патерика, а именно в «Сказании о том, почему монастырь был прозван Печерским», принадлежащем перу самого преподобного, знаменитый книжник с благоговением вспоминает о своем приходе в обитель и о роли прп. Феодосия в жизни монастыря и самого прп. Нестора<sup>8</sup>. Второй раз образ

<sup>6</sup> «Аще ти и непотрѣбно будетъ, да сущим по нас ползы ради оставимъ, якоже блаженный Нестеръ въ Лѣтописци написа о блаженныхъ отцехъ: о Дамиане, Иермии, и Матѣи, и Исакии. В Житии же святаго Антониа вся житиа ихъ вписана суть, аще и въкратцѣ речена.» [Киево-Печерский патерик, 2004, 404].

<sup>7</sup> «А о Феодосиевѣ житии паки скажемъ» [Киево-Печерский патерик, 2004, 322].

<sup>8</sup> «Феодосию же живящу в монастыри и правящи добродѣтельное житие и иночьское правило, и принимающаго всякого приходящаго к нему. Приидох же азъ к нему, худый и недостойный рабъ Нестеръ, и приат мя, тогда ми лѣтъ сущу 17 от рожения моего. Се же написахъ и положих, иже в кое лѣто началъ быти монастырь и что ради зовется Печерский» [Киево-Печерский патерик, 2004, 322].

прп. Нестора явлен читателям Патерика в рассказе о прп. Никите. На этот раз книжник предстает в качестве члена совета старцев (геронтов) Печерской обители, пришедших к прп. Никите, заподозренному в прелести [Киево-Печерский патерик, 2004, 395; Оспенников, 2020, 202–214].

В итоге в науке возникла ситуация, при которой в трудах исследователей доминирует интерес к «литературной» стороне трудов прп. Нестора. Такой интерес обнаруживается в сочинениях митр. Макария (Булгакова), а именно в его «Истории Русской Церкви», в которой история первого русского летописца была вписана в рассказ об обширном лике печерских святых [Макарий Булгаков, 1995, 202–207], в научных поисках Д. Абрамовича [Абрамович, 1901], в наблюдениях Е. Е. Голубинского, во многом повторившего и подытожившего выводы своих предшественников, а также в исследованиях А. А. Шахматова, реконструировавшего историю русского летописания и русской книжности XI–XIII вв.<sup>9</sup> Конечно же, литературно-исторический труд прп. Нестора стал предметом исследования и в известной работе М. Д. Присёлкова, посвятившего летописцу специальную объемную работу [Присёлков, 1923; Присёлков, 1967; Присёлков, 2009]. Этот филологический уклон оказался настолько сильным, что на продолжительное время затмил иные стороны деятельности преподобного летописца. Тем не менее филологический «перекос», возникший в исследованиях, позволил решить одну важную проблему, а именно он позволил восстановить в максимально возможной мере корпус сочинений, которые принадлежат перу прп. Нестора или как минимум связаны с его именем. К таковым сочинениям без сомнения относятся Чтения о Борисе и Глебе, а также Житие прп. Феодосия. Не без полемичной критики к наследию прп. Нестора примыкают избранные записи и главы Повести временных лет, а также пережившие множественные редакции отдельные части и фрагменты Печерского патерика [Шахматов, 2003а; Шахматов, 2003б; Голубинский, 1997, 748–757; Абрамович, 1901, 7; Присёлков, 2009, 143–154].

Впрочем, как уже было отмечено выше, попытка посмотреть на личность и труды прп. Нестора шире была предпринята Е. Е. Голубинским и М. Д. Присёлковым. Многогранность интересов Евгения Евсигнеевича и его внимательность к деталям порой открывали перспективы для дальнейших исследований там, где, казалось бы, все считалось уже давно изученным. И образ прп. Нестора не стал исключением. Голубинский попытался вписать фигуру прп. Нестора и его труды не только в контекст эпохи, но и в галерею портретов и трудов иных книжников его времени: мниха Иакова, Симеона и Поликарпа Киево-Печерских, монаха Ефрема, прп. Кирика Новгородца и ряда иных, в том числе неизвестных, авторов и составителей таких произведений эпохи, как сказание о св. Леонтии Ростовском, житие прп. Евфросинии Полоцкой, сказание о перенесении мощей свт. Николая Чудотворца и др. [Голубинский, 1997, 742–792]. Более того, церковный историк попытался связать творчество прп. Нестора с этапами его жизненного пути. В итоге, ссылаясь на заключительное послесловие в житии прп. Феодосия Печерского, Е. Е. Голубинский высказался за то, что прп. Нестор вскоре после своего пострижения был рукоположен во «диакона или иеродиакона», в каковом сане и «написал прежде 1091-го г., также как и Иаков, два сказания – одно о тех же Борисе и Глебе и другое – житие преподобного Феодосия Печерского» [Голубинский, 1997, 748].

Аналогично подошел к описанию трудов прп. Нестора и М. Д. Присёлков, рассмотревший труды печерского летописца в контексте истории обители и литературной деятельности монастыря во второй половине XI – начале XII вв. Подобно Е. Е. Голубинскому, он с предельной аккуратностью оценил литературные опыты прп. Нестора в контексте эпохи и жизни Печерского монастыря после-Феодосиевского времени,

<sup>9</sup> Осуществленный в 2002, 2003 и 2011 гг. издательством «Наука» проект публикации научного наследия А. А. Шахматова позволяет получить вполне ясное представление о развитии взгляда ученого не только на процессы древнерусского летописания, но и на связанные с ним имена книжников, включая прп. Нестора, которому ученый посвятил несколько обширных по охвату проблем и затрагиваемых тем статей.

а именно в годы прпп. Стефана и Никона, чьи труды и заботы на протяжении всех лет их игуменства оставались обусловленными отношениями обители с сидевшими в Киеве князьями [Присёлков, 2009, 67–132].

Все перечисленные исследования легли в основу обширной и глубокой по содержанию статьи о прп. Несторе Ю. А. Артамонова, подвергнувшего обоснованной критике ряд взглядов своих славных предшественников и подведшего тем самым определенный итог в изучении истории и наследия русского книжника. Однако и в этой замечательной работе не прозвучали вопросы о том, как трудился прп. Нестор. А без ответа на них образ первого русского летописца едва ли можно считать завершенным.

Таким образом, дело реконструкции круга послушаний и обязанностей, какие нес прп. Нестор, как и иные монастырские книжники, при всем немногословии скупых на сообщения источников небезнадёжно. И, как это представляется, может быть разрешено при учете ряда обстоятельств, которые связаны с трудом книжника и крайне редко привлекали внимание исследователей.

При определении круга послушаний прп. Нестора в монастыре очевидным представляется то, что подвижник участвовал в создании важнейших текстов своего времени: во-первых, летописания, обладавшего не только важным политическим, но и эсхатологическим значением, и, во-вторых, агиографических текстов, связанных с прославлением Бориса и Глеба, а также Феодосия Печерского. Все эти тексты возникали не как результат частной инициативы, а в качестве своего рода заказа, который мог поступать от великого князя или/и митрополичьей кафедры. Впрочем, житие прп. Феодосия могло возникнуть и по воле игумена с согласия совета геронтов, однако и эта инициатива должна была либо опираться на волю властителей Киева, либо совершаться при покровительстве князя.

Действительно, составление таких сложных произведений, как Повесть временных лет, фрагменты Патерика, Житие прп. Феодосия и других сочинений, предполагало не только наличие благословения со стороны игумена и совета старцев, но и постоянный доступ к значительному пласту книг и документов обители, среди которых, судя по всему, присутствовали документы, которые, по примеру Византии, могли передаваться из княжеского двора, а также различные копии и черновики, связанные с деятельностью митрополии. Необходимо принять во внимание еще одно обстоятельство. Книжник не был способен создать обширный и высокохудожественный корпус произведений без опоры на образцы и без знания всего комплекса документов, привлеченных к работе. Подобный труд не мог быть проделан при опоре на одну лишь монашескую ревность. Помимо перечисленного выше необходимо было обладать опытом создания сложных текстов, иметь представление о целях своего труда. Собственно, и сама кандидатура книжника должна была устраивать заказчика и тех, кому предстояло одобрить представленные тексты. К тому же книжнику надлежало иметь время для такого труда, материалы для письма и, конечно же, соответствующее помещение. Наконец, допущенный к книгам и документам, прп. Нестор должен был обладать огромным доверием со стороны тех, кто допускал его к библиотеке, документам и тайнам княжеской и церковной жизни. В идеале, послушание летописца должно было совпадать с послушаниями, какие мог нести хранитель монастырской библиотеки и монастырского архива. Только знание библиотеки и богатого монастырского архива, вероятно, хранившего в себе записи о монахах, княжеские грамоты, переводы и черновики осуществлявшихся в обители переводов, различных судебных заседаний, уставов писем, могло позволить прп. Нестору, как и иным книжникам-летописцам, создавать столь сложные произведения.

Не вызывает сомнения тот факт, что прп. Нестор входил в число совета старцев обители, следы которого просматриваются в истории прп. Никиты, в последующем епископа Новгородца. И такой высокий статус позволял прп. Нестору после вхождения в число членов совета старцев, органа, существовавшего в обители по образцу подобных советов в монастырях Афона, влиять на жизнь обители. Однако возникает вопрос: что стало основанием для избрания Нестора в число совета старцев?

Наконец, прп. Нестор, если доверять уже приводившимся выше выводам Е. Е. Голубинского, являлся диаконом обители, а значит, имел прямое отношение к организации богослужения. При всем малом чине диакона (иеродиакона) его значение в организации жизни монастырей и храмов трудно переоценить. Однако не вполне ясно, когда началось диаконское служение прп. Нестора. Как справедливо заметил Ю. А. Артамонов, мнение о том, что прп. Нестор был рукоположен во диакона в юности, не имеет оснований.

Что позволило прп. Нестору попасть в круг лиц, осуществлявших управление монастырем? Принимая высокий уровень не обычной грамотности, а именно образованности, который мог поддерживаться только при условии постоянной работы с книгами и документами, можно заключить, что прп. Нестор, скорее всего, являлся хранителем библиотеки и архива монастыря. Студийский устав предполагал наличие подобной должности, что в целом соответствовало практике хранения монастырских архивов в Византии [Студийско-Алексиевский Устав, 2001, 408; Меньшиков, 2005, 38–48]. Очевидным видится то, что прп. Нестор, как и иные составители и авторы древнейших русских летописей, был не просто грамотным, а в самом широком смысле книжным человеком. Исследователи уже давно обратили внимание на то, что авторы и составители ранних русских летописей оказались знакомы не только с текстами Священного Писания, что, как заметил И. Н. Данилевский, «не было редкостью среди монахов», но и со значительной византийской библиотекой (преимущественно в болгарском переводе) [Данилевский, 2019, 143–159]. И труд прп. Нестора в полной мере продемонстрировал эту погруженность летописца в литературу своего времени.

Нельзя исключать и того, что еще одной важной обязанностью прп. Нестора могло быть ведение монастырских записей, связанных с жизнью насельников обители, своего рода монахологий, объединявших краткие сообщения о приходивших в обитель лицах, иначе говоря — летописи монастыря, подобной записям, какие с аккуратностью ведутся на Афоне. Вероятно, именно эти известия и стали одним из источников русского летописания и Киево-Печерского патерика<sup>10</sup>. Поэтому сообщения о первых печерских подвижниках, отличающиеся известиями в том числе и о происхождении иноков, могли быть почерпнуты не из устных преданий (или, по меньшей мере, не из них одних), а из недошедших записей о насельниках обители (монахологий). Примечательно, что еще одним автором Повести временных лет значится игумен Сильвестр<sup>11</sup>, образованность и высокий статус которого, открывавший доступ к документам, также в значительной мере обеспечил ему возможность провести редакцию летописи.

Если уклониться от дискуссии об авторстве Повести временных лет и объеме труда ее составителей<sup>12</sup>, то можно прийти к некоторым выводам, а главное — к ответу на вопрос о том, каким было послушание прп. Нестора в обители. Все изложенное выше позволяет предположить, что основным послушанием прп. Нестора было служение в архиве и библиотеке Печерского монастыря, располагавшейся, скорее всего, на полатах Успенского собора обители, о которых как о месте хранения иноческих

<sup>10</sup> «И сего не тръпяще преподобнии ти отци: Никонъ-игумень, Пиминъ Постникъ, Исаяа, иже бысть епископъ граду Ростову, Матфѣй Прозорливецъ, Исакей святыи Печерникъ, Агапий Лечець, Григорий Чюдотворецъ, Никола, иже бысть епископъ Тмутороканю, Несторъ, иже написа Лѣтописецъ, Григорий, творецъ каноном, Фектисть, иже бысть епископъ Черниговскый, Онсифоръ Прозорливецъ. Сии вси богоприятнии приидоша къ прельщенному, и молящяся Богови, и отгнавше бѣса от него, и к тому не видѣ его» [Киево-Печерский патерик, 2004, 395].

<sup>11</sup> «Игумень Силивестръ стаѣ Михаила. написаѣ книги си Лѣтописецъ. надѣаса ѿ Бѣ млсть б прияти. при князи Володимерѣ. княжащю юму Къевѣ. а мнѣ в то время игуменащю. оу стаѣ Михаила. въ. ѣ. ѣ. кд. [1116] индикта. ѿ. лѣт. а иже четъ книги сиѣ. то буди ми въ мѣтвахъ» [Лаврентьевская летопись, 2001, стб. 286].

<sup>12</sup> Представление об этом споре позволяет получить, например, специальная статья М. И. Жиха [Жих, 2019, 3–60].



(после смерти монахов) и монастырских документов упоминает рассказ о приходе иконописцев к игумену Никону<sup>13</sup>. При всей умозрительности предложенного вывода, аргументация которого в значительной мере опирается на логические конструкции в силу малочисленности источников, приходится признать, что именно эта специфика послушания прип. Нестора в совокупности с его широкой образованностью, истоки которой нуждаются в отдельном осмыслении, и талантом во многом предопределила успех его труда.

## Источники и литература

### Источники

1. Киево-Печерский патерик (2004) — Киево-Печерский Патерик // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 4: XII век / Под ред. Д. С. Лихачёва, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Поньрко. СПб.: Наука, 2004. С. 296–489, 641–667.
2. Лаврентьевская летопись (1997) — Полное собрание русских летописей. Т. 1: Лаврентьевская летопись. М.: Языки славянской культуры, 1997. VIII, 733 с.
3. Студийско-Алексиевский Устав (2001) — Студийско-Алексиевский Устав // *Пентковский А. М. Типикон Патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси*. М.: Изд-во Моск. Патриархии, 2001. С. 231–420.
4. Устав Исторического Общества (1894) — Устав Исторического Общества Нестора летописца при Императорском Университета св. Владимира в г. Киеве: утв. 22 дек. 1893 г. Киев: Тип. Н. Пилющенко и Ко, 1894. 12 с.

### Литература

5. Абрамович (1901) — *Абрамович Д.* К вопросу об объеме и характере литературной деятельности Нестора Летописца. М.: Печатня А. И. Снегиревой, 1901. 10 с.
6. Артамонов, Шевченко (2018) — *Артамонов Ю. А., Шевченко Э. В.* Нестор († 1-я четв. XII в. (?), Киево-Печерский мон-рь) // Православная Энциклопедия / Под ред. патр. Моск. и всея Руси Кирилла. М.: ЦНЦ «ПЭ», 2018. С. 77–86.
7. Голубинский (1997) — *Голубинский Е. Е.* История Русской церкви / [Репр. изд.]. М.: Крутицкое Патриаршее подворье: О-во любителей церковной истории, 1997–2002. (Материалы по истории Церкви). Т. 1, [1]: Кн. 16: Период первый, киевский или домонгольский: Первая половина тома. М.: Крутицкое патриаршее подворье: О-во любителей церков. истории, 1997. XXIV, 968 с.
8. Данилевский (2019) — *Данилевский И. Н.* Герменевтические основы изучения летописных текстов. Повести временных лет. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2019. 448 с.
9. Жих (2019) — *Жих М. И.* Два автора Повести временных лет и проблема объема летописной работы Нестора // Вестник «Альянс-Архео». 2019. Вып. 29. С. 3–60.
10. Иртенина (2019) — *Иртенина Н.* Нестор-летописец. М.: Вече, 2019. 512 с.
11. Карпов (2017) — *Карпов А. Ю.* Русская Церковь X–XIII вв. Биографический словарь. М.: Квадрига, 2017. 472 с.
12. Лихачёв (2001) — *Лихачёв Д. С., Алексеев А. А., Бобров А. Г.* Текстология: На материале рус. лит. X–XVII вв. / Предс. редкол. Б. Н. Флоря; 3-е изд., перераб. и доп. СПб.: Алтейя, 2001. 758 с.

<sup>13</sup> «Тогда купно вси черноризци и грѣкы, мастери же и писци, прославиша великого Бога, и того пречистыа Матере чюдную икону, и святаа отца Антониа и Феодосиа. И тако обои живот свой скончаша в Печерьскомь монастырѣ, мастеры же и писци, во мнишескомь житии, и суть положени въ своемь притворѣ; суть же и нынѣ свиты ихъ на полатах и книги их грѣческыа блюдомы в память чюдеси» [Киево-Печерский патерик, 2004, 310].

13. Макарий Булгаков (1995) — *Макарий (Булгаков М. П.), митр.* История Русской церкви. Кн. 2: История Русской церкви в период совершенной зависимости ее от Константинопольского патриарха. М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского м-ря, 1995. 702, [1] с., [16] л. ил.
14. Меньшиков (2005) — *Меньшиков А. В.* Из истории архивов Византийской церкви X–XV вв. // Отечественные архивы. 2005. № 4. С. 38–48.
15. Мюллер (2005) — *Мюллер Р.* «Повесть временных лет» или «летопись Нестора» // От Древней Руси к новой России: юбилейный сб., посвященный чл.-кор. РАН Я. Н. Щапову / Ин-т российской истории РАН; редкол.: А. Н. Сахаров (отв. ред.) [и др.]. М.: Паломнический центр Московского Патриархата, 2005. С. 123–127.
16. Оспенников (2020) — *Оспенников Ю. В., Гайденок П. И.* Церковный суд на Руси XI–XIV веков. Исторический и правовой аспекты / СПбДА; Общество изучения церковного права им. Т. В. Барсова («Барсовское общество»). СПб.: Изд-во СПбДА, 2020. 260 с.
17. Присёлков (1923) — *Присёлков М. Д.* Нестор летописец: опыт историко-литературной характеристики / Предисл. «От редактора»: проф. Ив. Гревс. Пг.: Брокгауз-Ефрон, 1923. 112, [3] с.
18. Присёлков (1967) — *Присёлков М. Д.* Нестор летописец: опыт ист.-лит. характеристики. [Репр.]. The Hague: Europe printing, 1967. 112, [1] с.
19. Присёлков (2009) — *Присёлков М. Д.* Нестор летописец. СПб.: Русский Мирь, 2009. 153, [2] с.
20. Творогов (1987) — *Творогов О. В.* Нестор (1050-е гг. (?) — нач. XII в.) // Словарь книжников и книжности Древней Руси / АН СССР. Ин-т рус. лит. (Пушк. дом); отв. ред. Д. С. Лихачев. Л.: Наука, Ленингр. отд-ние, 1987. Вып. 1: XI — первая половина XIV в. С. 274–278.
21. Тептюк (2014) — *Тептюк Л. Н.* Основные вехи деятельности исторического общества Нестора-Летописца и участие Владимира Иконникова // Гилея: научный вестник. 2014. № 91. С. 47–49.
22. Устав Исторического Общества (1894) — Устав Исторического Общества Нестора летописца при Императорском Университете св. Владимира в г. Киеве: утв. 22 дек. 1893 г. Киев: Тип. Н. Пилющенко и Ко, 1894. 12 с.
23. Флоринский (1886) — *Флоринский Н. И., прот.* Преподобный Нестор Летописец и русские летописи. 2-е изд. Киев: тип. Киево-Печерской лавры, 1886. 26 с.
24. Чечулин (1911) — *Чечулин Н. Д.* Гравированные портреты Нестора летописца. [СПб.]: Тип. Гл. упр. уделов, 1911. 6 с., 2 л.
25. Шахматов (2003а) — *Шахматов А. А.* Нестор летописец // *Шахматов А. А.* история русского летописания. Т. 1: Повесть временных лет и древнейшие русские летописные своды. Кн. 2: Раннее русское летописание XI–XII вв. / Отв. ред. В. К. Зиборов и В. В. Яковлев. СПб.: Наука, 2003. С. 413–427.
26. Шахматов (2003б) — *Шахматов А. А.* О сочинениях преподобного Нестора (Первая пробная лекция на заседании историко-филологического факультета Московского университета 1 марта 1890 г.) // *Шахматов А. А.* история русского летописания. Т. 1: Повесть временных лет и древнейшие русские летописные своды. Кн. 2: Раннее русское летописание XI–XII вв. / Отв. ред. В. К. Зиборов и В. В. Яковлев. СПб.: Наука, 2003. С. 465–475.
27. Щапов (2005) — *Щапов Я. Н.* Монашество на Руси в XI–XIII веках // Монашество и монастыри в России. XI–XX века: Исторические очерки / Отв. ред. Н. В. Сеницына; Ин-т российской истории. М.: Наука, 2005. С. 13–24.

*Протоиерей Михаил Иванов*

## К истории создания «Описания Святогорского Успенского монастыря» митр. Евгения (Болховитинова)

УДК 271.2-788-055.1(470.25)-9  
DOI 10.47132/1814-5574\_2022\_3\_283  
EDN VSQDOG



*Аннотация:* Одним из плодов деятельности известного церковного иерарха и историка XIX в. митр. Евгения (Болховитинова) является «Описание Святогорского Успенского монастыря», подготовка и издание которого приходится на псковский период служения митрополита. Однако данный труд содержит ряд неточностей, повлекших некоторые последствия в богослужебной практике Святогорского монастыря и отраженных в позднейших исследованиях истории обители. В основу изданной митрополитом книги частично легли сведения, полученные от настоятеля монастыря игум. Ионы. В настоящей статье, на основании документов Государственного архива Псковской области, описывается процесс подготовки к изданию и дается анализ причин включения в «Описание...» некоторых данных игум. Ионы, а также ошибок и неточностей описания, повлиявших на последующие работы исследователей и на богослужебную практику известной обители. Приложение к статье содержит ранее не опубликованный текст дополнительного описания Святогорского монастыря, принадлежащий перу игум. Ионы, близко знавшего А. С. Пушкина в период его михайловской ссылки.

*Ключевые слова:* митрополит Евгений (Болховитинов), игумен Иона, описание Святогорского Успенского монастыря Псковской епархии, девятая пятница по Пасхе, Святогорские иконы Богородицы Умиления и Одигитрии, местные праздники.

*Об авторе:* **Протоиерей Михаил Владимирович Иванов**

Настоятель Казанской церкви п. Пушкинские Горы Великолукской епархии Русской Православной Церкви, соискатель Санкт-Петербургской духовной академии.

E-mail: [pushgory1@ya.ru](mailto:pushgory1@ya.ru)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2725-4452>

*Для цитирования:* Иванов М., прот. К истории создания «Описания Святогорского Успенского монастыря» митр. Евгения (Болховитинова) // Христианское чтение. 2022. № 3. С. 283–295.

# KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal  
Saint Petersburg Theological Academy  
Russian Orthodox Church

No. 3

2022

---

*Archpriest Mikhail Ivanov*

## Notes on the history of writing 'Description of Svyatogorsky-Uspensky monastery' by Metropolitan Eugene (Bolhovitinov)



UDK 271.2-788-055.1(470.25)-9  
DOI 10.47132/1814-5574\_2022\_3\_283  
EDN VSQDOG

*Abstract:* One of the activity outcomes of Metropolitan Eugene, a famous hierarch and historian of XIX century, was a publication of 'Description of Svyatogorsky-Uspensky monastery'. However, the description contains several inaccuracies, which lead to certain consequences in the worship practice of the Svyatogorsky monastery and were described in the latest research of that institution's history. While working on his book the Metropolitan Eugene corresponded with Svyatogorsky Abbot Ion with the purpose of clarifying certain details about the monastery. The Abbot's information about the monastery was only partially included in the work published by the Metropolitan Bishop. Based on the documents of the state archive of Pskov region, this article describes the process which lead to the publishing of the 'Description of Svyatogorsky-Uspensky monastery' and analyses the reasons for including information from the Abbot Ion, as well as mistakes and inaccuracies which influenced further research, as well as worship practice of the well-known monastery. The addendum to the article contains earlier unpublished additional description of the Svyatogorsky monastery documented by Abbot Ion who knew A. S. Pushkin very closely during his exile at Mikhailovskoe.

*Keywords:* Metropolitan Eugene (Bolhovitinov), Abbot Ion, Description of Svyatogorsky-Uspensky monastery' of the Pskov Diocese, Ninth Friday by Easter, Svyatogorsky icons of Tenderness and Hodegitria, local holidays.

*About the author:* **Archpriest Mikhail Vladimirovich Ivanov**

Graduate Student at St. Petersburg Theological Academy, Rector of the Kazan Church in the Village of Pushkinskie Gory, Pskov Region.

E-mail: [pushgory1@ya.ru](mailto:pushgory1@ya.ru)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2725-4452>

*For citation:* Ivanov M., archpriest. Notes on the history of writing 'Description of Svyatogorsky-Uspensky monastery' by Metropolitan Eugene (Bolhovitinov). *Khristianskoye Chteniye*, 2022, no. 3, pp. 283–295.

В 2021 г. исполнилось 200 лет со дня выхода в свет первого отдельного описания Святогорского мужского монастыря Псковской епархии. Оно принадлежит перу известного церковного историка и иерарха архиепископа (позднее митрополита) Евгения (Болховитинова). «Описание Святогорского Успенского монастыря» было напечатано в Дерпте<sup>1</sup> осенью 1821 г. [Болховитинов, 1821].

Впервые сведения о Святогорском монастыре Псковской епархии были представлены архиеп. Амвросием (Орнатским) и митр. Евгением (Болховитиновым) в их совместном труде «История российской иерархии...». В 1815 г. вышел шестой том этой капитальной работы, где было опубликовано краткое описание Святогорского монастыря Псковской епархии [Орнатский, 1815, 65–66]: местоположение обители, причины ее возникновения, указаны монастырские храмы и другие постройки, отмечено количество монастырских крестьян до 1764 г., перечислены известные монастырские ярмарки, обозначен класс обители и священная степень настоятеля. Архиеп. Евгений осознавал недостатки первого издания и всю жизнь собирал уточненные сведения об обителях, планируя переиздать труд исправленным и дополненным. К сожалению, этому не суждено было осуществиться. Осознавая трудности с переизданием своего капитального труда, архиеп. Евгений готовит к печати ряд описаний монастырей. Среди них – рассматриваемое «Описание Святогорского Успенского монастыря».

Собирая обновленные сведения о псковских обителях, архиеп. Евгений (Болховитинов) обратился через Псковскую духовную консисторию к настоятелям епархиальных монастырей с указанием рассмотреть статьи, помещенные в «Истории российской иерархии...», и прислать уточнения и дополнения описаний монастырей «по прежнему или нынешнему состоянию их» (ГАПО. Ф. 328. Оп. 1. Д. 94. Л. 54–55). Настоятель Святогорского монастыря игум. Иона получил данный указ консистории еще в ноябре 1820 г., однако полгода не выполнял поручения.

31 мая 1821 г. игум. Иона получает персональный указ консистории о составлении им «сведения о настоящем состоянии и о прочем сего Святогорского монастыря, нужнаго к Истории церковной иерархии» (ГАПО. Ф. 328. Оп. 1. Д. 96. Л. 15). В первую половину лета 1821 г. настоятель, по благословию архиеп. Евгения, руководит подготовкой к строительству третьего яруса колокольни Успенского собора монастыря и в то же время отчитывается перед консисторией о наличии в монастыре и состоянии земель, посевов, рыбных ловель, о приходе и расходе денежных средств, о сборе милостыни в Святогорской обители (ГАПО. Ф. 328. Оп. 1. Д. 96. Л. 13–15). В связи с загруженностью делами, а также по причине того, что уточнение описания монастыря требует внимательной работы с документами монастырского архива и опроса людей, игумен смог ответить лишь 17 июля. Игумен Иона отмечает в своем рапорте в консисторию, что так как деревянная трапезная Никольская церковь монастыря, где «хранились, по уверению здешних старожилов, старинные грамоты, указы, и все тогдашние монастырские документы», в 1780 г. сгорела и был утрачен весь монастырский архив, точные сведения представить он не может. Тем не менее игумен прикладывает к рапорту «сведение» о монастыре (ГАПО. Ф. 328. Оп. 1. Д. 96. Л. 16 об.–18).

Рассмотрим дополнения и исправления, внесенные настоятелем Святогорской обители в текст статьи о монастыре из «Истории российской иерархии...»:

1. Скорректированы сведения о расположении монастыря: на Святой горе лишь главная церковь монастыря с колокольней, а сам монастырь располагается внизу;
2. Расстояние от реки Великой до обители – 6, а не 4 версты;
3. Следуя летописи монастыря, уточняется, что обитель построена повелением царя Иоанна Васильевича;
4. «Соборная церковь каменная во имя Успения Божия Матери» построена также по повелению государя – в 1569, а не в 1659<sup>2</sup> году;

<sup>1</sup> Дерпт в 1710–1850 гг. входил в Лифляндскую епархию, находившуюся в 1821 г. под управлением Евгения (Болховитинова), архиепископа Псковского, Лифляндского и Курляндского. Данным фактом объясняется выбор иерархом типографии этого города.

<sup>2</sup> В «Истории российской иерархии...» здесь, по-видимому, опечатка.

5. Вышеуказанная церковь возведена на месте явления иконы Богородицы Одигитрии;

6. Дата постройки южного Одигитриевского придела к Успенской церкви — 1772 г., средства на постройку собраны «подаванием доброхотных дателей»;

7. Дата постройки северного Покровского придела — 1776 г., жертвователем средств на постройку стал Максим Иванович Карамышев;

8. Описанная в «Истории российской иерархии...» деревянная Никольская теплая церковь с хранящимся в ней монастырским архивом сгорела в 1780 г.;

9. Пятницкая надвратная монастырская церковь «во время штатов из монастыря упразднена» и поставлена как приходская близ монастыря;

10. Приведены размеры перестраиваемой по благословию и под контролем самого архиеп. Евгения каменной колокольни;

11. Вместо деревянной, упомянутой в статье, ограды вокруг обители в 1799 г. заботами покойного игум. Моисея была устроена каменная ограда;

12. По благословию и после личного неоднократного осмотра архипастырем деревянные братские и игуменские келии сносятся и строятся двухэтажные каменные келии и каменная стена внутри монастыря с монастырскими службами в ней;

13. В обители существует важный местный переходящий праздник — в девятую пятницу по Пасхе празднуются иконы Богородицы Умиления и Одигитрии;

14. Согласно воспоминаниям местных старожилов, в монастыре ранее находилось Духовное правление Опочецкого и Новоржевского уездов;

15. В ризнице имеются богослужебные облачения и воздух с покровцами, дарованные обители царевной и великой княжной Екатериной Иоанновной;

16. Появляются сведения о том, что в 1812 г. монастырь пожертвовал Отечеству 300 руб. и 18 золотников золотых и 26 фунтов 10 золотников серебряных вещей;

17. Приведены описания ежегодных крестных ходов с чудотворными монастырскими иконами в Псков в десятую пятницу по Пасхе и 28 августа в Новоржев и Опочку (ГАПО. Ф. 328. Оп. 1. Д. 96. Л. 17–18 об.).

Получив вышеперечисленные сведения, архиепископ составляет собственное описание Святогорского монастыря, где находит свое отражение лишь часть данных игум. Ионы. 21 сентября 1821 г. он напишет игумену: «Преподобный отец игумен Иона! Возлюбленный о Христе брат! Вместо присланного вами в консисторию обстоятельного описания вашего монастыря я сочинил обстоятельнейшее, и дабы сим описанием сделать известнее вашу обитель, я отослал уже оное в Дерпт к напечатанию на монастырский счет и просил, чтобы успели оное напечатать и выслать 500 экземпляров к вашей Покровской ярмарке...» [Иоанн Мазь, 1899, 143–144]. Прежде всего архиепископ дополняет описание указанием расстояния от обители до губернского Пскова, что характеризует его взгляд на монастырь более с епархиальной позиции. Далее, архиеп. Евгений исправляет место расположения обители как находящейся в 6 верстах от главной водной артерии губернии — реки Великой. Отдельно автор описания отмечает, что сам монастырь находится при Синичьей горе [Болховитинов, 1821, 3], что, на наш взгляд, подчеркивает роль монашеской обители и ее предназначение как хранительницы великих православных святынь — чудотворных Святогорских икон Богородицы Одигитрии и Умиления, находящихся в Успенском соборе на вершине Святой (Синичьей) горы. На самой горе находится лишь собор, и никто из людей изначально не проживает, братия же — как хранители святынь и молитвенники пред ними за Россию — проживают у подошвы холма.

Привлекает внимание скрупулезность архиеп. Евгения в отношении такой небольшой детали, как расположение монастыря относительно Святой горы. Это факт, впервые отмеченный игуменом монастыря Ионой, архиепископ подчеркивает еще раз: «Таким образом основание церкви на Святой горе и основание монастырю при подошве ее с южной стороны положено было с 1569 года» [Болховитинов, 1821, 5]. В последующих работах митр. Евгений оставляет данный момент описания без изменения, придерживаясь изложенной им в 1821 г. точки зрения.

Значение Святогорской обители и цель ее постройки отмечены в самом тексте древней Святогорской повести, повествующей о явлении икон и об основании монастыря царем Иоанном Грозным в 1569 г. на Синичьих горах близ пригорода Пскова Воронича: «молитися о православнем царе и о всей Русстей земли православных христиан, дабы Господь Бог дал тихо и безмятежно житие» (НБУ. Ф. 312. № 99/100. Л. 271 об.).

Понимая важность значения Святогорского монастыря для России, архиеп. Евгений (Болховитинов) останавливается более подробно на самой истории явления Святогорских икон, посвящая ей две страницы текста [Болховитинов, 1821, 3–5], и истории основания монастыря, опираясь на текст имевшегося у него списка Святогорской повести<sup>3</sup>.

Излагая сведения о местных церковных праздниках монастыря, отсутствовавшие в «Истории российской иерархии...», архиепископ не пользуется дополнением игум. Ионы о существовании празднования в монастыре чудотворным иконам Одигитрии и Умиления в один день — девяную пятницу по Пасхе, но вносит в текст «Описания» версию о праздновании этих икон в различные дни года: «Умиления, в девяную пятницу по Пасце; а Одигитрия, в день Покрова Богородицы, и с тех пор до ныне дни сии при стечении народа сделались многолюднейшими торговыми ярмарками при монастыре» [Болховитинов, 1821, 5]. Нельзя отрицать, что, в контексте исследуемого вопроса, праздник Покрова показался архиепископу особенно значимым для обители, ведь и в письме игумену он упоминает эту дату, отмечая желательность издания брошюры именно к Покрову. Можно предположить, что так как монастырь был основан царем после известия о чудесном спасении икон Умиления и Одигитрии от пожара Покровской часовни, построенной после явления Святогорских икон вороничанами на Святой горе летом 1569 г., то архиепископ посчитал это событие главным, начальным в истории обители и счел нужным перенести на эту дату празднование главной явленной иконы монастыря. Но в описании игум. Ионы, находящегося в обители постоянно и возглавлявшего все торжественные богослужения, отражена сложившаяся многолетняя богослужебная практика местного празднования в девяную пятницу по Пасхе двум Святогорским иконам, и о Покрове не упоминается совсем. Нам же представляется более обоснованной изложенная игум. Ионой древняя практика обители, в пользу чего говорят следующие доводы:

1. В тексте Евгеньевского<sup>4</sup> списка Святогорской повести, а также во всех других, отмечено, что первый крестный ход с чудотворной иконой Богородицы Умиления из города Воронича на Синичью гору прошел в девяную пятницу по Пасхе 1569 г. Именно этот крестный ход обнаружил на Святой горе явленную икону Божией Матери Одигитрии и по своему пути сопровождался множеством исцелений и был совершен после неоднократного повеления Богородицы (НБУ. Ф. 312. № 99/100. Л. 266–271 об.).

2. Указ царя не был изначальной причиной основания монастыря, а явился следствием всенародного явления иконы Богородицы Одигитрии в крестном ходе вороничан 1569 г. на Синичью гору, сопровождавшемся множеством исцелений. В процессии принимала участие по повелению Божией Матери и уже прославленная икона Умиления.

3. Исторически верно делать празднование в тот день, когда иконы получили всенародную известность, то есть в девяную пятницу по Пасхе. Чудесные события, во множестве описанные в Святогорской повести, продолжаются и в наше время. Одним из таких событий является и чудо в Покров 1570 г. Однако данные события не являются ключевыми в вопросе основания обители, они обрамляют всенародное явление икон как его предысторию и последующее развитие.

<sup>3</sup> Святогорская повесть (летопись) — памятник древнерусской письменности, повествующий о явлении чудотворных Святогорских икон в 1563–1569 гг., и о последующем основании Святогорского монастыря. Известно 26 списков повести. Один из них находился в библиотеке митр. Евгения (Болховитинова). Сейчас так называемый Евгеньевский список повести хранится в Национальной библиотеке Украины.

<sup>4</sup> Имеется в виду список повести из библиотеки митр. Евгения (Болховитинова). Термин введен д. ф. н. В. И. Охотниковой [Охотникова, 1996, 376].

4. Так как чудесно избавлены от огня были две иконы Богородицы — Одигитрии и Умиления, то чествовать в Покров лишь одну из икон было бы неправильным.

5. Традиция ежегодных крестных ходов с двумя чудотворными Святогорскими иконами из монастыря в Псков после девятой пятницы по Пасхе, отмеченная в описании и архиеп. Евгением (Болховитиновым), не согласуется с празднованием в девятую пятницу лишь одной Святогорской иконе в монастыре. Если праздник посвящен лишь одной иконе, то и крестный ход во Псков, приуроченный к нему, следовало снарядить лишь одним празднуемым образом. Между тем весь известный период существования Святогорского крестного хода в Псков, то есть с 1592 г. [Иоанн Мазь, 1908, 61] по 1917 г., он проходил с двумя чудотворными монастырскими иконами.

6. Еще одним доводом, свидетельствующим о неудобстве празднования в Покров иконы Богородицы Одигитрии в монастыре, является наличие придела Успенского собора в честь Покрова Божией Матери. В случае празднования Одигитрии в Покров пришлось бы соединять богослужения Одигитрии и престольного празднования Покрову.

7. В качестве чинопоследования явлению местных икон Святогорская обитель пользовалась и пользуется службой явления Смоленской иконы Богородицы. Существует рукописный сборник 1837 г., использовавшийся в Святогорской обители, где под одной обложкой собраны тексты службы Смоленской иконе Богородицы Одигитрии, последование малого освящения воды и Повесть о явлении икон чудотворных Пресвятыя Богородицы Святогорских Умиления и Одигитрии. Служба Смоленской иконе озаглавлена: «Служба явлению икон, Пресвятыя Владычицы нашея Богородицы Умиления и Одигитрия: на Синичьи горе ныне зовома Святая гора: именуемый Святогорский монастырь» (НИОР БАН Ф. 24. Оп. 1. Ед. хр. 90. Л. 3). Само наименование рукописи подчеркивает традицию празднования двум Святогорским иконам в один день.

8. Если гипотеза архиепископа о праздновании иконе Умиления в девятую пятницу по Пасхе, а иконе Одигитрии в Покров верна, то в обители, построенной по причине явления Святогорских икон и для их прославления, не было бы дня в году, когда совершается полная служба явленной чудотворной иконе Богородице Одигитрии.

Некоторые позднейшие исследователи и сами монахи, под влиянием авторитета члена Священного Синода митрополита Киевского и известного историка Русской Церкви Евгения (Болховитинова), соглашались с мнением, что праздновать Святогорским иконам Богородицы нужно так, как указано в описании именитого иерарха. Игумен Иоанн (Мазь) придерживается мнения о праздновании «в древние времена» Святогорским иконам в девятую пятницу по Пасхе [Иоанн Мазь, 1899, 47], но в его бытность данный день в монастыре уже считается праздником только иконы Умиления [Иоанн Мазь, 1899, 57]. Однако в праздник Покрова Матери Божией, по его сведениям, лишь крестный ход вокруг церквей и Святой горы совершается «в воспоминание явления чудотворной иконы “Одигитрии” на Синичьей, ныне Святой, горе и того чудесного события, когда эту икону нашли в пепле сгоревшей часовни совершенно неопаленною»<sup>5</sup> [Иоанн Мазь, 1899, 58]. Очевидно, что влияние ошибочного указания на празднования монастыря в описании архиеп. Евгения (Болховитинова) распространилось за несколько десятилетий XIX в. и утвердилось в богослужебной практике обители и литературе, посвященной ей. Одновременно с этим на епархиальном уровне сохраняется древняя традиция Святогорского крестного хода в Псков с двумя чудотворными иконами после празднования в девятую пятницу по Пасхе. Церковное торжество в 1857 г. было подробно описано преподавателем Псковской, а позднее Санкт-Петербургской духовной семинарии иером. Иосифом (Баженовым) [Иосиф Баженов, 1857, 173–178; Иосиф Баженов, 1858, 82].

<sup>5</sup> По сведениям, приведенным в различных списках Святогорской повести, чудо на Покров 1570 г. произошло с двумя чудотворными Богородичными иконами Одигитрии и Умиления, поэтому следовало вспоминать в этот день обе иконы. Приведенный игум. Иоанном обычный вспоминать лишь чудо спасения иконы Одигитрии в Покров является трансляцией версии из «Описания» митр. Евгения (Болховитинова).



Дело о праздниках обители осложняется тем фактом, что отдельная оригинальная служба явлению Святогорских икон Богородицы Умиления и Одигитрии пока не составлена, до настоящего времени в монастыре пользуются вышеописанной службой Смоленской Одигитрии в качестве службы явлению двух местных икон. Традиция праздновать иконе Богородицы Одигитрии в день Покрова Божией Матери в период после 1992 г. по настоящее время в обители отсутствует. В последние годы несколько раз в богослужебной практике монастыря в расписаниях и календарях девятая пятница указывалась как празднование иконе Богородицы Умиления, в Псковской епархии был издан календарь всех псковских церковных праздников с указанием данной даты как праздника иконы Умиления. В настоящий момент в обители восстановилось празднование явления двух богородичных икон в девятую пятницу. В соседнем с монастырем приходе, храм которого не закрывался с 1765 г. и располагается на древнем месте одного из явлений Святогорской иконы Богородицы Умиления в 1569 г. — Тимофеевой горке, — существует традиция празднования Святогорским иконам в один день, а обычай праздновать иконе Богородицы Одигитрии в Покров и в отдельный день Умилению отсутствует. В день девятой пятницы по Пасхе в данном храме традиционно совершают общую службу Богородице с тропарем «Днесь светло красуется славнейший град сей...»<sup>6</sup>, хотя в архиве священников Казанской церкви имелись рукописи Святогорского монастыря XIX — нач. XX в. со службой Смоленской иконе, также подписанные как богослужение явлению двух Святогорских икон. Существование данной традиции не дает подтверждения сведений о повсеместном праздновании Святогорским иконам по схеме, предложенной архиеп. Евгением (Болховитиновым).

Как участник ежегодных торжественных событий встречи и обнесения Святогорских икон вокруг кафедрального города архиеп. Евгений уделяет подробному описанию крестного хода в Псков полторы страницы, подчеркивая важность этого события для истории кафедрального города. В «Описании» также кратко сообщается о проведении крестных ходов в Новоржев и Опочку, что отмечено и у игум. Ионы.

Описывая приделы к соборной Успенской церкви монастыря, архиепископ отметил ошибочную дату основания Покровского придела — 1770 г., в то время как игумен указывает подтвержденную архивными документами дату — 1776 г.

Сведения о пожаре монастырской Никольской деревянной церкви и о гибели в огне всего монастырского архива в 1780 г. присутствуют в описании архиеп. Евгения (Болховитинова), но приведенная и игуменом, и архиепископом дата ошибочна. В действительности пожар случился 5 марта 1784 г., что подтверждается сообщением игумена Созонта о пожаре и его виновнике в опочечий земской суд и описью спорешших в церкви вещей (ГАПО. Ф. 328. Оп. 1. Д. 18. Л. 56–56 об.; ГАПО. Ф. 328. Оп. 1. Д. 9. Л. 12–14 об.). Вновь построенная каменная Никольская церковь была завершена и благоустроена для богослужения не в 1784 г., как указали игумен и архиеп. Евгений, а к 15 октября 1786 г., когда архиепископу Псковскому и Рижскому Иннокентию игуменом монастыря Созонтом было отправлено доношение об этом с просьбой благословить антиминос для новой церкви (ГАПО. Ф. 328. Оп. 1. Д. 21. Л. 7–7 об.).

Далее по тексту архиепископа следует описание снятия надвратной Пятницкой церкви монастыря в 1764 г. и переноса ее в слободу с обращением в приходскую. Архиепископ Евгений уточнил, что к храму определен особый штат духовенства.

Отмечая роль игум. Ионы, архиепископ скромно умалчивает в «Описании» о своей роли в планировании и оформлении необходимых документов при только завершенной перестройке монастырской трехъярусной колокольни. Современный архитектурный облик Успенского собора Святогорского монастыря, в частности доминирующая над постройкой колокольня, был сформирован по инициативе и благословию архиеп. Евгения (Болховитинова) при участии игумена. Также архиеп. Евгений руководил

<sup>6</sup> Данный тропарь есть измененный тропарь Владимирской иконе, и его применение подчеркивает ключевое значение явления Святогорских икон для поселка, развившегося позднее вокруг обители. Фактически явление стало причиной первых паломничеств на Святую гору, первой постройки там, основания царем обители и, в конечном итоге, образования поселка.

постройкой каменных келий и служб обители, но так как они не были достроены на момент печати книги, он оставил в «Описании» прежние сведения о деревянных постройках. Необходимо отметить, что идеей восстановления внешнего вида Святогорского монастыря после Великой Отечественной войны было представление посетителям архитектурного ансамбля Святогорского монастыря в том виде, в каком он явился перед взором А. С. Пушкина. Переустройство обители, завершившееся к приезду поэта в михайловскую ссылку 1824–1826 гг., мы находим в повествовании игум. Ионы.

Ошибочная дата окончания строительства игум. Моисеем каменной ограды вместо деревянной — 1772 г. — приводится в «Описании...» архиепископа, но игум. Моисей управлял монастырем в период 1789–1804 и 1805–1808 гг. Строительство ограды было завершено в 1797 г. [Пушкинская энциклопедия «Михайловское», 2003, 284–285].

К добавленным в описание из дополнения игум. Ионы сведениям также относятся данные о существовании Святогорского Духовного правления, о богатстве ризницы, имеющей вклад великой княгини Екатерины Иоанновны, и о пожертвованиях монастыря государству драгоценностей и денег на войну 1812 г.

Интересно, что и игум. Иона, и архиеп. Евгений, а за ними и игум. Иоанн (Мазь) приводят в своих описаниях обители данные о его 45-м месте по учреждению штатов. В действительности Святогорский монастырь был 47-м среди трехклассных (Штаты, 1764).

Архиепископ обратил внимание при составлении «Описания...» на все поправки и уточнения игумена об обители, вместе с тем он включил явно ошибочные сведения о праздниках в первую книгу о монастыре, что привело затем к установлению традиции исторически не обоснованного празднования в обители и к изданию литературы, посвященной Святогорскому монастырю, транслирующей ошибочные сведения.

Всего из 17 поправок игумена в описание были включены с явными ошибками — три, и с неточностями — две поправки. Архиепископ Евгений творчески подходил к составлению описания. Он развивает мысли игумена, показавшиеся ему особенно важными, имеющими значение для епархии и даже для всей России. В частности, гораздо более внимания он уделяет истории основания монастыря и описанию крестного хода с местными чудотворными иконами в епархиальный и губернский центр — город Псков.

Ниже приводится таблица, позволяющая сравнить сведения приведенные в описаниях обители, принадлежащих игумену Ионе и архиепископу Евгению (Болховитинову).

Таблица 1. Текстовые отличия сведений в описаниях Святогорского монастыря 1821 г.

	«Местное сведение Святогорского монастыря» игум. Ионы	«Описание...» архиеп. Евгения (Болховитинова)
1	«...расстоянием от городов Опочки к северо-востоку в 40, от Острова к югозападу в 50, от Пригорода Воронича в 4...»	«... от губернского города Пскова к югу в 115, от уездных: Опочки, к северо-востоку в 40, от Острова к югозападу в 50, от бывшего <sup>7</sup> пригорода Воронича в 4...»
2	«...а от реки Великой в 6, а не в 4, верстах...»	«... а от Великой реки в 6 верстах...»
3	«...ибо на горе именуемой Святой стоит только церковь да при ней над притвором колокольня, монастырь же находится внизу горы Святой...»	«Местоположение его на высоком хребте, в даль простирающихся гор при высшем их еще холме, издревле называвшемся Синичью горою».
4	«...построен повелением, как из летописи монастыря сего явствует, Царя Иоанна Васильевича по случаю явления чудотворных икон Божия Матери Умиления и ОДИГИТРИИ на горе <sup>8</sup> ,	«В древней летописи, хранящейся в монастыре сем, о начале онаго повествуется, что в 7071 (1563) лето один, юродивым почитавшийся, юноша пятнадцатилетний...»

<sup>7</sup> Архиепископ здесь подчеркивает упущенную игуменом деталь. Город Воронич (пригород Пскова в псковской традиции именованная) прекратил свое существование уже в конце Ливонской войны, после заключения Ям-Запольского мира в 1582 г. Воронич был разрушен войсками Стефана Батория при возвращении в Польшу и более как город не восстанавливался.

<sup>8</sup> Одигитрии — на горе Синичьей, а Умиления — в разных местах, в том числе на Тимофеевой горе.

	которая по сему обстоятельству проименована Святою, а монастырь Святогорским, в 7077, от Р. Х. 1569 году».	Далее архиепископ подробно, в объеме двух страниц, пересказывает Святогорскую повесть, повествуя о первом явлении иконы Умиления Богородицы Тимофею в 1563-м, затем о всенародном явлении иконы Богородицы Одигитрии в 1569 г., приведшем к основанию монастыря царем.
5	«Празднуется в монастыре сем явление тех чудотворных Божия Матери икон Умиления и Одигитрии в Девятый <sup>9</sup> по Пасхе Пяток...»	Завершив пересказ повести, Евгений необоснованно делает вывод: «В память оных, от самого начала обители, установлено ежегодное празднование Святым чудотворным иконам Богородичным, Умиления, в девятую пятницу по Пасце; а Одигитрии, в день Покрова Богородицы».
6	«...из монастыря в первое по оном пятке Воскресение отправляется с чудотворными иконами ладью по реке Великой во Псков первой крестной ход, который в тамошнем соборе принимается в следующий десятый по Пасхе пятюк; из Пскова же обратно в монастырь отпускается в среду. Второй с чудотворными из монастыря сего крестный ход бывает Августа 28 дня сухим путем в Города Новоржев, а из онаго к 8-му числу сентября в Опочку».	Описание крестного хода с иконами во Псков у преосвященного Евгения занимает около двух страниц, однако крестные ходы в Опочку и Новоржев описаны кратко: «Святые иконы приносят к себе и ближние к монастырю города Новоржев и Опочка. Почему ежегодно поднимаются сухим путем на руках иконы сии, с 29 августа, в Новоржев, а оттуда, к 8 числу сентября, в Опочку и обратно прямым уже путем провозжаются в обитель».
7	«1) Соборная церковь каменная во имя Успения Божия Матери по повелению тогож Царя Иоанна Васильевича сооружена в 1569 году на Горе Святой на том самом месте, где явилась чудотворная икона Божия Матери Одигитрии, при ней два придела: а) с южной стороны во имя Божия Матери Одигитрии подаением от добротных дателей в 1772; а б) с северной Покрова иждивением помещика Максима Ивановича Г-на Карамышева в 1776 годах устроены...»	«Ныне находятся в монастыре следующие здания: 1) Соборная вышеупомянутая каменная церковь на Святой горе и при ней два придела: первый, с южной стороны, во имя Богородичныя чудотворныя иконы Одигитрии, усердием добротных дателей устроен в 1772 году; второй к северной стороне, во имя Покрова Божия Матере, устроен иждивением помещика, Коллежского Ассессора Максима Ивановича Карамышева, в 1770 году».
8	«2) Церковь внизу Святой горы каменная во имя Святителя Николая чудотворца построена в 1784 <sup>10</sup> году. [на место оной в статье упоминаемой деревянной трапезной, кая в 1780 <sup>11</sup> году пожаром сгорела; и в ней хранившиеся старинные Грамоты, указы и все монастырские документы тогда же вместе с ней сгорели]».	«2) Внизу, при подошве Святой горы, на монастыре, вместо бывшей на сем же месте деревянной, трапезной церкви, сгоревшей в 1780 году, создана каменная, во имя Святителя Николая, в 1784 году».
9	«Прим. Третья ж церковь, в статье упоминаемая на Святых воротах каменных стоявшая деревянная во имя Великомученицы Параскевы во время штатов совсем из монастыря упразднена, и обращена в Приходскую, близ монастыря находящуюся, церковь».	«3) Каменная к слободе Святыя врата, на коих в верхнем ярусе была деревянная церковь, во имя Великомученицы Параскеви; но она, после духовных 1764 года штатов, снята и поставлена в слободе за монастырем для прихожан слободских, и определен к оной особый причт белаго духовенства».

<sup>9</sup> Заглавной буквой игумен желает подчеркнуть факт существования отдельного местного церковного праздника, который уже традиционно праздновался много лет. В народе до сих пор его кратко именуют «Девятник».

<sup>10</sup> В 1786 г. построена новая каменная.

<sup>11</sup> Пожар был в 1784 г., 5 марта.

10	«3.) Колокольня каменная на Святой Горе над притвором соборной церкви построена на которой ныне попечением ВЫСОКОПРЕОСВЯЩЕННЕЙШЕГО Евгения Архиепископа Псковского, Лифляндского и Курляндского и кавалера строится надделана, с коею она с низу до верха вышиною в 17 сажень с 2 аршинами».	«4) При соборной Успенской церкви на Святой горе в прошлом столетии начата была новой архитектуры каменная со столбами колокольня; но не окончена третьем ярусом, а достроена уже с высоким шпилем, в 1821 году, Игуменом Ионою».
11	«4) Ограда каменная [Вместо деревянной в статье упоминаемой] сделана из камня булыжного в 1799 году тцанием покойного Игумена Моисея.»	«5) Ограда вокруг всего монастыря окружностию на 340 сажень, из дикаго гранитнаго и булыжнаго камня, вместо деревянной, складена, в 1772 году, при Игумене Моисее» <sup>12</sup> .
12	«5.) Вместо деревянных на каменном фундаменте, в статьи упоминаемых настоятельских и братских келий, кои ныне с мест своих прежних упраздняются и уничтожаются, того же ВЫСОКОПРЕОСВЯЩЕННЕЙАГО Евгения попечением и поличному ЕГО ВЫСОКОПРЕОСВЯЩЕНСТВА неоднократно осмотру монастыря сего и Указу строятся вновь. А) в одном месте каменные двухэтажные кельи, из коих верхний будет для настоятеля, а нижний этаж для братии; б) внутри монастырской окружной стены меньшая стена каменная. И заключающая весь монастырь; и в) в той стене устроятся все монастырские службы, тоже каменные; как-то: сарай, конюшня, житница, ледник, а по середине ограды к ярмарочному месту ворота с башнею и караульною...»	«6) Настоятельския и братския кельи и служебныя здания все еще деревянные; но по сделанному уже новому плану предположены все каменные с обведением около их двора внутреннею каменною стеною, с башнями и воротами».
13	Сведений о деревянных лавках не приводится	«7) В ограде монастырской заключаются и два ряда деревянных лавок, устроенных для ярмарок».
14	«Здесьние старожилы помнят, что в монастыре сем находилось Духовное правление Опочецкого и Новоржевского уездов...»	«Некогда в монастыре сем состояло и Духовное Правление Новоржевского и Опочецкого уездов; но после издания духовных штатов переведено в город Опочку».
15	«В ризнице здесьней хранятся ризы, епитрахили, две пары поручей, Стихарь, орарий и воздух с двумя покровцами подаяния Царевны и великой КНЯЖНЫ ЕКАТЕРИНЫ ИОАННОВНЫ».	«Из замечательнейших вкладов до ныне сохраняются там: ризы, епитрахиль, две пары поручей, стихарь, орарий и воздух с двумя покровцами, пожалованные Государынею Царевною и Великою Княжною Екатериною Иоанновною, бывшею после Мекленбургскою Герцогинею и скончавшеюся в С.Петербурге 1733 года. Монастырь сей довольно богат и прочею ризницею и церковными утварями».
16	«До Штатов 1764-го года было за монастырем сим 957-м душ крестьян с приписными к нему монастырями [какия ж приписные к нему были монастыри, и куда оные обращены, о том монастырь сей, поколику в 1780 году вместе, как выше сказано, с деревянною Николаевскою церковию вся древняя архива монастырская	«А крестьян за ним до штатов было 957 душ и приписано было к нему несколько других монастырей в ведение».

<sup>12</sup> При добавлении данных сведений архиепископ явно цитирует архивный документ консистории, вероятно — отчет времени игуменства Петра (Лаврова; 1808–1818), содержащий, к сожалению, ошибочные сведения. В архиве обители достаточно документов периода игуменства Моисея (1789–1804; 1805–1808), подтверждающих факт строительства каменной ограды именно в годы его управления.

	сгорела, неимеет никакого сведения] по штатам же положен в 3 класс степению 45...»	
17	«В 1812 Году монастырь сей жертвовал Отечеству деньгами тремя стами рублей, вещами золота 18 ть золотников, серебра 26-ть фунтов 10 золотников».	«В прошлую, 1812 года, войну оный пожертвовал отечеству довольно значительным подаянием денег и вещей золотых и серебрянных».
18	«...при монастыре сем бывают две годовыя ярманки: 1) В Девятую по Пасхе пятницу; 2) В День Покрова Божией Матери».	«В память оных, от самого начала обители, установлено ежегодное празднование Святым чудотворным иконам Богородичным, Умиления, в девятую пятницу по Пасце; а Одигитрии, в день Покрова Богородицы, и с тех пор до ныне дни сии при стечении народа сделались многочисленнейшими торговыми ярмарками при монастыре».
19	«Настоятельство в нем с самого устройства было Игуменское, которое и по штатам также положено...»	«С самого начала обители настоятельство здесь установлено игуменское и продолжается донныне».

«Описание Успенского монастыря», изданное архиепископом, является ценным источником сведений об обители, о Святогорском крестном ходе в Псков. Также, на наш взгляд, особенно интересными представляются образ мыслей архипастыря, его работа с материалом, предоставленным игум. Ионой, восприятие истории данного святого места и выводы, которые нашли отражение в первом издании о Святогорском монастыре. Без сомнения, имеет ценность и дополнительное описание монастыря игум. Ионы 1821 г., приведенное в приложении к статье, текст которого позволяет соприкоснуться с личностью игум. Ионы, знакомого А. С. Пушкина, с его образом мыслей и отношением к обители, ее истории, к поручению архиеп. Евгения, а также содержит дополнительные сведения из истории монастыря. Благодаря этому тексту стало возможным прояснить историю создания известного «Описания...» архиеп. Евгения и выяснить происхождение ошибочных сведений в нем.

## Источники и литература

### Источники

1. ГАПО – Государственный архив Псковской области. Ф. 328. Оп. 1. Д. 16. Контракты монастыря с разными лицами на постройку и ремонт разных зданий мельницы и плотины за 1783–1803 гг., 1829–1831 гг.; Ф. 328. Оп. 1. Д. 31. Переписка настоятеля монастыря с Псковской духовной консисторией о приходе и расходе денежных сумм, о восстановлении Воскресенской церкви и других постройках за 1789–1809 годы; Ф. 328. Оп. 1. Д. 35. Книга прихода и расхода денежных сумм за 1793 год. Ф. 328. Оп. 1. Д. 94.
2. НБУ – Национальная библиотека Украины имени Вернадского. Институт рукописи. Ф. 312. № 99/100 in 4. Рукописный сборник XVII в. Из библиотеки митр. Евгения Болховитинова. Л. 260–282.
3. РГАДА – Российский государственный архив древних актов. Ф. 280. Оп. 3. Д. 702. (1764 г.) Описи Успенского Святогорского монастыря Воронежского уезда.
4. Штаты (1764) – Штаты духовные. (СПб.: при Сенате, февраля 29 дня 1764). URL: [https://rusneb.ru/catalog/000199\\_000009\\_003338824/](https://rusneb.ru/catalog/000199_000009_003338824/) (дата обращения: 06.06.2022).

### Литература

5. Амвросий Орнатский (1815) – *Амвросий (Орнатский) архиеп.* История российской иерархии, собранная ставропигиального Московского I-классного Новоспасского

монастыря архимандритом, учрежденной в Москве Духовной цензуры председательствующим и ордена св. Анны 2-го класса кавалером Амвросием. [В 6 ч.]. Ч. 6. М.: в Синод. тип., 1815.

6. Евгений Болховитинов (1821) — *Евгений (Болховитинов), митр.* Описание Святогорского Успенского монастыря. Дерпт, 1821.

7. Иоанн Мазь (1908) — *Иоанн (Мазь), игум.* Описание Святогорского Успенского монастыря Псковской епархии. Псков, 1899.

8. Иосиф Баженов (1857) — *Иером. Иосиф.* Без назв. // Псковские губернские ведомости. Неоф. ч. 1857. 23 октяб. № 42. С. 173–178.

9. Иосиф Баженов (1858) — *Иосиф.* О крестных ходах в городе Пскове и его окрестностях: Местные заметки собор. иером. Иосифа. СПб.: тип. Королева и К°, 1858.

10. Штаты (1764) — Книга духовных штатов // Полное собрание законов Российской Империи. СПб., 1830. Т. 44. Часть вторая. № 12060.

11. Князев (1865) — *Князев А. С.* Очерк истории Псковской семинарии от начала до преобразования ее по проекту 1814 года. СПб., 1865.

12. Охотникова (1996) — *Охотникова В. И.* Новые материалы по литературной истории Повести о явлении икон на Синичьей горе // Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы РАН (Пушкинский Дом). СПб., 1996. Т. 49. С. 376–387.

13. Постников (2015) — *Постников А. Б.* Основные массовые источники РГАДА по истории псковской Церкви и духовенства последней трети XVII — первой половины XVIII века // Археология и история Пскова и Псковской земли. Семинар имени академика В. В. Седова: Материалы 61-го заседания. М.: ИА РАН, 2016. Вып. 31. 472 с.

14. Пушкинская энциклопедия «Михайловское» (2003) — Пушкинская энциклопедия «Михайловское»: в 3 т. Т. 1: Михайловское. Тригорское. Святогорский монастырь. Святые Горы. Заповедник — Персоналии (1922–2002). Ч. 1. С. Михайловское — Москва, 2003.

15. Ступина (2021) — *Ступина Е. А.* Знакомый Пушкина игумен Иона — невольный соавтор архиепископа Евгения в создании «Описания Святогорского Успенского монастыря» // Вестник Псковского государственного университета. 2021. № 12. С. 64–71.

## Приложение<sup>13</sup>

ГАПО. Ф. 328. Оп. 1. Д. 96. Л. 17–18.

Рапорты настоятеля монастыря в Псковскую духовную консисторию за 1821 год.

Местное сведение

Святогорского монастыря

Статью о нем

В Истории Российской Иерархии помещенную

Дополняющее.

СВЯТОГОРСКИЙ Псковской Епархии 3 класса мужеский монастырь, находящийся на высоком и открытом месте [ибо на горе именуемой Святой стоит только церковь да при ней над притвором колокольня, монастырь же находится внизу горы Святой] расстоянием от городов Опочки к северовостоку в 40, от Острова к югозападу в 50, от Пригорода Воронича в 4, а от реки Великой в 6, а не в 4, верстах, построен повелением, как из летописи монастыря сего явствует, Царя Иоанна Васильевича по случаю явления чудотворных икон Божия Матери Умиления и ОДИГИТРИИ на горе, которая по сему обстоятельству проименована Святою, а монастырь Святогорским, в 7077, от Р. Х. 1569 году. Здание в монастыре сем ныне примечательнейшие есть следующие: 1) Соборная церковь каменная во имя Успения Божия Матери по повелению тогож Царя Иоанна Васильевича сооружена в 1569 году на Горе Святой на том самом месте, где явилась чудотворная икона Божия

<sup>13</sup> Параллельно с нами исследование данного текста проводила Е. А. Ступина. Ее публикация вышла из печати раньше нашей; с мнением исследовательницы можно ознакомиться в «Вестнике ПГУ» (см.: [Ступина, 2021, 64–71]).

Матери Одигитрии, при ней два придела: а) с южной стороны во имя Божия Матери Одигитрии подаваемом от добротных дателей в 1772; а б) с северной Покрова иждивением помещика Максима Ивановича Г-на Карамышева в 1776 годах устроены 2) Церковь внизу Святой горы каменная во имя Святителя Николая чудотворца построена в 1784 году. [на место оной в статье упоминаемой деревянной трапезной, кая в 1780 году пожаром сгорела; и в ней хранившиеся старинные Грамоты, указы и все монастырские документы тогда же вместе с ней сгорели.] Прим. Третья ж церковь, в статье упоминаемая на Святых воротах каменных стоявшая деревянная во имя Великомученицы Параскевы во время штатов совсем из монастыря упразднена, и обращена в Приходскую, близ монастыря находящуюся, церковь. 3.) Колокольня каменная на Святой Горе над притвором соборной церкви построена на которой ныне попечением ВЫСОКОПРЕОСВЯЩЕННЕЙШЕГО Евгения Архиепископа Псковского, Лифляндского и Курляндского и кавалера строится надделана, с коею она с низу до верха вышиною в 17 сажень с 2 аршинами. 4) Ограда каменная [Вместо деревянной в статье упоминаемой] сделана из камня булыжного в 1799 году тщанием покойного Игумена Моисея. 5.) Вместо деревянных на каменном фундаменте, в статье упоминаемых настоятельских и братских келий, кои ныне с мест своих прежних упраздняются и уничтожаются, тогоже ВЫСОКОПРЕОСВЯЩЕННЕЙШАГО Евгения попечением и поличному ЕГО ВЫСОКОПРЕОСВЯЩЕНСТВА неоднократно осмотру монастыря сего и Указу строятся вновь. А) в одном месте каменные двухэтажные кельи, из коих верхний будет для настоятеля, а нижний этаж для братии; б) внутри монастырской окружной стены меньшая стена каменная. И заключающая весь монастырь; и в) в той стене устроются все монастырские службы, тоже каменные; как-то: сарай, конюшня, житница, ледник, а по середине ограды к ярмарочному месту ворота с башнею и караульною. Празднуется в монастыре сем явление тех чудотворных Божия Матери икон Умиления и Одигитрии в Девятый по Пасхе Пяток<sup>14</sup>; Здешние старожилы помнят, что в монастыре сем находилось Духовное правление Опочецкого и Новоржевского уездов, В ризнице здешней хранятся ризы, епитрахилии, две пары поручей, Стихарь, орарий и воздух с двумя покровцами подаяния Царевны и великой КНЯЖНЫ ЕКАТЕРИНЫ ИОАННОВНЫ. До Штатов 1764-го года было за монастырем сим 957-м душ крестьян с приписными к нему монастырями [какия ж приписные к нему были монастыри, и куда оные обращены, о том монастырь сей, поколику в 1780 году вместе, как выше сказано, с деревянною Николаевскою церковию вся древняя архива монастырская сгорела, неимеет никакого сведения] по штатам же положен в 3 класс степению 45<sup>15</sup>; Настоятельство в нем с самого устройства было Игуменское, которое и по штатам также положено при монастыре сем бывают две годовья ярманки: 1) В Девятую по Пасхе пятницу; 2) В День Покрова Божией Матери. В 1812 Году монастырь сей жертвовал Отечеству деньгами тремястами рублей, вещами золота 18 ть золотников, серебра 26-ть фунтов 10 золотников.

Зри: И после сего из монастыря в первое по оном пятке Воскресение отправляется с чудотворными иконами ладью по реке Великой во Псков первой крестной ход, который в тамошнем соборе принимается в следующий десятый по Пасхе пяток; из Пскова же обратно в монастырь отпускается в среду. Второй с чудотворными из монастыря сего крестный ход бывает Августа 28 дня сухим путем в Города Новоржев, а из онаго к 8-му числу сентября в Опочку.

<sup>14</sup> Двух икон, а не одной Умиления, как ошибочно указывают иногда описания.

<sup>15</sup> 47-й по Штатам.

*В. П. Пашков*

## Проблемы воспитательного процесса в дореволюционных духовных семинариях по «Отзывам епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе»

УДК 271.2-75-9  
DOI 10.47132/1814-5574\_2022\_3\_296  
EDN WTVVXU



*Аннотация:* В данной статье на основании документа «Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе» осуществлен аналитический обзор основных недостатков воспитательного процесса в духовных семинариях рубежа XIX–XX столетий. Проведенный экскурс показал, что существовавшая на тот момент система воспитания нуждалась в коренных переменах ввиду своего несоответствия высокой цели формирования личностей и подготовки к служению будущих пастырей. Ключевые проблемы воспитательной системы среднего духовного образования, требовавшие внесения конструктивных изменений, к началу XX в. сводились к следующему: сословная замкнутость духовенства, влекущая за собой двойственность целей семинарского образования; высокая загруженность малочисленного состава лиц администрации послушаниями учебного и административно-хозяйственного характера; отсутствие живой связи между педагогами и студентами; отсутствие регламентации в уставе духовных школ частной жизни педагогов. Результаты исследования актуальны и в настоящее время, так как духовные семинарии — наиболее многочисленный и «многолюдный» тип духовных учебных заведений Русской Православной Церкви, и процессы реформирования в них носят регулярный характер. Предреволюционный опыт в данном отношении может послужить аналоговой базой для принятия некоторых решений, а его анализ расширяет предметное поле церковно-исторической науки.

*Ключевые слова:* духовная школа, духовная семинария, духовное образование, проблемы воспитательного процесса, суждения и отзывы преосвященных, частая смена лиц администрации, палочная дисциплина, епископ Волынский Антоний (Храповицкий), епископ Холмский Евлогий (Георгиевский), епископ Архангельский Иоанникий (Казанский).

*Об авторе:* **Владислав Петрович Пашков**

Магистр богословия, аспирант кафедры церковной истории Санкт-Петербургской духовной академии.

E-mail: [vladislav.pashkov.93@mail.ru](mailto:vladislav.pashkov.93@mail.ru)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7820-807X>

*Для цитирования:* Пашков В. П. Проблемы воспитательного процесса в дореволюционных духовных семинариях по «Отзывам епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе» // Христианское чтение. 2022. № 3. С. 296–304.



**KHRISTIANSKOYE CHTENIYE**  
**[Christian Reading]**

**Scientific Journal**  
**Saint Petersburg Theological Academy**  
**Russian Orthodox Church**

**No. 3**

**2022**

---

*Vladislav P. Pashkov*

**Problems of the Educational Process  
in Pre-Revolutionary Theological Seminaries  
as Reflected in the “Responses of Diocesan Bishops  
Regarding Church Reform”**



UDK 271.2-75-9

DOI 10.47132/1814-5574\_2022\_3\_296

EDN WTVVXU

*Abstract:* In this article, based on the document “Responses of Diocesan Bishops on the Issue of Church Reform,” an analytical review of the main shortcomings of the educational process in theological seminaries at the turn of the 19<sup>th</sup>–20<sup>th</sup> centuries is carried out. The excursus shows that the system of education that existed at that time needed fundamental changes due to its inconsistency with the high goal of shaping personalities and preparing future shepherds for the ministry. The key problems of the system of secondary theological education, which required constructive changes, by the beginning of the 20<sup>th</sup> century were reduced to the following: class isolation of the clergy, entailing the duality of the goals of seminary education; high workload of the small staff of the administration with obediences of an educational and administrative nature; lack of live communication between teachers and students; lack of regulation in the charter of theological schools of the private life of teachers. The results of the study are relevant at the present time, since theological seminaries are the most numerous and “crowded” type of theological educational institutions of the Russian Orthodox Church, and the reform processes in them are of a regular nature. Pre-Revolutionary experience in this respect can serve as an analogy base for making some decisions, and its analysis expands the subject field of church history.

*Keywords:* theological school, theological seminary, theological education, problems of the educational process, judgments and reviews of bishops, frequent change of persons of the administration, stick discipline, Bishop Anthony (Khrapovitsky) of Volhyn, Bishop Eulogius (Georgiyevsky) of Khelm, Bishop Ioanniki (Kazansky) of Arkhangelsk.

*About the author:* **Vladislav Petrovich Pashkov**

Corresponding post-graduate student at St. Petersburg Theological Academy.

E-mail: [vladislav.pashkov.93@mail.ru](mailto:vladislav.pashkov.93@mail.ru)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7820-807X>

*For citation:* Pashkov V. P. Problems of the Educational Process in Pre-Revolutionary Theological Seminaries as Reflected in the “Responses of Diocesan Bishops Regarding Church Reform”. *Khristianskoye Chteniye*, 2022, no. 3, pp. 296–304.

## Введение

В начале XX в. на страницах официальных и публицистических изданий широко обсуждалась необходимость реформирования духовного образования. Дискуссия была острой и разносторонней. Поэтому «Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе» являются весьма информативным источником сведений по рассматриваемой нами теме — проблемам воспитательного процесса в духовных семинариях рубежа XIX–XX столетий. Данный документ представляет собой ответы правящих преосвященных, в которых они высказали свою позицию по особо острым и актуальным вопросам современной им церковной действительности, в том числе и по вопросу духовного образования. В частности, преосвященные в своих отзывах не обошли вниманием проблемы в области постановки воспитательного процесса в духовных семинариях. Каковы были причины проблем в данном процессе и что они из себя представляли на практике? Для ответа на поставленные вопросы автором были произведены анализ и систематизация наиболее информативных и содержательных отзывов епископата по рассматриваемой тематике.

Вопрос постановки воспитательного процесса в духовных школах, по мнению большинства епископов, требовал срочного вмешательства и решительных мер. По замечанию епископа Ташкентского и Туркестанского Паисия (Виноградова), «для будущих пастырей едва ли не важнее образования — воспитание их. Никакое образование не заменит дурного поведения в человеке, а особенно в пастыре Церкви» (Отзывы: Т. 1, 2004, 88). Одной из первых проблем духовных школ, которую, по мнению подавляющего большинства преосвященных, необходимо разрешить в срочном порядке, было соединение в духовной школе двух несовместимых задач: сословной и профессиональной. С одной стороны, эта школа должна была давать образование детям духовенства, с другой — подготовить пастырей Церкви. Вся проблема заключалась в том, что возможность получения образования в духовных семинариях для большинства из детей священников сопрягалась с обязательствами по принятию священнического сана. Стоит сказать, что образование было недорогим в сопоставлении со светским, а учитывая материальную необеспеченность сельского духовенства, выбор становился очевидным. В результате получалось, что часть студентов, пополняющих контингент учащихся духовных школ, делали это не из желания стать пастырем, а от безысходности и сословной замкнутости. Наиболее ярко и полно данная проблема была освещена в отзыве архиепископа Алеутского и Северо-Американского Тихона (Беллавина), который в своих заметках отмечал: «Главный недостаток наших духовных школ тот, что они преследуют две цели, которые сами по себе весьма почтенны, но на практике не всегда мирно уживаются. Духовные школы существуют, во-первых, для того, чтобы давать воспитание детям духовенства, во-вторых, чтобы приготавливать кандидатов на священство. Не все же дети духовенства желают идти в духовное звание, а их насильно к тому принуждают, так как из семинарии другого выхода почти нет... В результате в кадры клира вступают иные, не только не желающие этого, но и сами нежелательные для него» (Отзывы: Т. 1, 2004, 586).

При таком положении вещей было сложно найти соответствующий целям духовной школы воспитательный режим. С одной стороны, учащимся, желающим посвятить себя священническому служению, было необходимо создать среду, пропитанную духом церковности. С другой стороны, для студентов, получающих только лишь общее образование для дальнейшего поступления в светские заведения, воспитательный строй пастырской школы был бы крайне затруднительным. «Что для первых может быть игром благим и добрым, то для последних покажется бременем тяжким и неудобноносимым», — отметил в своем отзыве епископ Курский Питирим (Окнов) (Отзывы: Т. 1, 2004, 856). Решить возникшие противоречия при сохранении практики совмещения профессиональной и сословной целей образования, по мнению многих преосвященных, было невозможно по нескольким причинам. Во-первых, сложно определить, каким должно быть верное соотношение образовательного и воспитательного

аспектов в такой духовной школе. Во-вторых, неясно, каким должен быть воспитательный строй в учебном заведении при сочетании профессиональной и сословной целей в семинарии. В-третьих, сложно сказать, какими педагогическими принципами должны руководствоваться администрация, инспекция и преподавательский состав духовных семинарий в вопросах воспитания. Учитывая данные противоречия, епископат не мог выступить за сохранение прежнего строя семинарий. Таким образом, все вышесказанное можно подытожить словами архим. Никона (Бессонова), ректора Иркутской семинарии и епископа Курского Питирима (Окнова). «Из этой двойственной цели семинарского образования истекает и ненормальная постановка обучения и воспитания в современных семинариях» (Отзывы: Т. 2, 2004, 139). «Очевидно, что достигнуть одновременно двух целей так же невозможно, как невозможно, по Евангельскому слову, работать двум господам» (Отзывы: Т. 2, 2004, 856).

Не менее серьезной проблемой воспитательного строя духовных семинарий была практика частой смены лиц высшей администрации, в особенности ректоров. Со времени публикации трактата под названием «Объявление, когда и почему возникло монашество, каков был прежний монашеский устав и как должно улучшить теперешний» в России начинает формироваться институт так называемого ученого монашества, который становится основным источником кадров для пополнения епископата (См.: [Смолич, 1996]). По замечанию церковного историка И. К. Смолича, «для того, чтобы стать епископом, не нужны были какие-то особые достоинства или выдающиеся качества, достаточно было средних способностей и стажа педагогической деятельности, которые через несколько лет обеспечивали кафедру» [Смолич, 1996, 650].

Данная практика получает свое полное развитие при обер-прокурорах Н. А. Протасове, К. П. Победоносцеве и В. К. Саблере. По меткому замечанию церковного публициста начала XX столетия С. Любимова, церковное начальство того времени полагало, что «в черном клобуке заключается многолетний педагогический опыт, залог и гарантия нормального ведения учебного дела» [Духовная школа, 1906, 131]. Если брать во внимание способ достижения епископского сана потенциальными кандидатами, то вполне естественно будет заключить, что к духовному образованию данная практика не могла быть применима. Поэтому на рубеже XIX–XX столетий в большинстве случаев обстоятельство нахождения монашествующего во главе семинарии объяснялось современниками следующим образом: «Место инспектора или ректора, как правило, является для ученых иноков лишь одой из ступеней в их церковной карьере, потому они чувствуют себя не столько духовными вождями вверенных им школ, сколько „случайными посетителями“» [Иларион Алфеев, 1999, 92]. Справедливости ради стоит отметить, что в данной череде правил были и исключения, но, к сожалению, у таковых лиц было недостаточно времени для решения копившихся годами проблем.

Многие преосвященные прекрасно понимали, что главным проблемным аспектом практики частой смены лиц администрации духовной школы являлась не малочисленность соответствующих квалифицированных кадров, а в корне неверный способ подготовки ученых монахов к епископскому служению. В то же время стоит заметить, что в данном вопросе в среде преосвященных не наблюдалось единомыслия. Одни иерархи<sup>1</sup> считали присутствие монашествующих во главе духовных школ единственно верным положением дел. Другие преосвященные<sup>2</sup> полагали, что при выборе на руководящую должность в семинарии в первую очередь стоит обращать внимание на личностные качества кандидата, а не на его принадлежность к белому или черному духовенству. Таким образом, в полемике по интересующему нас вопросу мнения разделились на две группы: сторонников однозначной и компромиссной позиций. Главным выразителем идей первой группы преосвященных можно назвать епископа

<sup>1</sup> Епископ Волынский Антоний (Храповицкий).

<sup>2</sup> Митрополит Московский Владимир (Богоявленский); архиепископ Казанский Димитрий (Самбикин); епископ Холмский Евлогий (Георгиевский); епископ Архангельский Иоанникий (Казанский).

Вольнского Антония (Храповицкого). Среди представителей компромиссной позиции сложно выявить какого-либо иерарха, чьи суждения выражали бы мнение большинства. Поэтому мы будем приводить здесь наиболее содержательные отзывы преосвященных, мнения которых соответствуют компромиссному направлению в решении вышеозначенного вопроса.

Аргументацию своих доводов еп. Антоний (Храповицкий) начинает с указания списка семинарий<sup>3</sup>, где произошли наиболее радикальные протестные акции духовного студенчества на рубеже XIX–XX в. По замечанию иерарха, начальствующие должности в данных духовных школах в течение многих лет занимали представители белого духовенства. Примечательно, что, по мнению еп. Антония, это были «маститые (а иногда весьма достойные) протоиереи-ректора и инспектора-миряне», которым, несмотря на это, не удалось восстановить в семинариях должного порядка (Отзывы: Т. 1, 2004, 736). В данном случае необходимо заметить, что вторая половина XIX и особенно начало XX столетий — время, которое было ознаменовано повсеместным распространением идей либерального и социалистического толка среди юношества [Ушаков, Образцова, 1999, 10]. К сожалению, не обошла стороной данная пропаганда и студентов духовных учебных заведений. Помимо революционной обстановки в стране на учащиеся семинарий влиял целый комплекс факторов, который по большей части был следствием государственной, а не церковной политики. Поэтому в некотором смысле лица высшей администрации оказывались заложниками сложившихся обстоятельств. Параллельно нельзя не отметить, что в это же время со стороны ректоров и инспекторов наблюдались различные злоупотребления по отношению к студентам. Таким образом, предшествующие рассуждения можно подытожить мнением митрополита Московского Владимира (Богоявленского), который заметил, что «не везде и не всегда происхождение беспорядков можно объяснить отрицательными только качествами административных лиц. Нормальная жизнь заведений сменялась беспорядками часто и там, где начальство — не новички в педагогическом деле, а всю жизнь отдали воспитанию юношества и среди него приобрели достаточный авторитет и уважение» (Отзывы: Т. 2, 2004, 397). При этом, если к вышесказанному присовокупить сложившуюся практику<sup>4</sup> подготовки молодых ученых монахов к архиерейству, то означенный аргумент преосвящ. Антония можно считать достаточно противоречивым.

Следующее преимущество монашествующего духовенства над белым в деле воспитания, по мнению еп. Антония, заключается в том, что первые состоят в «близком духовно-руководственном отношении к ученикам. Педагог-монах, не имеющий своих детей, любит чужих» (Отзывы: Т. 1, 2004, 737). Данное суждение представляется нам не вполне обоснованным по нескольким причинам. Во-первых, в синодальное время высокая административная должность в духовной школе для юного монаха чаще всего была одним из этапов архиерейского становления, поэтому в большинстве случаев главную свою задачу он полагал в заботе о предупреждении грубых нарушений устава со стороны учащихся, остальные же проблемы учебно-воспитательного процесса оставались на совести нижестоящих лиц. Во-вторых, представляется достаточно затруднительным выявление строгой корреляции между принадлежностью к черному духовенству и эффективностью мер в деле должной постановки воспитательного процесса в семинариях. В истории русского духовного просвещения можно найти примеры монашествующих педагогов как достойных подражания, так и не соответствующих высоте своего положения. Поэтому более обоснованным видится нам мнение представителя компромиссной позиции епископа Архангельского Иоанникия (Казанского), который считал, что более целесообразным для духовной школы будет назначение «человека с установившимся педагогическим тактом и долголетним педагогическим

<sup>3</sup> Протестные акции произошли в Калужской, Тобольской, Вятской, Рязанской, Полтавской, Ярославской, Вологодской, Пермской, Смоленской, Таврической, Одесской духовных семинариях.

<sup>4</sup> Имеется в виду практика постепенного возведения многих ученых монахов на различные административные должности в семинариях для подготовки к епископскому служению.

опытом, и человека, преданного этому делу, в нем самом, а не в чем-либо постороннем, видящего цель и назначение свое» (Отзывы: Т. 1, 2004, 435).

Еще одно достоинство нахождения монашествующих во главе духовной школы, по мнению владыки Антония, состоит в «усвоении любви к церковной службе и понимании ее. Осмысленное и благоговейное священнослужение вы встретите только в тех епархиях, где ректора и инспектора были монахи» (Отзывы: Т. 1, 2004, 737). Действительно, вопрос богослужебной жизни студентов духовной семинарии нашел широкий отклик в отзывах преосвященных. Однако мнения епископата разошлись в том, насколько интенсивно учащимся нужно участвовать в богослужениях. Одни иерархи<sup>5</sup> выступали за ежедневное посещение богослужений, тогда как другие епископы<sup>6</sup> — за сохранение практики посещения студентами общеобязательных для каждого христианина служб. В итоге возобладала точка зрения второй группы епископата. При этом стоит заметить, что в основном за более интенсивное участие студентов в литургической жизни действительно выступали монашествующие. В этой связи утверждение еп. Антония о преимуществе монашеского духовенства над белым в деле постановки богослужебной практики в духовных школах не лишено оснований.

Еще одной из проблем анализируемого процесса функционирования духовных школ являлась малочисленность воспитательских кадров семинарии и их загруженность послушаниями учебно-административного и хозяйственного характера. Многие дореволюционные духовные школы Российской империи имели в своих стенах большое количество воспитанников. Статистика того времени показывает, что во многих семинариях обучалось от 300 до 600 студентов [Павленко, 2009, 36]. Факт плотной укомплектованности духовных школ был прямым следствием синодальной системы сословной замкнутости духовенства. Число же воспитательских кадров, которые ежедневно взаимодействовали с учащимися, в большинстве случаев составляло не более 5–7 человек. В результате получалось, что в среднем на одного воспитателя приходилось минимум 60 воспитанников. Если взять во внимание даже только уставной список обязанностей члена инспекции духовной семинарии, то станет ясно, что данная деятельность требовала затраты большого количества сил и времени. Митрополит Владимир (Богоявленский) в своем отзыве предоставил следующий перечень обязанностей члена воспитательной инспекции: «Ему по классам надо проверить учеников — все ли явились они на уроки; ему необходимо заглянуть то в один, то в другой класс, чтобы остановить поющих и шумящих перед приходом наставников, и во время уроков ему нередко приходится заглянуть в потаенные уголки, где иногда позволяют себе воспитанники безмятежно проводить время в приятных разговорах, самовольно уклоняясь от того или другого предмета; к нему часто обращаются сами воспитанники за разными справками и проч. и проч.» (Отзывы: Т. 2, 2004, 404). А если к уставному перечню обязанностей воспитателя добавить задачу по духовно-нравственному влиянию на подопечных, то выяснится, что на практике выполнение всего вышеперечисленного является делом крайне затруднительным и сложным. По замечанию высокопреосвящ. Владимира, заслуга члена воспитательной инспекции в данных обстоятельствах уже будет заключаться в том, «если он при всех случаях сохранит спокойствие и равновесие духа в отношениях к воспитанникам, в состоянии авторитетно беседовать с ними для поддержания порядка по разным злободневным вопросам» (Отзывы: Т. 2, 2004, 397).

Подобное положение дел до некоторой степени оправдывает упущения администрации духовных школ в области воспитательного процесса, поскольку высокая укомплектованность семинарий при малочисленности лиц воспитательного состава не давала последним физической возможности контроля за студентами. Это, в свою очередь, приводило к следующему. Практически перед каждым членом

<sup>5</sup> Архиепископ Харьковский и Ахтырский Арсений (Брянцев), епископ Волынский Антоний (Храповицкий), епископ Екатеринбургский и Ирбитский Владимир (Соколовский-Автономов).

<sup>6</sup> Архиепископ Воронежский Анастасий (Добрадин), епископ Архангельский Иоанникий (Казанский).

воспитательной инспекции в тот или иной момент его деятельности в духовной семинарии возникал вопрос о формах воспитания и взаимодействия с учащимися. Принципиально вариантов было два. Либо преподаватели, воспитывающие своих учеников, должны быть людьми очень искренними, очень открытыми, очень авторитетными, и они должны добиться того, чтобы им поверили их ученики. Либо то, что гораздо проще, — создать систему оповещения. В большинстве случаев, так или иначе, педагоги делали выбор в пользу второго варианта. Результатом такой педагогики, как говорится в одном из отзывов, стала следующая картина: «Неудивительно, если многие из питомцев духовной школы не выдерживают, наконец, таких мучительных экспериментов над личностью и выходят из школы с разбитым сердцем, без веры в Бога... А иные, пройдя этот иску́с, становятся настолько забитыми, обезличенными, искалеченными, что в них замирают все чувства, кроме безотчетной робости пред окружающими», — отмечал в своей докладной записке преподаватель Вятской духовной семинарии А. Красовский (Отзывы: Т. 2, 2004, 116). Данный метод воспитания, к сожалению, был гораздо более распространенным в стенах дореволюционных духовных школ, нежели вариант истинного духовного авторитета.

Все это в совокупности приводило к тому, что весь воспитательный процесс в духовных семинариях сводился к полицейскому надзору за учащимися. Епископ Тамбовский и Шацкий Иннокентий (Беляев) в своем отзыве писал об этом следующим образом: «Строго говоря, у нас в духовных школах воспитания нет, а при существующем порядке и условиях жизни школы — и быть не может. Есть только внешний надзор. Никакой возможности не представляется при таком числе учащихся войти с каждым учеником в непосредственные чисто личные духовно-нравственные отношения и следить за его духовным миром. Дай Бог через год хотя узнать фамилии и лица учеников и как-нибудь поддерживать внешний порядок и дисциплину» (Отзывы: Т. 2, 2004, 452).

Вышеописанное ярко свидетельствует еще об одной проблеме воспитательного строя дореволюционных духовных семинарий, которая заключалась в отсутствии живой связи между педагогами и студентами. Выше мы в некоторой мере проанализировали предпосылки и причины, способствовавшие складыванию формальных взаимоотношений между учащими и учащимися. Целесообразно было бы обратиться и к негативным последствиям, которые порождало неверное построение взаимоотношений. По замечанию историка духовного образования Б. В. Титлинова, «подавленные суровым обращением и строгостью домашних кар, ученики были забиты и угрюмы; они смотрели на воспитателей как на врагов и старались по возможности не попадаться им на глаза» [Титлинов, 1909, 173].

Существенным негативным последствием такого положения дел была духовно-нравственная беспризорность воспитанников духовных семинарий. С одной стороны, студенты дореволюционных духовных школ пребывали под постоянным контролем своих воспитателей. Обязательное посещение утреннего и вечернего правил, богослужений, занятий, приема пищи, самоподготовки и всех остальных «пунктов», предусмотренных уставным распорядком дня, подлежало строгой фиксации в соответствующих журналах воспитательной инспекции. К этому можно также добавить ограничение свободы передвижения и отсутствие возможности использовать свободное от учебы время по своему усмотрению, запрещение посещать общественные учреждения: публичные библиотеки, театры, концерты. С другой же стороны, внутренний мир воспитанника, его склонности, стремления и интересы оставались недоступными для администрации духовной школы. В результате возникла парадоксальная ситуация: студент одновременно находился под строгим контролем семинарского начальства и в то же время был предоставлен самому себе в области духовной жизни. По мнению большинства архиереев, система воспитательного процесса духовных школ по своей сути была противоречивой, поскольку, с одной стороны, была призвана сформировать высокие волевые качества у студентов, а с другой стороны, вследствие тотального контроля за учащимися подавляла любые зачатки

самостоятельности и индивидуальности. Главной причиной вышеозначенного противоречия являлась педагогическая модель, основанная на страхе и репрессиях. В этом отношении можно согласиться с мнением профессора Б. В. Титлинова по поводу постановки воспитательной модели семинарий, которая, по его мнению, «действовала только на внешность, действовала страхом, и была бессильна не только исправить порочных, но даже и просто предупредить проступки» [Титлинов, 1909, 173].

Прекрасной иллюстрацией к вышесказанному является следующий фрагмент из мемуаров митр. Евлогия (Георгиевского): «Семинария<sup>7</sup> была огромная (500 человек семинаристов). Дух в ней был „бурсацкий“ и в то же время крайне либеральный. Дисциплину начальство поддерживало строжайшую, но это не мешало распущенности семинарских нравов и распространению в среде учащихся революционных идей» [Евлогий Георгиевский, 1996, 48]. Данное воспоминание с определенной ясностью свидетельствует о том, что дисциплина, основанная только лишь на строгой муштре и дрессуре, не способна пресечь нравственной деградации душ учащихся, потому что по своей сути направлена только на внешнюю сторону жизни студентов, которая при известных усилиях со стороны последних могла без особого ущерба для их свободы мимикрировать как под требования устава, так и под протестные настроения. Исходя из вышесказанного можно заключить, что строгая дисциплина не является показателем и гарантом должного правопорядка в духовной школе. Более того, можно предположить, что педагогика, основанная только лишь на одной внешней муштре, свидетельствует об отсутствии достаточного количества педагогических компетенций у лиц, ее насаждающих.

## Заключение

Выше нами были рассмотрены и проанализированы основные проблемы постановки воспитательного процесса в дореволюционных духовных семинариях через призму отзывов русского епископата начала XX столетия. Прделанный экскурс показал, что существовавшая на тот момент система воспитания нуждалась в коренных переменах ввиду своего несоответствия высокой цели формирования личностей и подготовки будущих пастырей к служению. Подводя итоги проделанному исследованию, всю совокупность суждений преосвященных по вышеозначенному вопросу можно представить следующим образом:

1. Одним из главных отрицательных последствий сословной замкнутости духовенства для воспитательного строя духовных школ являлась двойственность целей семинарского образования. Данная практика порождала множество противоречий в области постановки учебно-воспитательного процесса, ввиду того что в ней пытались совместить цели, которые невозможно было согласовать между собой в рамках одного учебного заведения.

2. Частая смена лиц администрации имела следствием отсутствие последовательной и скоординированной педагогической программы при осуществлении воспитательного процесса.

3. Главным проблемным аспектом практики частой смены лиц администрации духовной школы являлась не малочисленность соответствующих квалифицированных кадров, а в корне неверный способ подготовки некоторых ученых монахов к епископскому служению.

4. Высокая загруженность малочисленного состава лиц администрации послушаниями учебного и административно-хозяйственного характера порождала полицейско-карательную систему воспитания.

5. Логичным следствием палочной дисциплины в области взаимоотношений между воспитателями и студентами являлись формализм, лицемерие и духовно-нравственная независимость последних по отношению к первым.

---

<sup>7</sup> Речь идет о Владимирской духовной семинарии в 1895 г.

В качестве резюме можно привести слова одного из выдающихся русских философов — Ивана Александровича Ильина, который сказал: «Образование без воспитания есть дело ложное и опасное. Оно создает чаще всего людей полуобразованных, самомнительных и заносчивых, тщеславных спорщиков, напористых и беззастенчивых карьеристов, оно вооружает противодуховные силы, оно развязывает и поощряет в человеке „волка“» [Ильин, 1993, 257].

## Источники и литература

### Источники

1. Отзывы: *Т. 1* (2004) — Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе. М.: Изд-во Крутицкого подворья, 2004. Т. 1. 1060 с.
2. Отзывы: *Т. 2* (2004) — Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе. М.: Изд-во Крутицкого подворья, 2004. Т. 2. 1043 с.

### Литература

3. Духовная школа (1906) — Духовная школа: Сб. статей. М., 1906. 348 с.
4. Евлогий Георгиевский (1996) — *Евлогий (Георгиевский), митр.* Путь моей жизни: Воспоминания митрополита Евлогия (Георгиевского), изложенные по его рассказам Т. Манухиной. М., 1996. 620 с.
5. Иларион Алфеев (1999) — *Иларион (Алфеев), иером.* Православное богословие на рубеже столетий. М.: Крутицкое Патриаршее подворье, 1999. 432 с.
6. Ильин (1993) — *Ильин И. А.* Путь духовного обновления // *Ильин И. А.* Собрание сочинений: в 10 т. М.: Русская книга, 1993. Т. 1. 400 с.
7. Павленко (2009) — *Павленко Т. А.* Протестное движение учащихся православных семинарий в период Первой российской революции: 1905–1907 гг.: дис. ... канд. ист. наук. СПб., 2009. 414 с.
8. Смолич (1996) — *Смолич И. К.* История Русской Церкви. 1700–1917. М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1996. 800 с.
9. Титлинов (1909) — *Титлинов Б. В.* Духовная школа в России в XIX столетии. Вып. II. Вильна, М.: Русский почин, 1909.
10. Ушаков, Образцова (1999) — *Ушаков В. А., Образцова О. А.* Учащиеся средних учебных заведений России в общественно-политическом движении на рубеже XIX–XX вв.



*Игумен Серафим (Николин)*

## Дискуссия об отношении святого патриарха Тихона к советской власти в современной отечественной историографии в 2000–2018 гг.

УДК 271.22(47+57)-726.1-9+930.2  
DOI 10.47132/1814-5574\_2022\_3\_305  
EDN XNIASA



**Аннотация:** Формирование концептуального понимания взаимоотношений святого патриарха Тихона и советской власти началось вскоре после его причисления к лику святых на Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви 1989 г. в контексте общего научного и общественного интереса к его личности и деятельности. Для перестроечной историографии было характерно резко отрицательное отношение к действиям советской власти, негативная оценка всех ее начинаний и инициатив. Политика в отношении Русской Православной Церкви и лично к св. патр. Тихону давала богатую информацию и соответствовала идеологическим трендам эпохи. В 2000-е гг. оценки стали более сдержанными и аккуратными. Вопрос о мотивации поступков св. патр. Тихона, о цели и тактическом замысле его действий в отношении советской власти представляет собой сложную познавательную проблему, и значительная часть современной историографии, касающейся его патриаршего служения, посвящена интерпретации данного вопроса. Настоящая статья посвящена дискуссии об отношении св. патр. Тихона к советской власти в современной отечественной историографии. В статье рассматривается совокупность исторических работ по данной теме с 2000 по 2018 г.

**Ключевые слова:** святой патриарх Тихон, Русская Православная Церковь, советская власть, церковно-государственные отношения 1917–1925 гг., «покаянные» документы, Антирелигиозная комиссия, завещательное послание.

**Об авторе:** **Игумен Серафим (Николин Олег Викторович)**

Соискатель степени кандидата богословия Санкт-Петербургской духовной академии, клирик Глазовской епархии Русской Православной Церкви.

E-mail: serafimnikolin@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0224-2551>

**Для цитирования:** *Серафим (Николин), игум.* Дискуссия об отношении святого патриарха Тихона к советской власти в современной отечественной историографии в 2000–2018 гг. // Христианское чтение. 2022. № 3. С. 305–313.

**KHRISTIANSKOYE CHTENIYE**  
**[Christian Reading]**

**Scientific Journal**  
**Saint Petersburg Theological Academy**  
**Russian Orthodox Church**

**No. 3**

**2022**

---

*Hegumen Seraphim (Nikolin)*

**The Discussion on the Relationship of Patriarch St. Tikhon  
and Soviet Authorities in Modern Russian  
Historiography**



UDK 271.22(47+57)-726.1-9+930.2  
DOI 10.47132/1814-5574\_2022\_3\_305  
EDN XN1ASA

*Abstract:* The formation of a conceptual understanding of the relationship between Patriarch St. Tikhon and the Soviet regime began shortly after he was recognized for canonization at the Bishop's Council of the Russian Orthodox Church in 1989 in the context of a general scholarly and public interest in his personality and activity. Perestroika historiography was characterized by a sharply negative attitude to the actions of the Soviet government, a negative assessment of all its undertakings and initiatives. The policy in relation to the Russian Orthodox Church and personally to Patriarch Tikhon gave rich information and corresponded to the ideological trends of the era. In the 2000s, estimates became more restrained and accurate. The question of motivating the actions of Patriarch Tikhon, of the purpose and tactical design of his actions in relation to the Soviet government is a difficult cognitive problem, and a significant part of modern historiography concerning his patriarchal ministry is devoted to the interpretation of this issue. This article is devoted to a discussion of Patriarch Tikhon and the Soviet regime in contemporary Russian historiography. The article examines the totality of historical works on this topic from 2000 to 2018.

*Keywords:* Patriarch St. Tikhon, Russian Orthodox Church, Soviet authorities, Church-State relationship in 1917–1925, “penitential” documents, anti-religion commission, testament epistle.

*About the author:* **Hegumen Seraphim (Nikolin Oleg Victorovich)**

Post-graduate student at St. Petersburg Theological Academy, clergyman of the Glazov Diocese.

E-mail: serafimnikolin@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0224-2551>

*For citation:* Seraphim (Nikolin), hegum. The Discussion on the Relationship of Patriarch St. Tikhon and Soviet Authorities in Modern Russian Historiography. *Khristianskoye Chteniye*, 2022, no. 3, pp. 305–313.

Вопрос о мотивации поступков св. патр. Тихона, о цели и тактическом замысле его действий в отношении советской власти представляет собой сложную познавательную проблему, и значительная часть современной историографии, касающейся его патриаршего служения, посвящена интерпретации данного вопроса.

Комментаторы следственного дела св. патр. Тихона высказывали следующее мнение по поводу его компромисса с советской властью: «Святой Патриарх Тихон долгое время сражался в открытом бою, необходимом для поднятия мученического, исповеднического духа в Церкви, но потом увидел, что нужно перестроить сознание церковного народа и духовенства, перевести церковную жизнь на рельсы осторожного, затяжного, полуподпольного противостояния, выиграть время, чтобы сохранить по возможности свою церковную армию» [Сборник, 2000, 52].

Проблему взаимоотношений св. патр. Тихона и советской власти впервые целенаправленно рассмотрел Д. В. Сафонов в кандидатской диссертации, защищенной в 2004 г., а также в последовавшей серии статей и в фундаментальной монографии, которая исчерпывающе осветила данную проблему.

Д. В. Сафонов разработал следующую концепцию взаимоотношений св. патр. Тихона и советской власти. В течение 1917 — начала 1922 г. позиция св. патр. Тихона в отношении советской власти изменялась от осуждения к лояльному нейтралитету. Советская власть не добилась от него активной лояльности, то есть публичных заявлений и действий. Позиция советского государства была четко обозначена и состояла в уничтожении Русской Православной Церкви, поэтому началось систематическое преследование св. патр. Тихона с целью устранить его от управления Церковью. В ответ Святитель перешел на особые формы управления Церковью: проводились нелегальные совещания епископата, было приостановлено письменное делопроизводство. В марте 1922 г. ГПУ приступило к активным действиям против Церкви и св. патр. Тихона, ставя перед собой три цели: дезорганизовать Патриарха путем ареста, добиться от него полной лояльности к советской власти и заставить свидетельствовать против священников, обвиненных в сопротивлении изъятию церковных ценностей. Однако основного от св. патр. Тихона так и не добились. Удалось только получить осуждение находящегося за рубежом духовенства, которому ничего не угрожало, осуждение священников, сопротивлявшихся изъятию церковных ценностей, указ заграничному духовенству о передаче имущества советской власти и др. Д. В. Сафонов установил, что со временем менялась и тактика действий советской власти против св. патр. Тихона, и его тактика по отношению к ней. Советская власть стремилась подорвать авторитет Святителя среди духовенства и мирян, а также активно поддерживала обновленцев. Ответная тактика св. патр. Тихона сводилась к тому, чтобы путем переговоров и формального согласия с требованиями советской власти лавировать так, чтобы требования эти не реализовывались.

Иное концептуальное понимание взаимоотношений св. патр. Тихона и советской власти предложил В. В. Лобанов. Оно состояло в следующем. Автор констатировал, что Святитель в момент избрания Патриархом Московским и всея России оказался в сложнейшем, не имеющем аналогов в истории России положении. Одновременно с его избранием у власти оказались люди, которые открыто заявляли о своей антирелигиозной позиции и провозглашали как линию своего поведения всемерную борьбу с Русской Православной Церковью, создавая для этого специальные организационные структуры. Основой церковной политики советской власти, как указывает В. В. Лобанов, стала линия на внутренний раскол Церкви и ее саморазрушение, в чем основная роль отводилась обновленческому движению: «Реальностью для Русской Церкви стала более опасная, чем внешние гонения, угроза разрушения изнутри» [Лобанов, 2008а, 98]. Кульминационным моментом травли и репрессий в отношении св. патр. Тихона явилась подготовка суда над ним с прогнозируемым расстрелом. В. В. Лобанов считает, что этим планам помешало не одно какое-то обстоятельство, а совокупность факторов: внутрипартийная борьба за власть, смерть Ленина, международная обстановка. Наиболее значимым он считает первый из этих факторов [Лобанов, 2008а].

Уступки св. патр. Тихона советской власти нельзя считать чрезмерными, учитывая условия, в которых они делались.

Основная позиция В. В. Лобанова сводится к тому, что хотя советская власть, используя властные рычаги и прямое насилие, достигла больших успехов в деятельности против Русской Православной Церкви, линия взаимоотношений с ней, избранная св. патр. Тихоном, оказалась тактически правильной. Основной цели — сохранения института Церкви — Святитель достиг полностью. Церковь сохранила организационное единство, не была полностью уничтожена, были решены некоторые внутренние проблемы, благодаря чему в дальнейшем стало возможным восстановление церковных структур.

В данном контексте важно то обстоятельство, что св. патр. Тихону удалось достичь преемственности церковной власти и, соответственно, проводимой им политики в отношении советской власти. В. В. Лобанов смог наглядно показать, что митр. Петр (Полянский), будучи местоблюстителем патриаршего престола, продолжал политику Святителя в отношении советской власти, за что, по сути, и был репрессирован.

Д. В. Сафонов и В. В. Лобанов использовали различный круг источников. Если первый опирался преимущественно на материалы следственного дела, которое велось карательными органами против св. патр. Тихона, то второй в большей степени использовал документы партийных и государственных органов — Антирелигиозной комиссии и Комиссии по изъятию церковных ценностей. Круг источников предопределил и разницу в выводах. Д. В. Сафонов утверждает, что св. патр. Тихон действовал только в рамках того выбора, который ему давала советская власть, сводя личностный фактор к минимуму. В. В. Лобанов же считал, что в действиях Святителя проявились прежде всего его личные убеждения в том, что Церковь должна находиться вне политики, а иерархия и духовенство никоим образом не должны вмешиваться в политические события и быть лояльными к действиям власти, какой бы она ни была. Таким образом, Д. В. Сафонов придает первенствующее значение внешнему фактору в политике, которую проводил св. патр. Тихон, а В. В. Лобанов — внутреннему.

Работа В. В. Лобанова получила положительные отклики со стороны научного сообщества. По оценкам рецензентов, «она позволит более глубоко изучить вопросы церковно-государственных отношений в 1917–1925 гг., понять политику в отношении советской власти св. Патриарха Тихона в первые годы существования Церкви в необычайно тяжелых условиях того времени» [Колесник, Кривошеева, 2010, 140–142]. Несогласие вызвал только тезис о преемственности политики, которую проводил св. патр. Тихон в отношении власти, и дальнейших действий митр. Сергия (Страгородского). Рецензенты отмечали, что «компромиссы Патриарха Тихона и компромиссы в отношениях с безбожным государством митрополита Сергия имеют различную природу, и их позиции принципиально различаются в этом вопросе» [Колесник, Кривошеева, 2010, 142].

В. В. Лобанов подчеркивал, что компромисс был не только со стороны св. патр. Тихона, но и со стороны советской власти, хотя и «неравный», и он представлял собой взаимный процесс. Одним из наиболее серьезных компромиссов, на который пошла богоборческая власть, стало сначала затягивание, а затем и отмена суда над Святителем с заранее намеченным приговором в виде расстрела.

Высшей точкой компромисса с советской властью С. Г. Петров считал три «покаянных» документа — заявление в Верховный суд РСФСР от 16 июня 1923 г., обращение Святителя от 26 июня 1923 г. и от 1 июля того же года. Исследователь называл их «прагматически и жестоко выверенным высшими органами власти в стране компромиссом с главой Русской Церкви» [Петров, 2002б, 236]. При этом компромисс был двусторонним. Советская власть пошла на соглашение со св. патр. Тихоном, разрешив ему заниматься церковной деятельностью, и отказалась от планов поэтапного уничтожения Русской Церкви: сначала Патриарха, затем духовенства и мирян, а после — и связанных с ней обновленцев. Св. патр. Тихон пошел на компромисс, поскольку не видел иного выхода для блага Церкви.

Как установили исследователи, параметры компромисса излагались в двух записках — Е. М. Ярославского от 11 июня 1923 г. и заседаний Антирелигиозной комиссии от 12 июня того же года. Главным явилось то, чтобы в обмен на освобождение из тюрьмы и отмену запрета на церковную деятельность от Патриарха потребовать признание правильности привлечения его к суду, раскаяние в действиях против советской власти, отмежевание от контрреволюционных организаций, а также проведение некоторых церковных реформ, в частности введения григорианского календаря. Со стороны Святителя исполнением своей части компромисса стало широко известное заявление в Верховный суд РСФСР от 16 июня 1923 г. В. В. Лобанов подчеркивал, что в этом вынужденном документе нет ничего нового, св. патр. Тихон уже излагал позицию в отношении советской власти [Лобанов, 2004в]. Конечно, он не мог симпатизировать богоборческой власти, но и идти на активное сопротивление, организовывать ее насильственное свержение не мог тоже, поскольку такое поведение противоречило его христианскому пониманию отношений Церкви и государства. В. В. Лобанов полагал, что подобная мотивация была у св. патр. Тихона, а не «малодушие и приспособленчество», в которых обвиняли его некоторые. Дальнейшие события подтвердили правильность его позиции: обновленчество потерпело поражение, церковная организация и единство сохранились.

Однако формально следствие над св. патр. Тихоном не было прекращено. Власть стремилась сохранять рычаги влияния на него и в случае необходимости оказывать давление. В частности, давление оказывалось, чтобы ввести в России новый календарь и дополнить Высшее церковное управление обновленцем Красницким. Таким образом, компромисс со стороны св. патр. Тихона, по мнению В. В. Лобанова, свелся к ряду политических заявлений. В марте 1924 г. дело против Святителя официально закрыли, но угроза судебного преследования сохранялась, в дальнейшем следствие было возобновлено [Сафонов, 2005а].

Д. В. Сафонов выражал несогласие с высказывавшейся в историографии точкой зрения, что св. патр. Тихон шел на большие уступки властям и был сторонником компромисса с ними. По мнению исследователя, тактика Святителя состояла в другом — в ответ на угрозы репрессий по отношению к Русской Православной Церкви выпускать послания, в которых, как правило, требуемое исполнялось лишь частично. На самом деле он не собирался делать то, о чем заявлял, и в частных беседах сообщал верующим о вынужденном характере своих посланий [Сафонов, 2004б].

С. Н. Иванов признал позицию св. патр. Тихона по вопросу об изъятии церковных ценностей правильной, соответствующей церковным канонам. История оправдала недоверие народа к заявлениям советской пропаганды. С. Н. Иванов высказал мнение, что «образ действий Предстоятеля Русской Церкви по защите православных святых в условиях ареста членов Священного Синода, дискредитирующей его пропагандистской кампании, предательства завербованных ГПУ священнослужителей, непонимания со стороны некоторых авторитетных соратников-иерархов и нависшей над ним угрозы расстрельного приговора, стал видимой печатью его святости» [Иванов, 2017, 88].

Проблеме взаимоотношений советской власти и св. патр. Тихона мною также был посвящен ряд работ [Серафим Николин, 2017а; Серафим Николин, 2017б; Серафим Николин, 2018], в которых была детально реконструирована их эволюция. В данных работах наиболее значимым для понимания этого процесса посланиям Святителя была дана обстоятельная характеристика. В целом, в исследованиях была выработана точка зрения о том, что политике св. патр. Тихона можно расценивать как компромисс, направленный на сохранение Русской Православной Церкви, и эту политику следует признать удачной.

Идея, что вся деятельность св. патр. Тихона в советский период была направлена на сохранение единства Церкви, несмотря на давление советской власти, проникла в популярную литературу, где обрела большую популярность [Волк, 2006]. Можно констатировать, что она утвердилась в современной историографии.

Не все исследователи согласны с тем, что взаимоотношения св. патр. Тихона и советской власти носили «вынужденно-компромиссный» характер. Указывалось, что в историографии не раскрывается механизм этой «соглашательской позиции», а сама проблема выносятся в сферу этических рассуждений о степени допустимости уступок в деле веры и о цене таковых. С подобной критикой выступила Е. А. Бесова [Бесова, 2005]. Сама она попыталась выявить «механизмы» взаимоотношений Святителя и советской власти, опираясь на четыре его послания (от 19 января (1 февраля) и 18 марта 1918 г., 21 июля 1919 г. и предсмертного), в которых непосредственно высказывалось отношение к советской власти. Попытка оказалась полностью несостоятельной методически. Во-первых, позиция св. патр. Тихона отражалась не только в подвергшихся анализу текстах, но в гораздо более широком круге и посланий, и источников иных видов. Во-вторых, Е. А. Бесова полностью проигнорировала проблему авторства привлеченных ею текстов и их подлинности, не подвергая сомнению, что тексты полностью принадлежат Святителю, и такой подход несомненно является ошибочным.

В результате Е. А. Бесова предлагает собственное понимание этой сложной проблемы: св. патр. Тихон перешел от объявления анафемы советской власти к полному ее признанию, причем мотивацией такой эволюции названо то, что он спасал «духовно-нравственное ядро России», способствуя единству нации и укрепляя государственность, то есть фактически — большевистское государство [Бесова, 2005, 87–88]. Е. А. Бесова отрицает, что Предстоятель руководствовался необходимостью сохранения Церкви в условиях антицерковного государства, но отсылает к традиции Русской Православной Церкви, которая всегда оставалась с паствой и на «духовно-мистическом уровне способствовала укреплению государственности» [Бесова, 2005, 89]. Таким образом, получалось, что патриаршее служение Святителя было направлено на то, чтобы укреплять большевистское государство, которое активно боролось с Церковью. Абсурдность подобного утверждения очевидна.

Неубедительны и другие выводы работы Е. А. Бесовой. Например, она утверждала, что «патриарх Тихон не мог идти на компромисс с большевиками», но он «**абсолютно** (выделено нами. — *игум. С.*) признал эту власть как единственно законную и не подлежащую сомнению со стороны справедливости ее существования», а также якобы знал, что сила большевиков заключается в самом народе [Бесова, 2005, 96]. Обращает на себя внимание тот факт, что данные утверждения сделаны после того, как появились источниковедчески ориентированные, строго аргументированные труды Д. В. Сафонова и В. В. Лобанова, в которых выяснялась подлинная история подготовки посланий св. патр. Тихона.

При источниковедческом сопоставительном анализе посланий Святителя и документов Антирелигиозной комиссии был установлен механизм давления на Святителя со стороны советских репрессивных органов с целью добиться желаемых ими решений. Однако не менее важным достижением современной историографии стало то, что выяснен механизм реакции св. патр. Тихона и его окружения на такое давление. С. Г. Петров приводит показательный пример: Святитель мог обходить партийно-государственную цензуру, не дававшую разрешения на обнародование документов, прибегая к их тиражированию и распространению исключительно по внутрицерковным каналам, несмотря на то, что и их репрессивные органы стремились поставить под контроль [Петров, 2013а].

К числу спорных моментов в биографии св. патр. Тихона относится его кончина. Сразу после нее появилось мнение, что она была неестественной, что Святитель был отравлен карательными органами [Дело, 2012]. После освобождения из-под ареста св. патр. Тихон объединил вокруг себя Церковь, успешно боролся с обновленческим расколом, что могло трактоваться советской властью в нежелательном аспекте. Большинство исследователей все-таки связывают, иногда косвенно, иногда прямо, кончину с подготовкой «завещательного послания» и конкретно — с систематической травлей, развязанной против Святителя сотрудником ГПУ Е. А. Тучковым.

Т. А. Полетаева, например, писала, что силы и здоровье Святителя подорвала напряженная борьба с наступлением на Русскую Православную Церковь, а конкретно — переписка с Е. А. Тучковым [Полетаева, 2007].

В современной историографии нет единого мнения по поводу обстоятельств кончины св. патр. Тихона. Д. В. Сафонов, опираясь на воспоминания, причем даже иногда пересказанные третьими лицами, считал, что Святитель был отравлен [Сафонов, 2010в]. Попытку окончательно разобраться в вопросе предпринял В. В. Лобанов [Лобанов, 2009б]. Он детально реконструировал события, предшествовавшие кончине, всесторонне проанализировал касающиеся ее источники (мемуарные и исходившие из советских репрессивных органов). Свидетельства о насильственной кончине св. патр. Тихона были квалифицированы им как недостоверные, историк пришел к выводу, что кончина Святителя «скорее всего, была естественной» [Лобанов, 2010б, 210], «если, конечно, считать „естественными“ те нечеловеческие условия, в которых осуществлялось первосвятительское служение» его [Лобанов, 2008а, 192]. Однако предложенная исследователем формулировка свидетельствует о том, что полной уверенности у него все-таки не было. Несвоевременность кончины св. патр. Тихона В. В. Лобанов связывал с «нечеловеческими условиями» последних лет его жизни, постоянными угрозами, давлением, арестами. «Это было медленное умирание за свою паству», — резюмировал он.

Именно вопрос о компромиссе в отношениях с советской властью помогает лучше всего и полнее раскрыть личность св. патр. Тихона, понять мотивацию его поступков после 1917 г. и подлинную, неоспоримую преданность Русской Православной Церкви, когда ее интересы были для него выше любых личных выгод и даже выше спасения собственной жизни.

## **Заключение**

Отношение св. патр. Тихона к советской власти стало одной из тем современной историографии, которую рассматривали отечественные историки, изучавшие жизнь и деятельность Первосвятителя. Этой проблемы в той или иной степени касались практически все работы, посвященные советскому периоду его жизни. Исследователями было достоверно установлено, что на протяжении 1918–1925 гг. отношение св. Тихона к советской власти претерпело существенную эволюцию. Первоначально Святитель резко критиковал ее за злодеяния, насилие и кровопролитие, отзывался как на общее положение дел в стране, так и на конкретные события, которые считал наиболее важными. Необходимо отметить, что это было только моральное осуждение, призывы к покаянию, св. патр. Тихон никогда не требовал насильственного свержения советской богоборческой власти или изменения формы правления в стране. В современных исследованиях доказан и подтвержден достоверными источниками тезис о том, что Святитель стремился быть над политической борьбой, не поддерживать ни одно из политических течений, в том числе и Белое движение. Первостепенной его заботой стало неприкосновенное единство Русской Православной Церкви, сохранение ее канонических устоев и церковного управления, защита ее прав, а также прав епископата и паствы. Для достижения этой цели Святитель был готов пойти на некоторые компромиссы с властью, отказаться от того, что являлось в церковной жизни второстепенным.

В современной историографии утвердилось мнение, что для спасения Русской Православной Церкви от раскола и гибели св. патр. Тихон вынужден был согласиться на существенные уступки требованиям партийно-государственных органов и даже признать правильность своего ареста, антисоветскую деятельность и заявить о поддержке советской власти. В 1920-е гг. каждое действие Святителя бесосновательно рассматривалось как контрреволюционное и могло быть использовано для дальнейших репрессий по отношению ко всей Церкви и епископату.

Статус сложной дискуссии приобрел в современной исторической науке вопрос о характере подчинения св. патр. Тихона требованиям советской власти. Наиболее

авторитетные авторы (свящ. Димитрий Сафонов, В. В. Лобанов и др.) считают, что поддержка являлась декларативной и противоречила внутренним убеждениям Святителя, который пользовался любой возможностью для сохранения церковной жизни. Такая позиция наглядно проявилась в обстоятельно описанной в литературе упорной, перманентной борьбе, которую он вел за сохранение в обиходе Русской Православной Церкви юлианского календарного стиля.

В современных исследованиях доказан тезис о том, что тактика св. патр. Тихона по отношению к советской власти состояла в том, чтобы в ответ на угрозы репрессий по отношению к Русской Православной Церкви готовить послания с необходимыми партийно-государственным органам оценками и признаниями, но на деле Святитель не собирался предпринимать никаких действий для реализации обещанного.

В результате глубокого источниковедческого дискурса, предпринятого в 2000–2018 гг., бесспорно установлен вынужденный характер наиболее важных по отношению к советской власти посланий св. патр. Тихона 1919–1925 гг., выяснено вмешательство в основное содержание и участие в редактировании этих документов высших партийных, государственных и карательных (ГПУ-ОГПУ) органов. Данное обстоятельство не позволяет в полной мере признать авторство данных текстов за Святителем, определив его как коллективное.

В современной исторической науке признано, что св. патр. Тихон достиг своей главной цели — не допустил полного уничтожения Русской Православной Церкви и ее раскола, тем самым создав основу для ее возрождения в конце XX в.

## Источники и литература

1. Бесова (2005) — *Бесова Е. А.* Эволюция отношений патриарха Тихона и Советской власти: от анафемы к примирению // Проблемы отечественной истории: сборник научных трудов. М.: Изд-во МАДИ, 2005. С. 87–98.
2. Волк (2006) — *Волк А. А.* Подвиг исповедничества. К истории процесса над Патриархом Тихоном // К единству! 2006. № 1. С. 36–38.
3. Дело (2012) — «Дело это очень неприятное...» Следственные показания епископа Бориса (Рукина). 1925 г. / Публ. А. В. Мазырина // Исторический архив. 2012. № 5. С. 91–111.
4. Иванов (2017) — *Иванов С. Н.* Святой Патриарх Тихон и изъятие священных предметов из храмов в 1922 г. // Вестник ПСТГУ. Сер. II: История. История Русской Православной Церкви. 2017. Вып. 75. С. 60–93.
5. *Колесник, Кривошеева (2010) — Колесник А. Е., Кривошеева Н. А.* Рецензия на книгу: *Лобанов В. В.* Патриарх Тихон и советская власть (1917–1925 гг.). М.: НП ИД «Русская Панорама», 2008 // Вестник СПТГУ. Сер. II: История. История Русской Православной Церкви. 2010. Вып. 1 (34). С. 140–142.
6. Лобанов (2008а) — *Лобанов В. В.* Патриарх Тихон и советская власть (1917–1925 гг.). М.: Русская Панорама, 2008.
7. Лобанов (2009б) — *Лобанов В. В.* Кончина Патриарха Тихона: факты и мнения // Церковь в истории России. Сб. 8. М., 2009. С. 199–212.
8. Лобанов (2004в) — *Лобанов В. В.* «Следствие вести без ограничения срока...». Антирелигиозная комиссия при ЦК РКП(б) и ее роль в деле Патриарха Тихона // Альфа и Омега. 2004. № 1(39) С. 170–185.
9. Петров (2013а) — *Петров С. Г.* Русская православная церковь времени патриарха Тихона (источниковедческое исследование). Новосибирск: Сибирское отделение РАН, 2013.
10. Петров (2002б) — *Петров С. Г.* Освобождение Патриарха Тихона из-под ареста: источниковедческое изучение «покаянных» документов // История Русской Православной Церкви в XX веке (1917–1933). Мюнхен, 2002. С. 213–237.
11. Полетаева (2007) — *Полетаева Т. А.* Святейший Патриарх Тихон // Миссионерское обозрение. 2007. № 4 (138). С. 25–30.



12. Сафонов (2005а) — *Сафонов Д. В.* В последние годы жизни патриарха Тихона против него готовился новый судебный процесс // Церковь в истории России: Сб. статей. Сб. 6. М., 2005. С. 218–243.
13. Сафонов (2004б) — *Сафонов Д. В.* Статьи о Патриархе Тихоне // Альфа и Омега. 2004. № 1 (39). С. 185–203.
14. Сафонов (2010в) — *Сафонов Д. В.* Единоначалие и коллегиальность: из истории Высшего Церковного Управления Русской Церкви от свт. Тихона, патриарха Всероссийского, до Патриарха Московского и всея Руси Алексия I. Часть 2: год 1925 // Богословский вестник: Сборник научных трудов Московской Духовной Академии. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2010. № 10. С. 319–320.
15. Серафим Николин (2017а) — *Серафим (Николин), игум.* Святитель Тихон, Патриарх Всероссийский и его отношение к государственной власти 1917–1918 гг. // Вестник Омской Православной Духовной Семинарии. 2017. № 1. С. 46–59.
16. Серафим Николин (2017б) — *Серафим (Николин), игум.* Патриарх Тихон и государственная власть: в поисках компромисса // Вестник Омской Православной Духовной Семинарии. 2017. № 2 (3). С. 21–29.
17. Серафим Николин (2018) — *Серафим (Николин), игум.* Государственная власть и Патриарх Тихон в 1923–1925 гг. // Вестник Омской Православной Духовной Семинарии. 2018. № 1 (4). С. 83–97.
18. Сборник (2000) — Следственное дело Патриарха Тихона. Сборник документов по материалам Центрального архива ФСБ РФ. М.: ПСТБИ, Памятники исторической мысли, 2000.

*В. В. Никонов*

## Этапность в политических преследованиях духовенства в 1920–1930-х гг. на примере настоятеля Владимирского храма в селе Краскове Московской епархии священника Сергия Никитского

УДК 271.2-9(470.311)+94(47+57)(091)  
DOI 10.47132/1814-5574\_2022\_3\_314  
EDN XZSKKW



*Аннотация:* В статье на примере жизнеописания настоятеля храма в честь Владимирской иконы Божией Матери в подмосковном селе Краскове отца Сергия Никитского раскрывается механизм репрессивной политики советской власти против духовенства и мирян, открыто исповедовавших свою веру или находившихся внутри церковной ограды (являвшихся членами церковных советов, приходскими работниками и пр.). На основе анализа архивных источников и литературы по заявленной теме в статье делается вывод о том, что репрессии в отношении Церкви носили периодический характер. Меняясь по формам и содержанию, но не прекращаясь полностью на всем протяжении существования советской власти, они активизировались в отдельные периоды, соотносясь с теми или иными внутри- и внешнеполитическими событиями, экономическими задачами, а также директивами и постановлениями руководства РСФСР и СССР, имевшими целью упорядочение церковно-государственных отношений. Рассматривая серию арестов отца Сергия Никитского в 1920–1930-х гг., автор приходит к выводу, что их причины никак не соотносятся с якобы противоправной деятельностью священника, а их периодизация соответствует общим тенденциям антицерковной политики. Материал статьи основан на архивных документах, выявленных и исследованных автором лично, часть из которых вводится в научный оборот впервые.

*Ключевые слова:* Владимирский храм в Краскове, Московская область, НКВД, ОГПУ, политические репрессии, Православная Российская Церковь, священник Сергей Михайлович Никитский.

*Об авторе:* **Вадим Вадимович Никонов**

Кандидат педагогических наук, доцент кафедры Истории и организации архивного дела Российского государственного гуманитарного университета.

E-mail: [nikonova-box2009@yandex.ru](mailto:nikonova-box2009@yandex.ru)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9585-564X>

*Для цитирования:* Никонов В. В. Этапность в политических преследованиях духовенства в 1920–1930-х гг. на примере настоятеля Владимирского храма в селе Краскове Московской епархии священника Сергия Никитского // Христианское чтение. 2022. № 3. С. 314–329.

**KHRISTIANSKOYE CHTENIYE**  
**[Christian Reading]**

**Scientific Journal**  
**Saint Petersburg Theological Academy**  
**Russian Orthodox Church**

**No. 3**

**2022**

---

*Vadim V. Nikonov*

**Stages in the Political Persecution of the Clergy  
in the 1920–1930s. Father Sergius Nikitsky:  
the Rector of the Vladimir Church  
in the Village of Kraskovo, Moscow Province**

UDK 271.2-9(470.311)+94(47+57)(091)  
DOI 10.47132/1814-5574\_2022\_3\_314  
EDN XZSKKW



*Abstract:* The article, using the example of the life of the rector of the church in honor of the Vladimir Icon of the Mother of God in the village of Kraskovo near Moscow, Father Sergius Nikitsky, reveals the mechanism of the repressive policy of the Soviet government against the clergy and laity who openly professed their faith or were actively involved in the life of the church (who were members of church Councils, parish workers, etc.). Based on the analysis of archival sources and literature on the stated topic, the article concludes that the repressions against the Church were of a periodic nature. Changing in forms and content, but not completely ceasing throughout the existence of the Soviet government, they became more active in certain periods, in accordance with certain domestic and foreign policy events, economic tasks, as well as directives and resolutions of the leadership of the RSFSR and the USSR, aimed at streamlining church-state relations. Considering the series of arrests of Father Sergiy Nikitsky in the 1920s and 1930s, the author comes to the conclusion that their causes do not correlate in any way with the allegedly illegal activities of the priest, and their periodization corresponds to the general trends of anti-church policy. The material of the article is based on archival documents identified and researched by the author personally, some of which are introduced into scientific circulation for the first time.

*Keywords:* Vladimir Church in Kraskovo, Moscow Region, NKVD, OGPU, political repression, Russian Orthodox Church, priest Sergei Mikhailovich Nikitsky.

*About the author:* **Vadim Vadimovich Nikonov**

Candidate of Pedagogical Sciences, Associate Professor of the Department of History and Organization of Archival Affairs of the Russian State University for the Humanities.

E-mail: [nikonova-box2009@yandex.ru](mailto:nikonova-box2009@yandex.ru)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9585-564X>

*For citation:* Nikonov V.V. Stages in the Political Persecution of the Clergy in the 1920–1930s. Father Sergius Nikitsky: the Rector of the Vladimir Church in the Village of Kraskovo, Moscow Province. *Khristsianskoye Chteniye*, 2022, no. 3, pp. 314–329.

## Введение

Тема репрессивной политики советской власти в отношении православного духовенства стала особенно актуальной сразу после изменения государственного курса в отношении Церкви в конце 1980-х гг. Сегодня в распоряжении историков имеется значительный объем введенных в научный оборот источников и литературы по этому вопросу, что позволяет выявлять тенденции, определившие этапы гонений на духовенство и мирян, открыто исповедовавших свою веру. Эти этапы связаны с периодами резкого увеличения числа возбуждавшихся уголовных дел, причем не всегда по 58-й — политической — статье. Иногда дела возбуждались по ряду уголовных статей, что имело целью дискредитацию людей внутри церковной ограды. Если выразить графически репрессивную статистику государства в отношении Церкви и ее служителей, то экстремумы графика покажут временные отрезки, когда нападки были наиболее активными. Это несколько волн в 1920-х гг., два выраженных пика в 1930-х гг. и один в конце 1940-х [Емельянов, Хайлова, 2008]. Архивные документы свидетельствуют, что многие из пострадавших в первые годы после победы революции через некоторое время арестовывались повторно, а некоторые и в третий раз. Есть и такие, кому пришлось пережить аресты и заключения четырежды. Чаще всего последний арест производился в период Большого террора 1937–1938 гг.

В настоящей статье в контексте сказанного рассматривается жизненный путь настоятеля сельского подмосковного храма. Уникальность судьбы свящ. Сергия Никитского заключается в том, что за 13 лет — с 1919 по 1932 г., он арестовывался четыре раза, и еще одно, пятое, дело арестом не закончилось. При этом вероятность того, что и пятое дело 1932 г. не стало последним, весьма велика, так как история политически обусловленных атак на священника не дает оснований думать, что власти не вспомнили про него в 1937 г. Однако документов о его дальнейшей судьбе на момент написания настоящей статьи обнаружить не удалось.

### Дела 1920-х гг.

В ночь с 21 на 22 октября 1920 г. в подмосковном селе Краскове и соседней Малаховке было произведено несколько арестов. Это не было срочной операцией по захвату опасных преступников, которые могли оказать вооруженное сопротивление и попытаться скрыться. Напротив, все происходило спокойно, без спешки. Такой вывод можно сделать, просмотрев протоколы, составленные в ту ночь. Первое, что бросается в глаза: все эти протоколы (а арестовано было шесть человек) составлены двумя милиционерами — начальником Ухтомской милиции Ф. Дылем и старшиной Малаховской милицейской конторы Балабановым. Каждый произвел по три ареста и обыска. Все протоколы обысков написаны от руки, но совершенно одинаково, и заканчиваются словами: «...при обыске ничего не обнаружено и ничего не взято, претензий при обыске... не было и не будет» (ГА РФ. Ф. 10035. Оп. 1. Д. П-38843. Л. 12). Даже обыск у священника Владимирской церкви села Краскова Сергея Михайловича Никитского — а именно он был выбран главной мишенью чекистов, — ничего не дал, и протокол содержит ту же фразу. Однако отсутствие в домах арестованных компрометирующих предметов и документов не повлияло на их дальнейшую судьбу: все они были отправлены в Ухтомский райотдел милиции, где и провели остаток ночи.

На следующий день, 22 октября, в 10 часов утра задержанные были ознакомлены с «копиями с постановлений», где указывалась причина их задержания, выразившаяся в ничего не говорящей формулировке, под которую можно было подвести все что угодно: «...задержан на основании отношения политбюро от 19/Х-20 г. № 726» (ГА РФ. Ф. 10035. Оп. 1. Д. П-38843. Л. 16). «Отношение», на основании которого производились аресты, оказалось внутренним документом политического бюро Московской уездной милиции соответствующего статуса. Неизвестно, были ли задержанные

с ним ознакомлены, так как никаких расписок, свидетельствующих об этом, в деле нет. Само «отношение» в деле также отсутствует, но по сохранившимся материалам оно может быть с высокой степенью достоверности восстановлено.

Список арестованных в октябре 1920 г. в Краскове и Малаховке приводится в сопроводительном письме в ЧК при отправке их в Москву. Это Сергей Михайлович Никитский, Федор Иванович Попов, Николай Николаевич Данилин, Эдуард Егорович Вейде, Александр Сидорович Кузнецов и Виктор Эрнестович Фрейденберг (ГА РФ. Ф. 10035. Оп. 1. Д. П-38843. Л. 22).

Не случайно, что список возглавляет священник. Материалы дела свидетельствуют о том, что оно было исключительно против Церкви и ее служителей, а остальные пятеро арестованных оказались в списке только потому, что все они в той или иной степени имели контакт с духовенством.

Красковского настоятеля прежде уже арестовывали (ГА РФ. Ф. 10035. Оп. 1. Д. П-38843. Л. 39 об.). В апреле 1920 г. он был осужден на 1 год тюремного заключения, которое позже было заменено принудительными общественно полезными работами (ЦГАМО. Ф. 4612. Оп. 1. Д. 311. Л. 9, 9 об.). Дело рассматривалось в Московском губернском революционном трибунале. Отца Сергия обвиняли в неподчинении Декрету об отделении Церкви от государства и в контрреволюционной агитации, выразившейся в обычных для любого священнослужителя призывах к прихожанам не забывать Церковь и почаще приходить в храм, — обвинение, ставшее типичным с самых первых лет советской власти и остававшееся таковым с некоторой корректировкой формулировки до самого ее конца. В разные времена большевики по-разному карали за подобные «преступления»: в начале 1920-х гг. наказание, как правило, не превышало одного года, в начале 1930-х — трех лет, а в период Большого террора, когда священникам зачастую приписывали самые невообразимые преступления [Регельсон, 2017, 269], обыкновенный призыв к молитве мог закончиться для священнослужителя расстрелом. Но чем бы ни заканчивалось дело, любой гражданин, попавший однажды в поле зрения советских карательных органов, пожизненно рассматривался властями как потенциальный преступник.

На момент второго ареста в октябре 1920 г. отец Сергей еще не до конца отбыл «наказание» по предыдущему делу, и срок его принудительных работ не истек. Власти, однако, не собирались ждать окончания первого срока, и уже в июне, то есть за четыре месяца до очередного ареста, начали его подготовку. Заключалась она в том, что в Краскове чекистами был завербован осведомитель, очевидно, из ближайшего круга общения священника и церковного актива [Сипейкин, 2016]. Имени его в деле нет, но сам он в своих донесениях называет себя «сотрудником». Наличие в деле священника секретного сотрудника — «сексота» — было частой практикой антицерковной политики в РСФСР и СССР [Савин, 2014].

Судя по документам, «сотрудник» был завербован в начале лета или даже весной, так как первые его донесения датируются июнем 1920 г. По этим донесениям можно сделать вывод, что он являлся уроженцем или по крайней мере старожилом села Краскова, знавшим местное население очень хорошо. Несомненно также, что он хорошо знал всех арестованных и, как кажется, не вызывал у них враждебных чувств и недоверия, хотя сказать, что он состоял с кем-либо из перечисленных в дружбе, по его запискам тоже нельзя.

Донесения «сотрудника», которые он отправлял в «политбюро Московской уездной милиции» в период с июня по сентябрь 1920 г., можно условно разделить на три группы: июньские, августовские и сентябрьские. По своей сути все они являются отчетами осведомителя и написаны, очевидно, одним и тем же человеком, который, однако, по каким-то причинам пытался изменить их стиль. Все донесения «сотрудника» написаны исключительно безграмотным языком, но если при прочтении июньских и сентябрьских документов можно понять смысл того, что хотел сообщить автор, то с августовскими дело обстоит иначе. Надо полагать, что в августе «сотрудник» специально пытался изменить стиль своих донесений и стал писать еще более

безграмотно, так как сделать это иначе не был способен. Его августовские донесения написаны таким языком, что понять их получается не всегда<sup>1</sup>.

Началом подготовки к очередному делу против настоятеля красковского храма можно считать донесение «сотрудника», датированное 26 июня 1920 г. В нем он писал: «Донесение от сотрудника: село Красково церковный дом Сергей Михайлович Никитский /ок 33 года/ мещанин города Москвы... имеет на квартире много священных книг, которые продает в церкви населению и за их берет деньги, да нанимая мальчиков продавать вазвания, ведет полную контр-рев, агитацию с гр. Сергеем Павловичем Поповским /дворянин сен (сын? — В. Н.) бывшего конюха при царском дворе/... василия Петровича Мотова, гр. Поповскому и спредседателям и он-же закупщик продовольствия кооператива села Красково Николай Николаевич Данилин /средняк/ собст, дом., со своей стороны предлагаю как можно поскорее произвести обыск у попа пока не распродал книги» (ГА РФ. Ф. 10035. Оп. 1. Д. П-34851. Л. 4).

12 июля «сотрудник» написал еще два донесения, первое из которых в полной мере оправдывает свое наименование, а второе представляет собой пересказ «сотрудником» проповеди свящ. Сергия Никитского, которую он произнес, так как в этот день Церковь празднует память святых первоверховных апостолов Петра и Павла. В первом читаем: «Донесение. от сотрудника: При храме священник Никитский ведет контр-рев. агитацию на почве выражения больше надо стремиться к храму чем к советской власти, и продавая населению в храме книги божественные следующие... все эти книги население берет на росхват так что мне пришлось достать 5 книг в 2 праздника, деньги собранные священником пользуется сам» (ГА РФ. Ф. 10035. Оп. 1. Д. П-34851. Л. 5). В донесении содержится перечень продававшихся о. Сергием книг, среди которых были Евангелие, письма свт. Феофана (Говорова), житие прп. Сергия Радонежского, а также душеполезная литература дореволюционного издания, рассчитанная на самый массовый спрос и продававшаяся прежде в храмах буквально за копейки, а часто раздававшаяся бесплатно. Обращает на себя внимание тот факт, что «сотрудник» сообщает о приобретении им пяти книг, причем не сразу, а «в 2 праздника». Из этого можно сделать вывод, что он совершил покупку целенаправленно и, судя по всему, по указанию «политического отдела милиции».

Выразительно характеризует «сотрудника» еще одно его донесение, написанное в тот же день, 12 июля, названное им «Вазвание» и содержащее пересказ проповеди о. Сергия Никитского в его, «сотрудника», изложении. «Братья и сестры, — говорилось от имени священника в „Вазвании“, — сегодня мы собрались сюда чтобы помолиться первоверховникам апостолам Петру и Павлу чтобы они услышали наше торжественное служение тогда надо было собраться в храм божий и такое количество богомольцев, на всетаки я объясню вам кто такой был Павел, это был рыболлов, а Петр изгнатель из храма не верующих». И далее в том же духе. Из этого фрагмента можно сделать вывод, что «сотрудник» был весьма далеким от Церкви человеком. Но не для выяснения того, кем были апостолы Петр и Павел, разумеется, писал «Вазвание» «сотрудник». Целью его было передать милиции такие высказывания священника, которые можно было бы истолковать как контрреволюционные. И такие высказывания «сотрудник» привел: «Я знаю, — якобы говорил священник, — к чему все христиане православные в данное время стремятся забыть храм они думают что им на том свете будет все прощено но наоборот кто слушает в данный момент этих людей говорящих не правду которые достают кусок хлеба обманом пуганием тюрьм и вы думаете что им на том свете будет рай но наоборот будет этим людям попадут все в ад кромешный» (ГА РФ. Ф. 10035. Оп. 1. Д. П-34851. Л. 6). Очевидно, что при желании такие речи вполне можно было интерпретировать как контрреволюционную агитацию, и вскоре за подобные высказывания будут давать реальный срок, но в 1920 г. в таких высказываниях состав преступления усматривался не всегда. Отметим кстати: даже если приведенные в изложении «сотрудника» мысли действительно были озвучены свящ. Сергием Никитским,

<sup>1</sup> Все донесения «сотрудника» приводятся в настоящей статье в редакции оригинала.

что маловероятно, в целом все сказанное в полной мере соответствовало действительному положению дел, так как большевики были именно людьми, «говорящими не правду» и добывающими кусок хлеба «обманом и пуганием тюрем».

Несмотря на имеющиеся в распоряжении уездной милиции донесения «сотрудника», арестовывать красковского настоятеля не торопились. Можно предположить, что органам требовались более веские улики, и вскоре возможность получения таковых представилась. В архивном деле сохранился документ без подписи и без даты, но явно относящийся к июлю 1920 г. Типологически это «классический» донос, однако автором его был не «сотрудник», а какой-то другой человек, личность которого остается невыясненной.

«Псаломщик красковской церкви Жернов, — читаем в документе, — остановил меня у входа в Совет (церковный? — В. Н.) и рассказал следующее:

1. Священник Никитский ведет антисоветскую пропаганду среди населения, путем распространения священной литературы... Устраивает грандиозные крестные молебны и приглашает для этого чинов епархиального ведомства черносотенного оттенка, которые произносят свои контрреволюционные речи.

2. Священник Никитский заставляет крестьянских мальчишек у входа в церковь стоять с тарелками и раздавать брошюры и листовки и за это собирать деньги» (ГА РФ. Ф. 10035. Оп. 1. Д. П-34851. Л. 8).

Как видим, стиль доноса и отсутствие ошибок даже в «трудных» словах, таких, как, например, «пропаганда» и «брошюра», позволяют с уверенностью утверждать, что писал его не «сотрудник». (Значит, в ближайшем окружении о. Сергия осведомителей было по меньшей мере двое, что свидетельствует о методах работы органов политического сыска с первых послереволюционных лет.) Из приведенного фрагмента следует, что псаломщик Жернов настроен против настоятеля красковского храма и, таким образом, занимает провластную позицию. Нижеследующий текст это предположение подтверждает: «Псаломщик Жернов, — продолжает доноситель, — он является регентом красковского церковного хора, и к 1 мая приготовил хор исполнить в красковском клубе революционные и светские песни, на что со стороны священника Никитского было оказано большое противодействие вплоть до предания суду епархиального ведомства Жернова. Дальше псаломщик Жернов заявляет, что если бы совет попытался сделать обыск в квартире Никитского, то с уверенностью можно было бы найти контр-революционную литературу, только это надо сделать аккуратно, потому что у него развит шпионаж, и всякие слова и разговоры священником исследуются» (ГА РФ. Ф. 10035. Оп. 1. Д. П-34851. Л. 8 об.).

Последнее замечание полностью согласуется с предложением «сотрудника» о проведении обыска на квартире о. Сергия. На доносе другим почерком стоит резолюция: «взять на учет». Это могло означать только одно — псаломщик Жернов вскоре будет допрошен. И действительно, в деле имеется повестка, которой он приглашался в контр-революционный отдел Московской чрезвычайной комиссии для дачи показаний на 26 июля 1920 г. (ГА РФ. Ф. 10035. Оп. 1. Д. П-34851. Л. 9).

Допрос состоялся в назначенное время, но следователя, который имел все основания ожидать от свидетеля показаний, обличивших свящ. Сергия Никитского как контр-революционера и антисоветчика, ответы псаломщика удовлетворить не могли. И. С. Жернов подтвердил, что о. Сергей высказывался против исполнения церковным хором революционных и светских песен, но то, что он позволял себе когда-либо контр-революционные высказывания, отрицал. Что касается продажи якобы антисоветской литературы, то, по словам свидетеля, ничего подобного в храме не практикуется. В действительности иногда после службы местные мальчишки раздают церковные листки и копеечные книжки духовно-нравственного содержания, за которые прихожане жертвуют мелочь, кто сколько может (ГА РФ. Ф. 10035. Оп. 1. Д. П-34851. Л. 10–11).

Таким образом, псаломщик И. С. Жернов, «сочувствующий советской власти», о чем имеется запись в протоколе допроса, фактически развеял все подозрения в контрреволюционной деятельности свящ. Никитского. Этот факт примечателен тем,

что в 1920 г. показания свидетеля, оправдывающие предполагавшегося контрреволюционера, стали решающим аргументом в деле и были признаны следствием. В своем заключении по делу следователь Московской чрезвычайной комиссии по борьбе с контрреволюцией Соколов, допрашивавший И. С. Жернова, указал, что «священная литература старого издания, распространяемая священником Никитским среди крестьян села Краскова... какого-либо контрреволюционного характера не имеет... Священник Никитский распространяет ее совершенно открыто... [Сведений] о распространении контрреволюционной литературы... в деле не имеется» (ГА РФ. Ф. 10035. Оп. 1. Д. П-34851. Л. 10–11).

Подобные заключения в делах первой половины 1920-х гг. редкостью не являются. Более того, в те годы дело часто даже не доходило до ареста, как это и произошло со свящ. Сергием Никитским, который не был арестован. Однако из своего поля зрения МЧК выпускать его не собиралась, что в конце своего заключения по делу и указал следователь Соколов: «Предлагаю: настоящее следственное дело производством прекратить и сдать в архив, но с тем, чтобы... взять священника Никитского на учет и следить за его действиями». На практике это означало, что каждый шаг о. Сергия отныне становился известным властям и арестовать его могли в любой день. При этом сведения о нем собирать не прекращали, чему свидетельством является очередная, августовская, серия донесений «сотрудника».

Выше отмечалось, что материалы, написанные «сотрудником» в августе, имели общую особенность, выражавшуюся в удивительной даже для 1920-х гг. безграмотности. То, что многие сельские (да и городские) жители, имевшие начальное образование или не имевшие его вовсе, писали с ошибками, ни для кого не секрет. Иногда эти ошибки кажутся досадными, иногда — забавными, но почти всегда не составляет труда понять, что имел в виду писавший. Донесения красковского «сотрудника» в этом отношении представляют собой редкое исключение. Ошибки, которые делал он, не всегда позволяют прочесть документ так, чтобы можно было с уверенностью сказать, что мы поняли его правильно. Рукописные оригиналы его донесений в деле отсутствуют, имеются лишь машинописные копии. При их чтении создается впечатление, что даже машинистка, которая их перепечатывала, испытывала определенные затруднения. Единственное, что она могла сделать, — это перепечатывать тексты слово в слово и буква в букву, сохраняя тем самым неповторимый стиль «сотрудника». Приведем некоторые примеры:

«Совер. Секретно 12 августа 1920 года.

ДОНЕСЕНИЕ

Фамилия Данилов.

От куда: Москов. Казан. жел. дор. село Красково.

Оком: О председатели и закушника товара кооператива села Краскова

Сущность дела: Зорько стоит на одну ногу с попом Никитским села Красково.

Подробность дела: Есть явное доказательство его собственной рукой писано граж. Жирнову следующее содержание постановили, вам покосу дать одну часть а батюшки две части и прошу вам на это согласится с тем удостоверяет свой подписью без штемпеля, зная то что он не вправе это сделал. Говор. Жирнов не долго думая как отец красноармейца и вдобавок больной сам поехал в Ухтомский Совет с жалобой что его совсем председатель и кулаки совсем хотят согнать в яму, тогда председатель Ухтомского Совета тов. Козорезов, видит, что оне не правильно поступают, пишит им бумажку следующие как семей красноармейцев каждый поселковый председатель должен ставить первую линию и не забывать, последних оставляю без внимания. тов. Жирнов ехал домой и показав эту из Совета бумажку председателю Данилову, который прочел и смотря коса, пишит бумажку следующия содер. Батюш. прошу который мы общем отвели вам покос вы должны поделить по полам с гр. Жирновым с тем и удостоверяет свою подпись, батюшка стал на это смотреть очень косо на гр. Жирнова, и грозит подам на тебя в Епархиальный суд, который его может прогнать как с должности, так и с квартиры и оставить отца по всему ихнего красноармейца,



без должности и без права даже и председатель со своими друзьями кулаками гразит ему словами в дальнейшем я с ним беде поступать по камисаровски» (ГА РФ. Ф. 10035. Оп. 1. Д. П-38843. Л. 24).

«Совер. Секретно 17 августа 1920 года.

#### ДОНЕСЕНИЕ

Фамилия: Васильев, Попов, Данилин, Поповский и Никитский.

От куда: Москов. Казан. жел. дор. селе Красково.

О ком: О пяти контр-революционерах

Сущность дела: Тихое заседание в церковном саду.

Подробность дела: 15 августа с/г. с 7 час. вечера собрались до общего собрания эти 5 чел. контр-революционеров беседуя что бы им не проговориться на общем собрании весь окончили разговор со хлопаньем ладошами и начали беседовать, начиная во главе первый поп Никитский да нету у меня таких вот, как вы доверчивых людей с кем бы можно было работать без опасности как напремер стало не лъзя работать с Жирновым посломщиком который я боюсь под ведег не далеко будущем, председатель села Краскова Н. Данилин начинает говорить Батя надо его смахнуть, он нам теперь очень сильно вредень, говорит Поповский дворянин, я могу добровольно исполнить его должность, но что бы его не было, говорит Васильев, я бы желал что бы и нога его не была в Краскове и последний Попов[ский] соглашаясь с ними и говорит если таких шпионов [неразб.] держать при храме, то не когда Советская власть ни погибнит, но как уйдет Жирнов, то не кто нам мешать ни будет и дальше стал на собрание не ходить народ, и они свои разговоры немножко переменили, а поп не боясь начал читать крестьянам Божественную книжку на собраниях, поп не кого ни величает, товарищи на всех кричит братцы, его помощники зовут не тов. а господа» (ГА РФ. Ф. 10035. Оп. 1. Д. П-38843. Л. 25).

«Гражд. Фриденберг 1917 года до октяб. переворота когда свободно шла усиленная агитация партии публично выступал на общем собрании гражд. села Ухтомского где спеной у рта обзывал большевиков на разныя лады большевики и голубыя, и так долие т.е. рисовал большевиков с очень не хорошей стороны и в настоящие время ведег полный саботаж по своей профессии подрывает крестьян Советской Власти» (ГА РФ. Ф. 10035. Оп. 1. Д. П-38843. Л. 31).

Всего в деле имеется девять донесений «сотрудника». Как видно из приведенных фрагментов, в них упоминаются фамилии всех тех, кто был арестован в октябре 1920 г. Таким образом, аресты были произведены на основании заранее принятого решения местной милиции, а поводом стали донесения завербованного ею сексота.

К судьбе арестованного о. Сергия Никитского прихожане Владимирского храма не остались равнодушными. 30 октября 1920 г. они написали прошение в ЧК с просьбой отпустить священника «на поруки». Эта формулировка свидетельствует о существенной трансформации сознания прихожан за три года господства большевиков. В своем прошении они уже не требуют просто отпустить ни в чем не повинного священника, а, как бы допуская возможность его вины перед советской властью, хотят взять его «на поруки», свидетельствуя тем самым готовность не допустить в дальнейшем контр-революционных действий с его стороны. Так для граждан РСФСР постепенно становились привычными фундаментальные положения, на долгие годы определившие сознание советского человека. Считалось, что «незаслуженного наказания у нас не бывает», что «если посадили, значит, что-то есть», что «органы во всем разберутся» и т.д.

«Мы, нижеподписавшиеся граждане села Краскова, деревни Хлыстова и поселка Томила, — говорилось в прошении, — ПРОСИМ ОТПУСТИТЬ НА ПОРУКИ священника гражданина НИКИТСКОГО СЕРГЕЯ МИХАЙЛОВИЧА, арестованного в ночь с 21 на 22 октября по неизвестной нам причине, т.к. мы не замечаем за ним никаких дел против Советской власти, но даже им исполнялись работы по переписи населения и преступил к переписи сельско-хозяйственного живого и мертвого инвентаря... Принимая во внимание тяжелое семейное положение состоящее из пяти малолетних детей просим не отказать нашей просьбе» (ГА РФ. Ф. 10035. Оп. 1. Д. П-38843. Л. 49).

29 октября 1920 г. отец Сергей Никитский был допрошен. Протокол допроса короткий, и показания священника сводятся к следующему: «Против советской власти никакой деятельности не веду, никакой литературы не распространяю, кроме той, которая продается [в храме]. Я сам и церковный Совет следим за тем, чтобы литература, продаваемая в храме, не была бы двусмысленного содержания... Никогда никакой контрреволюционной агитации не вел и не веду» (ГА РФ. Ф. 10035. Оп. 1. Д. П-38843. Л. 40).

Подобные показания дали и другие арестованные, после чего все были отпущены на свободу. Такое развитие событий и столь краткий срок содержания под стражей создают ощущение того, что чекисты искали удобный повод, чтобы поскорее освободить узников, арестованных совершенно напрасно. И повод нашелся: третья годовщина «Великого Октября». К своим датам новая власть относилась всегда с неизменным трепетом.

«1920 года, ноября 8 дня, следователь Московской Чрезвычайной Комиссии Отдела по борьбе с Контрреволюцией, Синат, рассмотрев следственное дело... по обвинению граждан Сергея Михайловича Никитского, Федора Ивановича Попова, Николая Николаевича Данилина, Эдуарда Егоровича Вейде и Александра Сидоровича Кузнецова в агитации против Советской Власти

**ПОСТАНОВИЛ:**

Войти с ходатайством в Коллегию Московской Чрезвычайной Комиссии о немедленном освобождении всех указанных в сем постановлении лиц ввиду ТРЕТЬЕЙ ГОДОВЩИНЫ ВЕЛИКОЙ ОКТЯБРЬСКОЙ РЕВОЛЮЦИИ, прекращении дела дальнейшим производством, сдаче его в архив и выдаче всего отобранного.

30 октября 1920 года» (ГА РФ. Ф. 10035. Оп. 1. Д. П-38843. Л. 47).

Фактическое освобождение произошло не сразу после подписания приведенного постановления, а лишь в декабре 1920 г. Об этом свидетельствует «Выписка из протокола Заседания Коллегии Отдела К. Р. ВЧК от 4 декабря 1920 г.». На заседании слушалось «дело Никитского С. М. и др. по обвинению в агитации против Сов. Власти» (ГА РФ. Ф. 10035. Оп. 1. Д. П-38843. Л. II). В документе, уже не скрывая, назвали это общее дело «Делом Никитского». Это полностью подтверждало первоначальные намерения попытаться обезглавить очередной церковный приход. Это, уже третье, дело о Сергия окончилось для него и других арестованных полуторамесячным заключением. Все арестованные по рассмотренному делу были полностью реабилитированы в 2002 г. Справки о реабилитации находятся в архиве (ГА РФ. Ф. 10035. Оп. 1. Д. П-38843. Л. б/н.).

Весной 1922 г. в приходах Московской епархии проводились изъятия церковных ценностей, что не раз становилось поводом для арестов среди духовенства и мирян. В красковском храме были изъяты следующие серебряные и посеребрённые вещи: «5 риз с икон, 1 подсвечник, наугольники Евангелий, 5 сосудов с приборами, 8 лампад и 1 крест» (ЦГАМО. Ф. 66. Оп. 16. Д. 294 г. Л. 153). Общий вес ценностей составил 13 фунтов и 6 золотников, то есть более 5 кг в пересчете на современные меры. На протоколе стоит подпись свящ. Сергия Никитского (ЦГАМО. Ф. 66. Оп. 16. Д. 294 г. Л. 153). Сведений о каких-либо эксцессах при изъятии ценностей в архивах не имеется.

## **Дело 1932 г.**

9 апреля 1932 г. настоятель Владимирской церкви села Краскова прот. Сергей Никитский был арестован в очередной раз. Начало 1930-х гг. стало временем колхозного строительства, но темпы коллективизации были далеки от намеченных. В ряду категорий лиц, объявленных властями виновными в сопротивлении всеобщей коллективизации, ожидаемо оказалось духовенство, чем объясняется рост числа уголовных дел в отношении священно- и церковнослужителей в этот период. Помимо того что уже в силу своего положения о. Сергей Никитский находился в группе риска, были и иные причины его ареста в 1932 г. Прежде всего, будучи к тому времени уже дважды подвергавшимся аресту, он постоянно находился в поле зрения ОГПУ. Кроме того, сельский священник, по сформировавшемуся мнению властей, иногда, впрочем,

небезосновательному (см.: [Обозный, 2020]), мог иметь влияние на крестьян, не желавших вступать в колхозы (см. также: [Строганов, 2021]).

Из анкеты (ГА РФ. Ф. 10035. Оп. 1. Д. П-38229. Л. 6–7), заполненной на «арестованного Никитинского С. М. (так в тексте. — *В.Н.*)», узнаем, что Никитский Сергей Михайлович, сын диакона, родился в октябре 1885 г.<sup>2</sup>, имеет среднее образование: окончил Московскую духовную семинарию. Кроме того, в анкете содержатся некоторые биографические сведения, а также перечень имущества, принадлежавшего семье священника.

В первые десятилетия советской власти существенную часть анкет арестованных составляло описание имущественного положения их семей до и после 1917 г. Еще одной вехой, по отношению к которой оценивалось благосостояние арестованных, стал 1929 г., что также не было случайным. Хотя курс на коллективизацию был принят в самом конце 1927 г., но именно в 1929 г. партийно-государственными органами принимается решение о форсировании ее процессов. Теоретическим обоснованием форсирования коллективизации явилась статья Сталина «Год великого перелома», опубликованная в «Правде» 7 ноября 1929 г. (Сталин, 1999, 740–742). В статье констатировался произошедший перелом в настроении крестьянства в пользу колхозов и на этом основании выдвигалась задача быстрее завершения коллективизации, от которой вскоре пострадают наиболее крепкие крестьянские хозяйства, а также многочисленные «социально чуждые элементы», к которым духовенство относилось в первую очередь. Кроме того, в апреле того же 1929 г. было принято постановление ВЦИК и СНК РСФСР «О религиозных объединениях» (О религиозных объединениях, 1942), определившее политику большевиков по отношению к Церкви на десятилетия и ознаменовавшее очередную волну гонений на верующих и духовенство (см.: [Целовальникова, Ильязова, 2015]).

В свете сказанного представляет интерес сравнение имущественного положения семьи арестованного свящ. Сергея Никитского до революции, в 1929 г. и на момент ареста в апреле 1932 г. Выясняется, что в недавнем прошлом у Никитских имелось небольшое хозяйство, состоявшее из двух десятин земли<sup>3</sup>, лошади, коровы и мелкого инвентаря. Такое же имущественное положение было у семьи священника и до революции. А на вопрос следователя, каково он сейчас — в апреле 1932 г., о. Сергей отвечает: «Ничего не имею» (ГА РФ. Ф. 10035. Оп. 1. Д. П-38229. Л. 6). Следовательно, есть все основания полагать, что такая разительная перемена в имущественном положении о. Сергея произошла по причине непосильного налога, которым облагались все социально чуждые элементы, а также в связи с началом так называемой сплошной коллективизации. Таким образом, анализ короткого фрагмента анкеты свидетельствует, что ни революция, ни последовавшая за ней Гражданская война не повлияли на экономическое положение семьи сельского священника так разрушительно, как коллективизация, начавшаяся в конце 1920-х гг. [Никонов, Семенов, 2017, 396].

Неожиданные сведения содержатся в анкете арестованного С. М. Никитского в графе «Привлекался ли к судебной ответственности». Здесь, помимо указания на аресты 1919 и 1920 гг., содержится информация о том, что в 1924 г. он вновь привлекался к уголовной ответственности — за самовольную порубку леса. Обстоятельства дел 1920 г. нам известны, но что именно произошло в 1924 г., остается невыясненным, так как следственное дело обнаружено не было. Этот факт позволяет говорить о том, что арест священника в 1932 г. был уже четвертым по счету. Примечательным является тот факт, что арест 1924 г. производился не по политической, а по уголовной статье, в чем проявилась общая тенденция органов ВЧК-ОГПУ-НКВД представлять духовенство и близких к нему людей не просто контрреволюционерами, отношение к которым в обществе не было однозначным, но банальными уголовниками, к которым во все времена обыватель относился неприязненно.

<sup>2</sup> По другим сведениям, С. М. Никитский родился в 1887 г.

<sup>3</sup> Чуть более 2 га.

12 апреля 1932 г. состоялся допрос первого свидетеля<sup>4</sup> по делу свящ. Никитского (ГА РФ. Ф. 10035. Оп. 1. Д. П-38229. Л. 8–9 об.). Им стал служитель культа, диакон храма, расположенного неподалеку. Показания свидетеля не оставили сомнений в его неприязненном отношении к о. Сергию. Прежде всего он отметил домовитость красковского батюшки, сообщив, что тот в 1929 г. построил в Краскове дом, обзавелся хорошим хозяйством, имеет корову и лошадь. Это совершенно не соответствует тому, что записано в анкете со слов самого священника. Далее следует набор обвинений, совершенно не характерных для священнослужителя: «священник Никитский, — читаем в протоколе, — ярый противник советской власти, эксплуататор чужих трудов, шкуродер, рассказывал проповеди, ходил с крестными ходами в Малаховку и по окрестностям, хороший оратор, антисоветски настроен, ярый монархист, умеет влиять на публику и верующих, большой бабник». На первый взгляд может показаться, что в этом коротком фрагменте содержатся никак не связанные между собой характеристики. В действительности же здесь все подчинено строгой логике. В самом деле: поп Никитский, по убеждениям монархист и антисоветчик, одновременно является прекрасным оратором, умеющим увлечь публику, что при его взглядах становится опасным. Однако в 1932 г. это только возможная, гипотетическая его вина. (Грань между гипотетической и реальной виной будет окончательно стерта лишь через пять лет.) Но и на практике, согласно показаниям свидетеля, свящ. Никитский закон преступил. Во-первых, эксплуатировал чужой труд (в протоколе не говорится, как именно, но домыслить, что поп использовал наемную рабочую силу, можно, а это законом запрещено). Во-вторых, ходил с крестными ходами не только за пределы церковной ограды, но даже в соседнее село, что, если не было согласовано с местными властями, прямо нарушало нормы Декрета об отделении Церкви от государства, направленного «именно против Православной Церкви» [Фирсов, 2014, 33, 90]. Наказание за первый проступок — штраф или срок, наказание за второй — закрытие храма. Кроме того, поп — бабник. Значит, и с моральной стороны человек недостойный. Так бессмысленные на первый взгляд обвинения оказываются в глазах следствия вполне структурированными и рисуют священника с нужной для сотрудников ОГПУ стороны.

Почти половина допроса посвящена якобы имевшим место амурным похождениям священника, что говорит, с одной стороны, о том, что свидетель хорошо владел этой темой, а с другой — что следователю она представлялась важной. Кроме того, по словам свидетеля, о. Сергей был пьяницей, и вообще «нужно давно изгнать такой вредный элемент, который может по своей опасности только вредить, способный продать любого и каждого. Своим поведением он давно заслужил, что ему положено. Безусловно считаю, что таким вредным попам нет места в советской республике, которые потеряли не только поповскую совесть, но и лицо, как человек и прикрываясь маской, делая обман на каждом шагу» (ГА РФ. Ф. 10035. Оп. 1. Д. П-38229. Л. 9). Заключительный пассаж выразительно характеризует самого свидетеля, который, употребляя выражение «поповская совесть» — очевидный для советской России оксюморон, — пытается апеллировать к насаждаемому советской властью размежеванию духовенства. В этой системе координат свящ. Сергей Никитский становится «вредным попом», коим нет места в советской республике. Отсюда напрашивается вывод о том, что есть «попы полезные», к которым, надо полагать, свидетель причисляет себя. Такие неуклюжие попытки вписаться в новые рамки нередко встречаются в материалах следственных дел рубежа 1920–1930-х гг. Характерно, что в аналогичных документах периода Большого террора они не фиксируются, во всяком случае, автору встречать их не приходилось.

14 апреля 1932 г. по делу был допрошен еще один свидетель (ГА РФ. Ф. 10035. Оп. 1. Д. П-38229. Л. 10–11), тоже из духовных, бывший монах, а ныне церковный сторож, уроженец Рязанской губернии. Его показания также были не в пользу о. Сергия.

<sup>4</sup> Всего свидетелей по делу было четверо. В настоящей статье имена свидетелей опущены, хотя в протоколах они указаны полностью.

Как и первый свидетель, он несколько раз упоминал о легкомысленном поведении священника в отношении женского пола, однако ничего конкретного не рассказал. Основные претензии церковного сторожа сводились к зажиточности батюшки, у которого якобы и хозяйство было богатое, и дом хороший, и жена не работала, а он, свидетель, получает за свои труды всего 30 рублей. Вообще показания второго свидетеля были невнятными, следователю было практически не за что зацепиться, и только когда речь зашла о проповедях о. Сергия, появилась надежда на что-нибудь более существенное в смысле противоправной деятельности свящ. Никитского. Но и здесь следствие ждало разочарование: свидетель ничего не мог припомнить из сказанного попом, кроме того, что тот призывал граждан почаще ходить в церковь. Это единственное из показаний, которое следователь подчеркнул красным карандашом.

Таким образом, показания первых двух свидетелей выглядели довольно бледно и сводились в основном к моральному облику о. Сергия.

Надо сказать, что в делах против священников и вообще людей, связанных с Церковью, следствие по возможности старалось задействовать свидетелей из духовенства. Этим достигалось сразу несколько целей: во-первых, это дискредитировало само духовенство, во-вторых, это вносило разлад в ряды верующих, в-третьих, священно- и церковнослужители оказывались наиболее информированными свидетелями, так как хорошо знали внутрицерковные отношения. В ряде случаев такими свидетелями становились священнослужители, вовлеченные властями в обновленческий раскол, однако по материалам рассматриваемого дела сделать вывод о том, имели ли какое-либо отношение к обновленцам свидетели по делу о. Сергия Никитского, невозможно. Отметим, однако, что заполучить таких свидетелей органам ОГПУ-НКВД-МГБ удавалось не часто, но в деле свящ. Сергия Никитского их оказалось сразу двое.

Показания третьего свидетеля, помощника начальника цеха Люберецкого завода, допрошенного существенно позже — 26 апреля, оказались более содержательными (ГА РФ. Ф. 10035. Оп. 1. Д. П-38229. Л. 12–13). Он, в отличие от своих предшественников, не касался темы якобы безнравственного поведения священника, а сразу обрисовал конкретные деяния последнего, очевидно, интересовавшие следствие. «В 1922 г., — показывал свидетель, — поп Никитский открыто выступил с проповедями против советской власти, а также вывешивал секретные воззвания к народу, содержание которых было следующее: „Сидящие большевики из рабочих не сумеют руководить властью. Рабы Божьи, если большевики говорят вам о том, что Бога и церкви нет, это неверно. И то, что религия — дурман, это тоже ложь. Большевики открывают клубы, в которых только разврат. Уговаривайте молодежь не ходить в вертеп, а посылайте ходить в храм Божий, который спасет их“». Непонятно, почему свидетель назвал такого рода «воззваниями», да еще и секретными, но здесь по крайней мере прослеживается хоть какое-то выражение протеста против мероприятий, проводимых советской властью. Далее в показаниях приводятся случаи торговли «попом Никитским» церковными книгами, почему-то «с антисоветским уклоном». Разумеется, просоветскими церковные книги назвать нельзя, однако приписывать им контрреволюционное содержание было явно излишним. В протоколе допроса третьего свидетеля содержится одно обстоятельство, обращающее на себя внимание. По его словам, в 1923 г. о. Сергей подвергся аресту, в результате которого у него был изъят «целый ящик литературы антисоветского характера». Скорее всего, свидетель имел в виду события 1920 г., когда в деле фигурировали книги, на проверку оказавшиеся копеечными душеполезными брошюрами. Хотя исключать того, что в 1923 г. священника арестовывали еще раз, нельзя.

Но наиболее серьезные «преступления» о. Сергия были описаны в показаниях последнего, четвертого свидетеля, рабочего из Москвы, проживавшего в селе Карачарове, относившемся тогда к Ухтомскому району Московской области (ГА РФ. Ф. 10035. Оп. 1. Д. П-38229. Л. 14–15). Его показания полностью посвящены проявлениям антисоветских настроений красковского батюшки, выразившимся в личных беседах со свидетелем, что говорит об их близком знакомстве и доверии, которое испытывал священник к последнему. Так, однажды поп Никитский якобы говорил: «Много было преданных

коммунизму, готовых за советы жизни отдать, а как присмотрелись к порядкам, так идут на попятную. Возьму, к примеру, своего племянника. Был на фронте, сражался за советы и за Троцкого, жизни своей не жалел. А как приехал с фронта, посмотрел, что делается, и первым врагом советов сделался. [Говорит], что первый готов пустить пулю в Сталина. Рассказывал также... про патриарха Тихона и его смерть: „Патриарх Тихон умер не своей смертью, его коммунисты отравили, хотя он и лечился в частной больнице. Отравление сделали через десну купленным врачом. Митрополит Петр за контрреволюционную деятельность был сослан на 3 года. Срок ссылки кончился, его отпустили, но дорогой заставляли работать в контакте с советской властью. Митрополит отказался, за что его сослали обратно“. Далее [Никитский] мне рассказал анекдот, компрометирующий вождей. Как на призывной пункт явился чахоточный красноармеец и говорит, что он болен чахоткой. Ему ответили, что Дзержинский был чахоточным, а служил, Ленин тоже был сифилитиком, а работал и у Сталина с головой непорядки, а работает. Вот он до каких сумасшествий докатился, а ничего, работает» (ГА РФ. Ф. 10035. Оп. 1. Д. П-38229. Л. 15).

Такая осведомленность позволяет предположить в четвертом свидетеле тайного сотрудника ОГПУ. Иначе как можно объяснить тот факт, что ему известно не только содержание разговоров, но и имена собеседников о. Сергия, которые, по словам свидетеля, уже арестованы? И это при том, что сам свидетель остается на свободе. Что же касается анекдота, то простой гражданин вряд ли рискнул бы повторить такое на допросе.

Обращает на себя внимание существенная разница в показаниях двух первых свидетелей в сравнении с последними. Если показания первых напоминали о кухонных склоках, то показания последних содержали явные контрреволюционные высказывания. В первом случае — голословные обвинения в антисоветской настроенности и приставании к женщинам, во втором — активное отрицание советской власти, связь с осужденными по политическим статьям, распространение клеветы на вождей. С таким набором шансов остаться на свободе у священ. Сергия Никитского, разумеется, не было. Можно предположить, что показания двух первых свидетелей представляли для следствия ценность лишь принадлежностью обоих свидетелей к духовенству.

Отца Сергия допросили 17 апреля 1932 г., то есть через восемь дней после ареста. Все это время он содержался в Люберецком ОГПУ без предъявления какого-либо обвинения. Информативная часть протокола занимает чуть более одной страницы, написанной крупным почерком. Это значительно короче показаний любого из свидетелей. Отец Сергей отрицал все возводимые на него обвинения как в антисоветской деятельности, так и в недостойном священника поведении, причем последней теме уделено несоизмеримо больше места, нежели всему остальному. Примечательно, что в протоколе допроса нет ни слова о якобы имевших место связях с осужденными контрреволюционерами, клевете на вождей революции, распространении антисоветской литературы и племяннике, который намеревался совершить покушение на Сталина (ГА РФ. Ф. 10035. Оп. 1. Д. П-38229. Л. 17–18).

Тем не менее в тот же день было составлено постановление о предъявлении обвинения и избрании меры пресечения С. М. Никитскому, причем именно по политической 58-й статье. Следственные органы включили в него даже «попытку к изнасилованию».

«1932 г. апреля 17 дня, я, уполномоченный ОГПУ Кривошапкин, — говорилось в документе, — рассмотрев материалы по делу № 34 и, приняв во внимание, что гр. Никитский Сергей Михайлович достаточно изобличается в том, что будучи попом в Красковском поселке при церкви ведет антисоветскую агитацию, выступает в проповедях, была попытка к изнасилованию, а потому постановил: Никитского С. М. привлечь в качестве обвиняемого во ст. 58/10 УК РСФСР, а мерой пресечения способов уклонения от следствия и суда избрать содержание под стражей» (ГА РФ. Ф. 10035. Оп. 1. Д. П-38229. Л. 19, 19 об.).

Ситуация выглядит парадоксальной, так как представленный выше документ нарушает всю логику следствия. События, напомним, развивались следующим образом:

9 апреля 1932 г. отца Сергия арестовывают. 12 и 14 апреля следователь Кривошапкин допрашивает двух первых свидетелей, основным содержанием показаний которых является моральный облик священника. 17 апреля тот же самый Кривошапкин допрашивает самого о. Сергия, составляет протокол и выносит постановление, которые мы только что процитировали. Разумеется, допрос вертится вокруг показаний первых двух свидетелей. Что же касается главных — «политических» — показаний против батюшки, то о них ни в протоколе, ни в постановлении нет ни слова по простой причине: самих свидетельских показаний еще нет. Дело происходит 17 апреля, а необходимые «политические» показания появятся только 26-го. И получит их не Кривошапкин, а другой следователь — Бузенков.

Надо полагать, что после допросов первых свидетелей, которые рассказали не то, что от них требовалось, следствие, сделав паузу в 12 дней, назначило нового следователя, более опытного, который и нашел нужных свидетелей, готовых дать «правильные» показания. Беда для свящ. Сергия Никитского заключалась в том, что он, судя по всему, об этих последних свидетелях и об их показаниях некоторое время вообще ничего не знал и пребывал в уверенности, что все возводимые на него обвинения заключаются в показаниях первых двух.

26 апреля в деле о. Сергия появляются сразу три судьбоносных документа: протоколы новых свидетелей и обвинительное заключение, которое, в отличие от беспомощного постановления следователя Кривошапкина, содержало уже материалы новых допросов, вполне соответствовавших 58-й статье УК. Неудивительно, что заканчивается обвинительное заключение так:

«Допрошенный по настоящему делу обвиняемый Никитский виновным себя не признал, говоря, что проповеди им раньше действительно велись на религиозные темы, антисоветской и контрреволюционной деятельности никакой не вел, но в деле достаточно избочена его контрреволюционная деятельность, подтвержденная свидетельскими показаниями, а поэтому полагал бы:

Дело Никитского Сергея Михайловича, служителя культа — священника Красковской церкви считать законченным и направить на рассмотрение Особой Тройки при ПП ОГПУ МО по ст. 58 п. 10 УК.

Мерой пресечения способов уклонения от суда избрать содержание обвиняемого под стражей с зачислением за Особой Тройкой при ПП ОГПУ МО» (ГА РФ. Ф. 10035. Оп. 1. Д. П-38229. Л. 21, 22).

Заседание Тройки состоялось 3 июня. Решение для того времени было стандартным: три года лагерей. Надо сказать, что в 1932 г. Особая тройка, «судившая» о. Сергия, имела полномочия выносить приговоры, по которым срок лишения свободы не превышает трех лет. Только этим ограничением и объясняется столь короткий срок «наказания». Разумеется, трехлетнее заключение для «попов и прочих социально чуждых элементов» представлялось властям явно недостаточным, и уже в 1934 г. полномочия «троек» будут существенно расширены, так что в этом смысле о. Сергию «повезло». Следует отметить также, что особенность «работы» «троек» заключалась в том, что они «судили» обвиняемых исключительно по материалам следственного дела, то есть без их личного присутствия на заседании. Так, о. Сергей узнал о своем приговоре лишь через 13 дней после его вынесения — 16 июня 1932 г.

Сразу же он написал в ОГПУ заявление с просьбой о пересмотре дела, где указал на то, что его осудили по 58-й политической статье, не доказав никаких его антисоветских и контрреволюционных деяний. Текст заявления свидетельствует, что о. Сергей по-прежнему находился в неведении относительно показаний второй пары свидетелей и, как и прежде, ссылался на показания первых двух и протокол своего допроса. Он сетует и на то, что ему даже не дали ознакомиться с материалами дела. Разумеется, это заявление никак не повлияло на его дальнейшую судьбу (ГА РФ. Ф. 10035. Оп. 1. Д. П-38229. Л. 26).

14 июля было определено место, где должен был отбывать наказание свящ. Сергей Никитский, — БЕЛБАЛТЛАГ ОГПУ на станции Медвежья Гора Мурманской железной

дороги. Это означало, что он отправлялся на строительство Беломорско-Балтийского канала. По счастью, на Беломорканале о. Сергию не довелось отбыть весь срок, и 7 февраля 1933 г. он был досрочно освобожден с лишением до окончания срока права проживания в местности, откуда был арестован, и еще в 12 населенных пунктах.

Новым местом поселения было выбрано село Послово Орловской области. В 1934 г. о. Сергей писал несколько прошений о пересмотре его дела и досрочном освобождении, но все они остались без удовлетворения. Потеряв надежду добиться сокращения срока заключения, он сделал попытку получить разрешение на короткое свидание с матерью, написав заявление, в котором говорилось: «Прошу разрешить мне выехать на свидание с семьей и престарелой /75 лет/ матерью. В настоящее время сильно больной, проживающей в с. Красково Ухтомского района Московской обл. Я осужден 3 июня 1932 года тройкой ШП ОГПУ МО на 3 года труд-лагерей... Прошу не отказать мне, как бывшему каналармейцу в моей просьбе увидеть больную мать — старуху» (ГА РФ. Ф. 10035. Оп. 1. Д. П-38229. Л. 32). В этой просьбе священнику было отказано (ГА РФ. Ф. 10035. Оп. 1. Д. П-38229. Л. 29).

Дальнейшая судьба о. Сергия по следственному делу не прослеживается, известно лишь, что по этому делу он был реабилитирован 7 июня 2001 г. В заключении о реабилитации отмечено, что справка никому из родственников не отправлялась (ГА РФ. Ф. 10035. Оп. 1. Д. П-38229. Л. б/н). Это означает, что за ней никто из родственников не обращался. Она по сей день хранится в Государственном архиве Российской Федерации.

## Заключение

Анализ череды следственных дел, возбужденных против сельского священника Сергия Михайловича Никитского, позволяет рассматривать его судьбу как выразительное отражение государственной антицерковной политики в 1920–1930-х гг. Подвергнутый первому аресту в конце 1919 г., он уже не выходил из поля зрения правоохранительных органов по крайней мере до середины 1930-х гг., когда ему, уже отбывшему часть трехлетнего срока, определенного в качестве наказания в 1932 г. Тройкой ОГПУ, и переведенному из лагеря на поселение, отказали в свидании с престарелой матерью. Это само по себе, несомненно, может считаться проявлением репрессивной политики властей по отношению к ссыльному священнослужителю. Документы, приведенные в настоящей статье, позволяют утверждать, что в период с 1919 по 1932 г. о. Сергей Никитский арестовывался не менее четырех раз, а следственные дела заводились на него не менее пяти раз. Следует отметить, что священнику удалось избежать репрессий, связанных с кампанией по изъятию церковных ценностей 1922 г. Кроме того, в архивах отсутствуют сведения о попытках вовлечения клира Владимирского храма в обновленческий раскол, при том что некоторые храмы в округе, например расположенный неподалеку от Краскова Преображенский храм в Люберцах, с начала 1920-х гг. были обновленческими [Никонов, Новак, 2020, 67–69].

Анализ репрессий духовенства позволяет определить периоды, когда число дел о якобы антисоветской агитации, возбуждаемых против священно- и церковнослужителей, резко возрастало. Это «контрреволюционные» дела 1919–1920-х гг., это аресты, связанные с изъятием церковных ценностей в 1922 г., имеющим целью раскол Церкви [Митрофанов, 2021, 111], это ряд дел рубежа 1920–1930-х гг., совокупными причинами которых стали Постановление о церковных объединениях 1929 г., в значительной степени осложнившее положение Церкви, и неудачи в деле колхозного строительства, в которых наряду с кулаками так легко было обвинить «попов». Затем следовал период Большого террора и, наконец, рубеж 1940–1950-х гг., когда в лагерь массово отправлялись «повторники», то есть те, кому удалось выжить после арестов в 1937–1938 гг.

Свящ. Сергей Никитский неоднократно репрессировался в первые годы советской власти. Затем его следы теряются, сохранились лишь заявления 1934 г., которые он писал в НКВД из Орловской области, где находился на поселении. Вероятность



того, что следующий арест о. Сергия мог произойти в 1937 г., если исходить из логики действий властей, весьма велика, тем более что тогда ему могло быть всего около 50 лет (он родился, по разным сведениям, в 1885 или в 1887 г.). К сожалению, попытки автора проследить судьбу священника после 1934 г. не увенчались успехом. Автор выражает надежду, что настоящая публикация станет полем для дальнейших исследований по заявленной теме.

## Источники и литература

### Источники

1. ГА РФ — Государственный архив Российской Федерации. Ф. 10035. Оп. 1. Д. П-34851; Д. П-38229; Д. П-38843.
2. ЦГАМО — Центральный государственный архив Московской области. Ф. 66. Оп. 16. Д. 294г; Ф. 4612. Оп. 1. Д. 311.
3. О религиозных объединениях (1942) — О религиозных объединениях. Постановление ВЦИК и СНК РСФСР от 8 апреля 1929 г. // Справочник районного прокурора / Под общ. ред. прокурора Союза ССР В. М. Бочкова. М.: Юридическое издательство НКЮ СССР, 1942.
4. Сталин (1999) — *Сталин И. В.* Год великого перелома // Трагедия российской деревни. Коллективизация и раскулачивание. Документы и материалы. Т. 1: Май 1927 — ноябрь 1929. М.: РОССПЭН, 1999.

### Литература

5. Емельянов, Хайлова (2008) — *Емельянов Н. Е., Хайлова О. И.* Гонения на Русскую Православную Церковь (1917–1950-е годы) // Россия и современный мир. 2008. № 4. С. 111–128.
6. Митрофанов (2021) — *Митрофанов Г., прот.* Очерки по истории Русской Православной Церкви XX века. Церковь в гонении. Церковь в пленении. М.: Практика, 2021. 528 с.
7. Никонов, Новак (2020) — *Никонов В. В., Новак В., свящ.* Храм Преображения Господня в Люберцах. М.: Кунай-колодец, 2020. Т. 2. 360 с.
8. Никонов, Семенов (2017) — *Никонов В. В., Семенов И., свящ.* Православное Красково. История храмов Преображения Господня в Коренево и Владимирской иконы Божией Матери в Красково. М.: Кунай-колодец, 2017. 820 с.
9. Обозный (2020) — *Обозный К. П.* Православная Церковь в СССР накануне коллективизации // Крестьяноведение. 2020. № 3. С. 97–108.
10. Регельсон (2017) — *Регельсон Л. Л.* Трагедия Русской Церкви. 1917–1953 гг. М.: Центрполиграф, 2017. 415 с.
11. Савин (2014) — *Савин А. И.* Сотрудничество с тайной полицией как специфическая форма политической адаптации верующих в советском государстве (1920–1940-е гг.) // Вестник Омского университета. Сер.: Исторические науки. 2014. № 3. С. 37–47.
12. Сипейкин (2016) — *Сипейкин А. В.* Антирелигиозная и антицерковная политика советской власти: 1917–1920 годы // Вестник ТвГУ. Сер.: История. 2016. № 4. С. 16–38.
13. Строганов (2021) — *Строганов А. В.* Роль духовенства в крестьянском протесте в период коллективизации // Власть. 2021. № 3. С. 235–240.
14. Фирсов (2014) — *Фирсов С. Л.* «Власть и огонь»: Церковь и советское государство: 1918 — нач. 1940 гг.: очерки истории. М.: ПСТГУ, 2014. 474 с.
15. Целовальникова, Ильязова (2015) — *Целовальникова И. И., Ильязова Р. В.* Реализация нормативно-правовых актов в сфере антирелигиозной политики в СССР в конце 1920-х — 1930-е гг. (На примере Ульяновской губернии) // Власть. 2015. № 1. С. 109–112.

*Иеромонах Никодим (Хмыров)*

**«Нужны средства, нужны, как воздух...»:  
Однодневные кружечные церковные сборы  
как одна из форм благотворительной деятельности  
Русской Православной Церкви за границей  
в первой половине 1920-х гг.  
(По материалам Государственного архива  
Российской Федерации)**

УДК 271.22(470+571)(1-87)-463-9  
DOI 10.47132/1814-5574\_2022\_3\_330  
EDN YXPH1B



*Аннотация:* На материалах Государственного архива Российской Федерации, журналов заседаний Архиерейского Синода, официального периодического издания журнала «Церковные ведомости», исследований современных историков и мемуаров участников событий сделана попытка осветить одну из форм благотворительной деятельности Церкви — однодневные кружечные сборы, в первой половине 1920-х гг. Сборы устраивались по особому благословению Архиерейского Синода как отклик на отчаянные просьбы русских эмигрантов, проходили во время богослужений и предварялись особым словом-призывом священнослужителей. В статье рассмотрен ряд обращений в Архиерейский Синод, дан анализ общего материального положения Русской Зарубежной Церкви и ее членов.

*Ключевые слова:* Русская Зарубежная Церковь, русская православная эмиграция, благотворительность, однодневные кружечные сборы, финансы, Архиерейский Синод, митрополит Антоний (Храповицкий), митрополит Евлогий (Георгиевский), журнал «Церковные ведомости».

*Об авторе:* **Иеромонах Никодим (Хмыров Денис Владимирович)**

Кандидат исторических наук, кандидат богословия, доцент кафедры теологии Русской христианской гуманитарной академии.

E-mail: Hmyrovdenis@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0951-0181>

*Для цитирования:* Никодим (Хмыров), иером. «Нужны средства, нужны, как воздух...»: Однодневные кружечные церковные сборы как одна из форм благотворительной деятельности Русской Православной Церкви за границей в первой половине 1920-х гг. (По материалам Государственного архива Российской Федерации) // Христианское чтение. 2022. № 3. С. 330–344.

**KHRISTIANSKOYE CHTENIYE**  
**[Christian Reading]**

**Scientific Journal**  
**Saint Petersburg Theological Academy**  
**Russian Orthodox Church**

**No. 3**

**2022**

---

*Hieromonk Nikodim (Khmyrov)*

**“We need funds, it is like oxygen for us...”:  
One-Day Money Collecting in Church  
as One of the Forms of Charitable Activities Performed  
by the Russian Orthodox Church Abroad  
in the First Half of the 1920s.  
(Based on Materials  
from the Russian State Archive)**



UDK 271.22(470+571)(1-87)-463-9  
DOI 10.47132/1814-5574\_2022\_3\_330  
EDN YXPBIB

*Abstract:* This is an attempt to highlight one of the forms of charitable activities performed by the Russian Orthodox Church Abroad – one-day money collecting in church in the first half of the 1920s. The research is based on the materials from the Russian State Archive, minutes of the Synod of Bishops, the official periodical publication of the journal *Tserkovnye Vedomosti*, research by modern historians and memoirs of the participants of those events. Money collecting was arranged with the special blessing of the Synod of Bishops as a response to the desperate requests of Russian emigrants. It was held during divine services and was preceded by a special speech of the clergy, appealing to the parishioners. The article examines a number of appeals to the Synod of Bishops and analyses the general financial situation of the Russian Church Abroad and its members.

*Keywords:* Russian Orthodox Church Abroad, Russian Orthodox Emigration, charity, one-day money collecting in church, funds, the Synod of Bishops of the Russian Orthodox Church, Metropolitan Antony (Khrapovitsky), Metropolitan Eulogius of Paris (Georgievsky), *Tserkovnye Vedomosti* Journal.

*About the author:* **Hieromonk Nikodim (Khmyrov Denis Vladimirovich)**

Ph. D. in History, Ph. D. in Theology, Associate Professor Department of Theology, Russian Christian Humanitarian Academy.

E-mail: [Hmyrovdenis@mail.ru](mailto:Hmyrovdenis@mail.ru)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0951-0181>

*For citation:* Nikodim (Khmyrov), hieromonk. “We need funds, it is like oxygen for us...”: One-Day Money Collecting in Church as One of the Forms of Charitable Activities Performed by the Russian Orthodox Church Abroad in the First Half of the 1920s. (*Based on Materials from the Russian State Archive*). *Khristsianskoye Chteniye*, 2022, no. 3, pp. 330–344.

Во избежание политических осложнений официальный статус Русской Зарубежной Церкви не был признан государственными структурами Королевства сербов, хорватов и словенцев (с 1929 г. — Югославии), что влекло за собой отсутствие финансирования и льгот со стороны государства. Помимо этого, Церковь не имела еще одной весомой денежной поддержки — права облагать своих прихожан налогами и таксами (см.: [Шкаровский, 2012, 141]). Поэтому становится понятно, насколько сложным в финансовом плане было существование Русской Зарубежной Церкви и ее высшего органа управления — Архиерейского Синода. Однако последний прилагал все возможные усилия к тому, чтобы максимально удовлетворить немалое количество просьб о материальной помощи [Попов, 2005, 113–114]. Одним из источников такой поддержки было установление во время богослужений однодневных кружечных сборов в храмах и монастырях Русской Зарубежной Церкви.

Среди дел, сохранившихся в составе фонда № Р-6343 «Высшее церковное управление РПЦ за границей» (ГАРФ), имеется дело 278 «1922–1932. Дело об установлении церковных сборов в пользу благотворительных, просветительных и других церковных учреждений» (ГАРФ. Р-6343. Оп. 1. Д. 278. Л. 1). Помимо этого, в журналах заседаний Архиерейского Синода и на страницах его официального печатного органа — журнала «Церковные ведомости», а также в воспоминаниях самих участников событий сохранились сведения об этой форме благотворительности.

Рассмотрим, кому помогла «Церковь русских беженцев» в указанный период благодаря такому источнику финансовой поддержки, как однодневные кружечные сборы.

### **Братство русских обителей во имя Царицы Небесной на Афоне**

Особый статус в Греции имеет Святая Гора Афон. Все расположенные там монастыри находятся в юрисдикции Вселенского патриарха, вне зависимости от их национальной принадлежности. Так, русский монастырь св. вмч. Пантелеимона считается одним из 20 ставропигиальных патриарших монастырей, имеющих право собственности на Афоне. Из 12 скитов два — русские: св. апостола Андрея Первозванного (при монастыре Ватопед) и прор. Илии (при монастыре Пантократор).

К лету 1914 г. на Святой Горе еще проживало 4285 русских насельников: в Пантелеимоновском монастыре — 2217, в Свято-Андреевском скиту — 700, в Свято-Ильинском скиту — 412, в келлиях и каливах — 956 [Шкаровский, 2009, 169].

В середине 1920-х гг. греческое правительство стало проводить политику эллинизации Афона. Одним из следствий этого стало запрещение вывозить со Святой Горы богослужебные книги, изданные русскими обителями и служившие делу религиозного просвещения славянских народов [Шкаровский, 2009, 169].

Несмотря на некоторый приток эмигрантов, численность русских монахов на Афоне в межвоенный период (1920–1940-е гг.) постоянно сокращалась. С 1920 г. по 1938 г. их количество уменьшилось с 2110 до 700.

Еще до начала Второй мировой войны русские обитатели Афона стали испытывать значительные материальные трудности, поскольку лишились всех подворий в России, банковских счетов, а позднее и земельных владений на острове (правительство Греции передало их греческим беженцам из Турции). О том, насколько критическим было положение, говорит «Воззвание о помощи русским келлиям и пустыньникам Афона», написанное 2 октября 1932 г. «Братством русских обителей (келлий) во имя Царицы Небесной» (к концу 1930-х гг. оно под давлением греческих властей прекратило свое существование).

В числе побудительных мотивов для постепенной эмиграции русских монахов из Греции исследователь называет целый ряд причин: голод и нищету в 1920-е гг.,

вызванные перенаселенностью Пантелеимонова монастыря и многочисленных русских скитов и келий, землетрясение 1934 г., а также политику эллинизации Афона, в частности принятый греческими властями закон, согласно которому афонские монахи должны были иметь греческое гражданство, то есть прожить в Греции 10 лет [Шкаровский, 2009, 35].

Следует отметить, что, пребывая в каноническом подчинении Константинопольскому патриарху, русские обители Святой Горы сохраняли тесную связь с Русской Православной Церковью за границей. И первое обращение от имени афонских монахов — членов Братства русских обителей во имя Царицы Небесной на Афоне, к Архиерейскому Синоду было адресовано 9 сентября (26 августа по ст. ст.) 1922 г. Председатель высшего монархического совета обратился к митр. Антонию (Храповицкому) с письмом, в котором просил:

<...> не признаете ли Вы возможным сделать распоряжение о производстве кружечного сбора в русских православных церквах за границей в пользу означенного Братства. <...> (ГАРФ. Р-6343. Оп. 1. Д. 278. Л. 2).

В ответ на данную просьбу Архиерейский Синод на своем заседании 29 сентября (16 сентября по ст. ст.) незамедлительно вынес решение об установлении во всех русских православных церквах за рубежом однодневного кружечного сбора в пользу Братства в один из праздничных или воскресных дней, по усмотрению настоятелей, одновременно прося предварить сбор соответствующим призывом. Собранные средства Синод просил направить непосредственно в Братство русских обителей во имя Царицы Небесной на Афоне по адресу: Grece, 'A Mont Athos. Karea. Au Reverende Pere Sofronios. President de la Confrecil des Couventes Cellules russes (ГАРФ. Р-6343. Оп. 1. Д. 278. Л. 4–7).

Узнав о таком распоряжении, члены Братства слезно благодарили архипастырей:

<...> все члены нашего Братства вознесли со слезами теплые молитвы ко Господу Богу и Царице Небесной Покровительнице Братства о здравии и благополучии Вашего Высокопреосвященства и всех членов свящ. Синода, дорогих наших родных архипастырей, страдальцев. При сем Братство приносит свою глубочайшую благодарность Вашему Высокопреосвященству и всем архипастырям, и пастырям, составляющ. Свящ. Синод за ваше милостивое внимание к нашим нуждам смиреннейше испрашивая вашего архипастыр. благословения и свят. Молитв <...> (ГАРФ. Р-6343. Оп. 1. Д. 278. Л. 4–7).

### **Помощь русским воинам-инвалидам за границей**

31 марта 1923 г. председатель Главного управления Российского общества Красного Креста в Париже направил митр. Антонию письмо, в котором препровождал воззвание Российского общества Красного Креста с призывом о помощи русским ветеранам-инвалидам за границей. Наряду с этим обращение было разослано русским и иностранным организациям, в т. ч. отдельным лицам, которые могли бы оказать поддержку (ГАРФ. Р-6343. Оп. 1. Д. 278. Л. 9).

Немного позже Архиерейский Синод на своем заседании 28 апреля (15 апреля по ст. ст.), ознакомившись с содержанием трех писем Общества Красного Креста с призывом о помощи, вынес аналогичное решение — об установлении во всех русских православных церквах за рубежом однодневного кружечного сбора в пользу русских инвалидов, в один из праздничных или воскресных дней, по усмотрению настоятелей. Собранные средства было предложено направить непосредственно в Российское общество Красного Креста по адресу: Париж, 46, Rue de l'Uniserite (ГАРФ. Р-6343. Оп. 1. Д. 278. Л. 12, 14–15).

Благодарность председателя Главного управления Российского общества Красного Креста гласила:

<...> правление названного Комитета постановило благодарить Ваше Высокопреосвященство и в лице Вашем Врем. Синод за выраженное делу Комитета сочувствие и помощь.

Вместе с тем Комитет обратился к Уполномоченным Русского общества Красного Креста в Сербии, Болгарии и Турции с просьбой войти в сношение с оо. настоятелями церквей по этому предмету, оказать им в чем потребуется содействие, а при поступлении сборов полученные суммы хранить в распоряжении исключительно Комитета помощи инвалидам на особом учете. <...> (ГАРФ. Р-6343. Оп. 1. Д. 278. Л. 16–16 об.).

Суммы, поступившие от храмов, расположенных на территории Королевства С. Х. С., предназначались для хранения на особом счете в распоряжении Комитета под непосредственным контролем Уполномоченного Российского общества Красного Креста в Королевстве С. Х. С. В. Д. Евреинова. Средства необходимо было направлять по адресу: Белград, Катиева, 1 (ГАРФ. Р-6343. Оп. 1. Д. 278. Л. 18).

«Русская газета» в своей статье «Помощь и самопомощь» от 24 сентября 1923 г. рассказывала о сборе средств в церквях в пользу беженцев и инвалидов, перечисляя при этом страны, в которых имелись учреждения для инвалидов: Сербия, Болгария, Германия, Эстония, Греция и Франция (ГАРФ. Р-6343. Оп. 1. Д. 278. Л. 21).

Члены Синода на своем заседании 11 октября (28 сентября по ст. ст.) 1923 г. заслушали письмо председателя Главного управления Российского общества Красного Креста следующего содержания:

Тяжкое положение, грозящее многим русским беженцам с предстоящим в ближайшее время и уже осуществляемом постепенно сокращением помощи им Красн. Креста и притока пожертвований на это дело иностранной благотворительности, ставит на первую очередь вопрос об организации самопомощи для поддержания гуманитарных русских учреждений, путем установления самообложения на благотворительные цели.

Мысль эта, высказанная уже год тому назад Красн. Крестом, требует общего внимания и авторитетной ее поддержки, которую, как мне кажется, явило бы благословение всякого начинания в этой области со стороны Церкви и соответствующее слово с церковного амвона.

Представляя эти соображения на благовоззрение Вашего Высокопреосвящ., позволяю себя просить Вас удостоить их Вашего Архипастырского внимания (ГАРФ. Р-6343. Оп. 1. Д. 278. Л. 20–20 об.).

Постепенное сокращение помощи Красного Креста в начале 1920-х гг. по отношению к русским эмигрантам, в частности в Эстонии, подтверждают мемуары С. С. Куломзиной, впоследствии известного преподавателя Свято-Владимирской семинарии в Нью-Йорке:

<...> в 1921 году Американский Красный Крест и ИМКА сворачивали свою деятельность в Эстонии. Закрывались приюты для детей беженцев. Местное население становилось на ноги, но положение русских беженцев было катастрофичным <...> (Куломзина, 2018, 116).

Копии обращения были разосланы Управляющим русскими заграничными епархиями, церквями, общинами, а также начальникам Русских Духовных миссий и Управлению военным и морским духовенством русской армии. Вместе с тем был

установлен однодневный кружечный сбор во всех русских заграничных церквях в пользу Российского Красного Креста, намеченный на 25 ноября 1923 г. При невозможности произвести сбор в этот день он переносился на 5 декабря. Собранные средства просили направлять непосредственно в Главное Управление Российского Общества Красного Креста по адресу: 46, Rue de l'Uniserite. 48. Париж (ГАРФ. Р-6343. Оп. 1. Д. 278. Л. 24–25 об.).

Западно-Европейская епархия под управлением митрополита Евлогия также не осталась в стороне от этого благого дела, внося посильную лепту сбором денежных средств (ГАРФ. Р-6343. Оп. 1. Д. 278. Л. 26).

29 ноября 1923 г. председатель центрального правления союза Русских инвалидов в Королевстве С. Х. С. и временно — за границей, обратился к председателю Архиерейского Синода с просьбой помочь в обеспечении некоторых из наиболее нуждающихся инвалидов теплыми вещами. Проведение кружечного сбора в русском храме Белграда на эти нужды было благословлено (ГАРФ. Р-6343. Оп. 1. Д. 278. Л. 39).

### *Помощь Шипкинскому отделению общества инвалидов в Болгарии*

На заседании Архиерейского Синода 8 мая (25 апреля по ст. ст.) 1924 г. обсуждалось письмо председателя Шипкинского отделения общества инвалидов в Болгарии об оказании материальной помощи (ГАРФ. Р-6343. Оп. 1. Д. 278. Л. 59–59 об.). Было решено данное письмо и воззвание отделения с просьбой об оказании помощи русским инвалидам переадресовать преосвящ. Серафиму, епископу Дубенскому, Управляющему русскими православными общинами в Болгарии, с предложением, если окажется возможным, благословить проведение по русским православным церквям в Болгарии кружечного сбора (ГАРФ. Р-6343. Оп. 1. Д. 278. Л. 61).

### **Помощь православным в Персии**

Одним из самых ярких эпизодов помощи, оказанной русской православной эмиграцией единоверцам, можно считать эпизод, связанный с письмом Мар-Ильи, епископа Урмийского и Салмасского района (см. об этом также: [Никодим Хмыров, 2019]). Копия письма была получена от архиеп. Феофана (Быстрова), а затем отправлена патриарху Сербскому.

Его Высокопреосвященству Епископу Православной Епархии в Сербии.  
Епископа Урмийского и Салмасского района Мар-Ильи,  
проживающего временно в Тавризе.

#### *Послание*

Последствия империалистической войны отразились на ассирийский народ, и в частности на маленький православный ассирийский приход.

От начала войны 1914–1918 гг. ассирийцы, проживающие в Азии в Персии, т. е. в Урмии и Салмассе, пережили гонения и лишения, не подлежащие описанию, а особенно в 1918 г., гонимые и преследуемые турками, совершили невероятный переход из Урмии в Хамадан. Настоящий переход я желал бы описать кратко для того, чтобы иметь представление о пережитом.

Лично я — епископ Мар-Илия — голым и босым, пешком со своим приходом совершили тяжелый переход, голодные, с большим трудом дошли до Хамадана, причем в дороге оставили массу жертв. В Хамадане взяла нас под свое покровительство Великая благородная Англия, поддержав наше существование до возвращения нашего в Тавриз.

В настоящее время все духовные миссии приступили к восстановлению своих церквей и молитвенных домов и совершению своих духовных служений,

за исключением Православной, которая, лишённая средств и поддержки, замирает и благодаря этому православный приход распадается, примыкая к другим духовным миссиям.

Предвидя, что Православная церковь в Персии теряет свое значение и приход с каждым днем уменьшается, я решил с настоящим посланием обратиться к Вашему Высокопреосвящ. Не дать погибнуть тем трудам, которые положены Православной миссией здесь, поддержать наш приход и настоящее мое послание прочесть во всех Православных церквях, воодушевить наших братьев и этим дать нам возможность восстановить следующие церкви: Божией Матери, Николая Чудотворца, Св. Троицы, помещавшейся в Русской Миссии, Св. Авдея, Св. Георгия, Св. Сергия и др. и этим оживить Православную Церковь и ее приход.

Я и мой приход не сомневаемся, что настоящий призыв найдет отклик в душах наших братьев, и они щедрой рукой пойдут навстречу благому начинанию, ибо православные наши братья должны согласиться, что нельзя целый приход оставить без церкви и духовных треб.

Имея в виду, что сейчас Россия, переживая тяжелый момент, лишена возможности оказывать помощь, я и мой приход решились обратиться за надлежащей просьбой к Вам.

Считаю нужным упомянуть, что в настоящее время всем ассирийцам дана возможность вернуться на свои родные места, и уже многие вернулись и восстанавливают свое разоренное хозяйство и приступают к своему мирному труду, и в связи с этим вернулись и духовные миссии восстанавливать свои разрушенные церкви, и лишь одна Православная лишена этой возможности, за отсутствием средств, а потому я и мой приход живем надеждой, что и мы, наконец, в скором будущем будем иметь возможность, поддерживаемые нашими добрыми братьями, заняться своим святым делом.

П. п. Епископ Мар-Илия. 11 августа 1923 г. г. Тавриз (ГАРФ. Р-6343. Оп. 1. Д. 278. Л. 27–28).

Члены Архиерейского Синода на своем заседании 8 ноября (26 октября по ст. ст.) 1923 г. горячо откликнулись на слезную мольбу еп. Мар-Илии, благословив произвести однодневный кружечный сбор на нужды православной Урмийско-Салмаской епархии. Весь собранный сбор направлялся непосредственно преосвящ. Мар-Илие в персидский Тавриз. Послание также было передано Сербскому патриарху Димитрию с просьбой о возможном отклике (ГАРФ. Р-6343. Оп. 1. Д. 278. Л. 32–33).

### *Помощь русской православной общине в г. Тегеран, Персия*

29 ноября 1925 г. председатель церковного приходского собрания архим. Виталий от имени церковно-приходского совета православной общины в г. Тегеране (Персия) с болью оповещал Архиерейский Синод, что Православная Церковь здесь подвергается гонениям, а православные священники — преследованиям. Такая политика привела к тому, что, например, диак. Николай Заболотский добровольно снял с себя сан и стал рьяным пособником советских начинаний в Тегеране, направленных против церкви и духовенства. Отмечалось, что община быстро сокращает свою численность. Постепенно часть членов выехала из Тегерана, другая поступила на службу к советскому правительству, строго запрещавшему им какое-либо общение с Церковью. Многие из оставшихся верных чад, истратив свои небольшие сбережения и не имея работы, лишились возможности оказывать помощь. С каждым годом приток средств на содержание храма уменьшался, и в 1924/1925 г. образовался большой дефицит, который удалось покрыть только благодаря двум устроенным духовным концертам.

В дальнейшем рассчитывать на устройство духовных концертов, как пишет архим. Виталий, не приходится, и если бы даже удалось каким-либо образом подобрать



хоровой состав, то тегеранская публика, состоящая преимущественно из членов иностранных миссий, с неохотой откликнется, в связи с известным уже репертуарным разнообразием.

Строго проведенный подсчет показал, что содержание одного только причта без платы за помещение церкви обходится в 80 туманов (50 туманов архим. Виталию и 30 туманов псаломщику)<sup>1</sup>. При этом архим. Виталий добровольно уменьшил свое ежемесячное содержание с 60 туманов до 50.

На последнем годовом собрании общины, состоявшемся 20 июня 1925 г., было решено обратиться к Синоду с просьбой об оказании посильной помощи в этом безвыходном положении.

Далее, чтобы не пребывать в зависимости от различных обстоятельств, община считала необходимым приобрести в Тегеране небольшой участок земли, на котором архим. Виталий предлагал бы построить небольшую церковь и дом для причта, что, по приблизительному подсчету, обошлось бы не менее чем в 3000 туманов.

В письме предлагалось обратиться к митр. Платону (Рождественскому) в Америку с просьбой открыть сбор пожертвований на церковь в Тегеране.

Умоляем помочь в сохранении церкви, дабы не дать врагам церкви дожить до полного их торжества <...> — гибели церкви (ГАРФ. Р-6343. Оп. 1. Д. 278. Л. 68–69 об.).

К письму была приложена следующая любопытная таблица<sup>2</sup>:

*О приходе и расходе денежных сумм общины с 1 июля 1921 г. по 1 июля 1925 г.*

Приход	1921 и 1922		1922 и 1923		1923 и 1924		1924 и 1925	
	Краны	С.	Краны	С.	Краны	С.	Краны	С.
Оставалось к 1 июня следующего года	3299	75	270	30	774	10	214	90
Поступило:								
1. Членские взносы	10.545	-	7.955	-	6311	-	5729	
2. Доходы от свечей	4.708	50	4.233	-	5.146	-	4.000	
3. Доход от просфор	940	-	786	-	883	-	717	
4. Тарелочный сбор	1.255	40	1.396	85	2.087	30	1.585.	25
5. Пожертв. и Пост.	649	-	572	70	42	-	5.655	-
6. Суммы особого назнач.	45	-	662	45	281	-		
7. Требы	150							
Всего приход	21.592	65	15.926	30	15.524	40	17.901	15
Всего расход	21.322	35	15.152.	20	15.309	50	17.858	65
Остаток к 1-му числу июня месяца каждого года	270	30	774	10	214	90	42	50

Члены Архиерейского Синода обратились к управляющему Западно-Европейской епархией митр. Евлогию с просьбой открыть сбор по всем церквам вверенной ему епархии ввиду тяжелого материального положения русской православной общины в Тегеране (ГАРФ. Р-6343. Оп. 1. Д. 278. Л. 71–72 об.).

<sup>1</sup> Туман — до денежной реформы 1932 г. — национальная валюта Ирана. 1 туман равнялся 10 кранам, а 1 кран — 1000 динарам.

<sup>2</sup> ГАРФ. Р-6343. Оп. 1. Д. 278. Л. 70. Страничка отчета (сохранилась только часть таблицы). Таблица расходов не сохранилась, судя по денежным единицам, относится к общине г. Тегерана.

## Помощь Русской Духовной миссии в Японии

1 сентября 1923 г. в Японии произошло трагическое событие — землетрясение, которое причинило разрушения зданиям Русской Духовной миссии. В связи с этими печальными событиями начальником миссии архиепископ Японский Сергей (Тихомирлов) направил митр. Антонию эмоциональное, полное отчаяния письмо:

Не стало нашей Миссии в Токио. Полуразрушенная землетрясением 1 сент. нового стиля, она в тот же день вечером совершенно уничтожена огнем. Землетрясение началось в 11 часов 59 мин. дня. Мой дом качало, кидало, трясло, как какую-то бумажную игрушку. Открывались сами качавшиеся шкафы, валились на пол книги, билась посуда... И я, и живший со мной в соседней комнате преосвящ. Михаил, еп. Владивостокский и Приморский, благополучно после первого страшного приступа спаслись на улицу, на двор миссии.

Когда рассеялось облако пыли, в котором мы сначала оказались, я увидел следующее: со всех домов миссии сбросило вниз черепицу с глиной, на которую она укладывается, все дома оказались с раскрытыми крышами. Большая часть печных труб сброшена на землю. Северная стена главного дома (внизу квартира умершего архиеп. Николая, сверху Крестовая церковь) дала трещину, особо широкую сверху. Но дома в общем выдержали первый удар хорошо. Не было даже ни одного разбитого стекла.

Но я был поражен, когда увидел наш Собор. Колокольня была сорвана первым же ударом. Шпиль упал, кажется, между колокольной и Собором, продавил крышу, потолок завалил папёрть. Расколота колокольня упала своим юго-восточным углом на крышу ризницы (направо от входа, 2-й этаж), продавила ее и вместе с ризницей провалилась в крещальню (1-й этаж). Крест с купола был сорван и при падении сделал большую пробоину в куполе. Но самый Собор выдержал землетрясение. Лишь лопнула желтая балка, связывавшая южную балку.

Однако ни в Собор, ни в дом войти никто не решался. За первым ударом следовал второй, третий и т. д., — не меньше 10 до 3 часов дня. Все насельники миссии стояли группой и с ужасом на лицах держались за деревья, когда еще продолжала волноваться почва, и на наших глазах доканчивалось разрушение.

Архиеп. Сергей (ГАРФ. Р-6343. Оп. 1. Д. 278. Л. 51–54).

Начальник Русской Духовной миссии в Китае архиеп. Иннокентий (Фигуровский) незамедлительно был оповещен о постигшем миссию бедствии и прилагал все усилия к тому, чтобы оказать посильную помощь в сборе средств. Генерал Хорват телеграфировал управляющему Китайской Восточной железной дорогой Остроумову просьбу о выделении средств, собранных в Харбине, на помощь пострадавшим от землетрясения в Японии (ГАРФ. Р-6343. Оп. 1. Д. 278. Л. 40).

6 декабря (23 ноября по ст. ст.) 1923 г. на своем очередном заседании Архиерейский Синод заслушал два письма начальника Духовной миссии, в которых детально извещалось о постигшем ее бедствии (ГАРФ. Р-6343. Оп. 1. Д. 278. Л. 44–44 об.). Первое — на имя начальника Российской Духовной миссии в Китае архиеп. Иннокентия, которое тот, в свою очередь, переслал Синоду с уведомлением о предполагаемом им сборе на помощь миссии в Японии. Второе — на имя Председателя Архиерейского Синода митр. Антония.

Первым решением было обратиться ко всем преосвященным и настоятелям храмов и монастырей с просьбой провести однодневный кружечный сбор на дело восстановления миссии (ГАРФ. Р-6343. Оп. 1. Д. 278. Л. 50–50 об.).

Вторым решением, связанным с оказанием помощи, явилось обращение к главам Православных автокефальных Церквей с просьбой изыскать возможность материально поддержать разрушенную Русскую православную миссию в Японии.

Адресаты — патриархи Александрийский; Антиохии и всего Востока; Иерусалимский и всей Палестины; Сербский, архиепископ Печский, патриарх Карловацкий; экзарх Афинский и Эладский, архиепископ Кипрский; митрополит Бухарестский и Румынский; митрополит Охридский, представитель Священного Синода Болгарской Православной Церкви (ГАРФ. Р-6343. Оп. 1. Д. 278. Л. 45–47 об.).

Митрополит Евлогий 4 января 1924 г. оповестил председателя Синода, что назначенные в декабре сборы были проведены во всех церквях его округа уже в день Покрова Пресвятой Богородицы 14 октября (1 октября по ст. ст.) 1923 г. (ГАРФ. Р-6343. Оп. 1. Д. 278. Л. 55).

Трогательный отклик был получен 4 февраля 1924 г. от архиепископа Афинского и всея Эллады Хризостома. Приведем это письмо первоиерарха полностью.

Ваше Преосвященство!

В ответ на Ваше письмо от 14/27 дек. 1923 г. мы посылаем на имя Ваш. Высокопреосв. банковский перевод на тысячу (1000) французских франков, как небольшую помощь Православной Греч. Церкви для Российской дух. миссии в Токио.

Великие экономические нужды Греции благодаря беженцам, неоднократные же сборы для помощи и поддержания Святого Гроба Господня и Спасителя нашего Иисуса Христа, а также и различные сборы, организованные различными благотворительными учреждениями в церквях нашей архиепископии не позволяют нам, к великому нашему сожалению, более значительной суммой прийти на помощь дух. Росс. миссии в Токио.

Но просим Ваше Высокопреосвящ., чтобы посылаемую нами сумму Вы приняли как выражение нашей искренней любви и сочувствия к Православной Российской миссии в Токио.

Вашего Преосвящ. преданный брат во Христе архиеп. Афинский и всея Эллады Хризостом (ГАРФ. Р-6343. Оп. 1. Д. 278. Л. 56).

### **Помощь в постройке сербского храма святого Саввы в Белграде**

В повестке заседания Синода 12 июня (30 мая по ст. ст.) 1924 г. важное место занимал вопрос о денежном сборе на постройку сербского храма св. Саввы в Белграде (ГАРФ. Р-6343. Оп. 1. Д. 278. Л. 61а. — 61б. об.). Просьба была направлена от имени Священного Синода братской Сербской Церкви, приютившей русских изгнанников и оказывавшей им всяческое покровительство. Исходя из рожденных последними обстоятельствами благодарных чувств, русские архиереи отнеслись к просьбе сербских братьев с максимальным участием (ГАРФ. Р-6343. Оп. 1. Д. 278. Л. 62–63). И, следуя традиции, благословили провести в русских храмах в зарубежье однодневный кружечный сбор на постройку грандиозного по своим размерам сербского храма. Архиерейский Синод Сербской Церкви выразил теплые слова благодарности (ГАРФ. Р-6343. Оп. 1. Д. 278. Л. 64–64 об.).

Аналогичным образом Русская Зарубежная Церковь отнеслась еще к одному желанию сербских братьев — увековечить память священников, погибших в освободительных войнах за независимость сербского народа (ГАРФ. Р-6343. Оп. 1. Д. 278. Л. 65–65 об.). Во всех русских православных церквях в Королевстве С. Х. С. был установлен однодневный сбор на сооружение памятника сербским священникам, погибшим в борьбе «За крест честный и свободу народа» (ГАРФ. Р-6343. Оп. 1. Д. 278. Л. 67).

### **Кружечные сборы на общецерковные нужды**

Приведем и другие важные данные по теме кружечных сборов на общецерковные и иные нужды, сведенные в архивном деле в виде таблиц (ГАРФ. Р-6343. Оп. 1. Д. 278. Л. 73–73 об.).

*О кружечных сборах на общецерковные нужды*

Основания	Где напечатано	Когда производить сбор	Примечание
Опред. ВРЦУпр. загр. 22.11–5.12.21 г. (указ 30.12.21 г. – 13.01.21 г. № 133)	Церк. Вед. 22 г. № 1. Стран. 8 и 9.	Крещен. Господне 6 янв. Благовещен. 25 марта Вознесение Господне Успение Пресв. Богородицы 15 авг.	Тем же указом предписано: сбор 6 янв., если он не был произведен в этот день, произвести 2 февр. или в ближ. воскрес. день за 2-м февраля
Напоминание (от Синодальной Канцелярии)	Ц. В. 22 г. № 18, 19, стр. 7	О сборе 6 янв. 1923 г.	Если нельзя 6 января, то 2 февр. или в ближ. воскресн. день
То же	Ц. В. 23 г. № 1–2, стр. 5.	О том же сборе	Так же
Напоминание (Синод. Канц.)	Ц. В. 23 № 5–6, стр. 5	О сборе 25 марта	Если нельзя 25 марта, то в ближайший воскр. день
То же	Ц. В. 23 г. № 7–8, стр. 4.	О том же сборе	Так же
Напоминание (Синод. Канц.)	Ц. В. 23 г. № 15–16, стр. 5	О сборах 15 августа	Если нельзя 15 авг., то в один из ближайших воскресн. дней

*О прочих кружечных сборах*

На какой предмет	Основание	Где напечатано	Время производства сборов
В пользу голодающего и страждущего населения России	Опред. ВРЦУпр. загр. 3–16.08.1921 г. (цирк. ук. 20.08.21 г. № 249)	Церк. Вед. 22 г. № 2. Стр. 8	За каждым богослужением, начиная с 15.08.1921 г.
Во имя братства рус. Обитателей во Имя Царицы Небесной на Афоне	Опред. Врем. Архиер. Син. РПЦ загр. 16–29.09. 1922 г. (цирк. Ук. 5–18.09. 22 г. № 32)	Ц. В. 22 г. № 14–15, стран. 2	В один из праздн. или воскр. дней по усмотрению настоят. церкви
В пользу русских инвалидов заграницей	Опред. Врем. Архиер. Син. РПЦ загр. 15.–28.04.23 г. (цирк. Ук. 19.04–2.05.23 г. № 163)	Ц. В. 23 г., № 9–10, стран. 3	В один из ближайших (ко времени получения №-ра Церк. Вед.) воскресн. или праздничных дней по усмотрению настоятелей церкв.
В пользу Российского Красного Креста	Опред. Врем. Архиер. Син. РПЦ загр. 28.09.–11.10.23 г.	Ц. В. 23 г. № 21–22, стран 3	26 ноябр. ст. ст. 23 г., а если нельзя, то 6.07. ст. ст.
На нужды Урмийско-Салмасской епархии	Опред. Врем. Архиер. Син. РПЦ загр. 26.10.–8.11.23 г. (цирк. Ук. 2–15/11, № 276	Ц. В. 23 г. № 23–24 Стр. 2–3	В один из ближайших праздников или воскр. дней (ко времени получения распоряжения)

**Помощь Свято-Покровскому братству в г. Кременец (Вольнь)**

18 февраля (5 февраля по ст. ст.) 1926 г. председатель Свято-Покровского братства города Кременца Петр Ильин обратился в Архиерейский Синод к митр. Антонию со следующим трогательным письмом, в котором описывал плачевную картину состояния храма и жилищ местных жителей, разоренных мировой и гражданской войнами.

Считаем целесообразным привести текст полностью, поскольку он ярко рисует нелегкую социально-бытовую обстановку и психологическую атмосферу, в которых Русской Зарубежной Церкви приходилось осуществлять пастырское и миссионерское служение. Нетрудно заметить, что эта местность была утеряна для России, как, впрочем, и многие иные земли, отошедшие в результате большевистского переворота<sup>3</sup> и заключенного его вдохновителями тяжелейшего для страны Брест-Литовского мира<sup>4</sup>. Храмовая утварь, собираемая поколениями православных людей, также была утеряна, как и во многих иных храмах и монастырях — это национальное достояние народа, собираемое им во славу Бога и церковного благолепия. Отметим, что важной целью восстановления храма автор письма считает не только возобновление регулярной литургической жизни, но и возможность последующего оказания материальной помощи местному населению, а также труды по его духовному просвещению. Подобные планы всегда отличали общественное служение русских православных храмов и монастырей.

Ваше Высокопреосвящ., в городе Кременце на Волыни, отошедшей в границы Польского государства, имеется на окраине города весьма красивый кирпичный православный бесприходный храм, оставшийся от бывшего здесь в прежнее время 42 пех. Якутского полка (построен на собранные средства без участия казны).

Во время войн, мировой и гражданских, храм находился среди арены борьбы, конечно, пострадал немало.

Всё абсолютно имущество и иконы перед войной были эвакуированы неизвестно куда, и теперь ничего нет.

По окончании войны этот храм-инвалид стал обслуживать нужды беднейшего окраинного населения (служат в нем иеромонахи ближайшего монастыря). Несмотря на свое убогое наружное состояние и погрешности против эстетических чувств (все дыры в местах бывших икон заделаны бумагою с наклеенными вр. бумажными иконами), оказывает делу православия великую помощь, так как энергично содействует борьбе против штундо-баптизма, безверия, холодности веры.

Для успешности выполнения своего значения и усиления деятельности необходимо храму придать приличный вид, ибо куда глаз ни взглянет, всё надо исправить и восстанавливать, а средств для этого нет.

Для изыскания средств и приведения храма в порядок составлено братство.

Братство занялось сборами средств сначала в обычном порядке — путем кружки, подписных листов, но всё это дало весьма мало, и Братство вынуждено было прибегнуть к лотереям, и это увеличило средства и дало возможность залатать пробоины, перекрыть заново оцинкованным железом крышу, исправить купола, приобрести старенькую утварь, и всё что возможно вызолотить и дать возможность ею пользоваться, огородить церковный погост забором и пр. мелочи.

Для выполнения второй части работы нужны средства, нужны, как воздух, а надежд на сбор мало, ибо наша местность разорена войной, усеяна могилами воинов, массы хат нет, так как население всё еще ютится в землянках — наследие войны. Каждый уезд, в свою очередь, стремится сначала привести в порядок свои

---

<sup>3</sup> 2 ноября 1917 г. была опубликована Декларация прав народов России, в которой провозглашались принципы новой власти, касающиеся этой сферы государственной жизни: равенство и суверенитет народов России; право на самоопределение вплоть до отделения и образования самостоятельных государств; отмена всех национально-религиозных привилегий и ограничений. Декларация имела огромное значение, поскольку свыше половины населения России составляли нерусские народы. Фактический распад Российского государства уже начался после февраля 1917 г. Так, на Украине было сформировано собственное правительство — Центральная Рада. В конце 1917 — начале 1918 г. стали независимыми Финляндия, Эстония, Латвия, Литва, Грузия, Армения, Азербайджан.

<sup>4</sup> 3 марта 1918 г. в Брест-Литовске был подписан договор. В соответствии с его условиями, Россия потеряла территорию в 780 тыс. км<sup>2</sup>, на которой проживало 56 млн чел. (1/3 населения страны).

жилища, затем помочь своим приходским храмам или во многих местах восстановить свои бывшие храмы на прежних развалинах, и не мудрено, что помощи для бесприходного храма найти трудно.

Во имя святых принципов веры, правды, милосердия Братство обращается к Вам, Святой Владыка, с слезной просьбой оказать нам нравственную и материальную поддержку путем отдачи зависящих от Вас распоряжений через оо. настоятелей всех православных храмов за границей произвести повсеместный однодневный кружечный сбор, предварительно сказав в каждом приходе соответствующее прочувствованное слово.

Такая помощь даст возможность нашему храму стать на ноги и не проходить мимо всех скорбей и печалей нашего населения, и оказать ему всякого вида помощь, а также спокойно предаваться в стенах сего уютного и милого храма молитвенному расположению и с чувством благодарности вознести молитвы за далеких заграничных родных по вере и милосердных братьев.

Каждая копейка будет принята с большой благодарностью, израсходована разумно, и отчет в ее израсходовании с оправдательными документами будет представлен в местную духовную консисторию.

Отремонтировав церковь, мы будем стремиться создать при нашей церкви приют для бездомных детей с доступными для них ремеслами, и верим, что Господь Бог поможет нам и в этом.

Деньги в американской валюте (или польской, если возможно) просим прислать на имя Волынской духовной консистории для Свято-Покровского братства гор. Кременца по адресу: <...> (на адрес Волынской дух. Консистории. — *иером. Н.*).

В виду того, что мы люди светские, мало знакомы с расположением епархий за границей, покорно просим от себя копию нашего прошения послать ближайшему соседнему православному [приходу] и в др. епархии.

О главнейших жертвователях благоволите сообщить для внесения в книгу поминовений (ГАРФ. Р-6343. Оп. 1. Д. 278. Л. 74).

## **Забота о местах захоронения русских воинов-освободителей в Болгарии**

9 июня (22 мая по ст. ст.) 1926 г. Панкратий Кобяков, житель болгарского города Дреново, писал митр. Антонию:

В г. Дреново Тырновского округа Болгарии имеются два кладбища, где покоятся более тысячи наших русских воинов, положивших свои жизни в Освободительную войну 1877–78 гг. Кладбища находятся в полном запустении. Памятника и ограды не существует. И на месте могил пасется скот. Месту упокоения наших дедов и отцов, с честью павших на поле брани «За веру, царя и отечество», грозит полное забытие.

Озабочиваясь о сохранении памяти дорогих нашему сердцу могил, а также о сохранении памяти славных подвигов нашей Русской Армии, я смею обратиться к вашему Высокопреосвящ. дать свое Высокоархипастырское священное благословение на однодневный тарелочный сбор во время Богослужения в Русских Православных церквях Королевства С. Х. С., что даст возможность с Божией помощью построить скромный, но достойный памятник и ограду на могилах павших воинов. Твердо веря, что с вашего Высокого благословения наши изгнанники своей Родной Святой Руси, в ком еще не угасло чувство обычая и традиций доброго старого времени и твердо помня Святые слова «Больше сея любви никтоже иметь, да кто душу свою положит за други своя», окажут свое посильное содействие в этом святом патриотическом долге.

Для означенной цели мною получено от Русского Очага во Франции 100 франков, а через генерала Кутепова пожертвованные одним генералом от кавалерии,

участником Освободительной войны, пожелавшим не обнаруживать своего имени, — 100 франков.

Главный инициатор по сооружению памятника Панкратий Кобяков.

Адрес для пожертвований: П. Панкратьеву, ул. Св. Богородица № 458, г. Дреново, Болгария (ГАРФ. Р-6343. Оп. 1. Д. 278. Л. 75).

К тому времени в городе Дреново существовало два старых кладбища, на которых покоился прах русских воинов, погибших в Русско-турецкую войну 1877–1878 гг. Весной 1925 г. в город на работы прибыл бывший военный Русской армии некто Панкратий Кобяков, который первым и поднял вопрос о приведении кладбищ в достойный вид, с последующим водружением памятного мемориала. От имени Горно-Ореховской монархической организации, председателем которой являлся, он обратился с письмом-ходатайством к митрополиту Тырновскому Филиппу. Последний, к счастью, благословил эту добрую инициативу. Был учрежден Комитет по сооружению памятника Русским воинам Освободительной войны, погребенным в городе Дреново. От болгар в комитет вошли:

1. Архиерейский наместник гор. Дреново, свящ. Илия Лупнов — председатель;
2. Секретарь архиерейского наместника гор. Дренова Пенчо Розов — казначей;
3. Кмет города Дренова Хаджи Станчев;
4. Директор Дреновской гимназии Георгий Рашков; также и ряд граждан города Дренова.

А от русских — Панкратий Амплиевич Кобяков, инициатор дела.

К моменту обращения в Архиерейский Синод комитету удалось собрать:

1. В церкви Горно-Ореховицы по приглашению прот. Миляновкого — 172 лева;
2. По подписанному листу в Горно-Ореховице капитаном Сапровым — 110 левов;
3. В церквях Дреновской Околи<sup>5</sup> за богослужением Рождества Христова 1925 г. — 1240 левов;
4. Отчислено из церковных бюджетов церковью Дреновской Околи — 860 левов;
5. Доход от устроенного Русской колонией в городе Дреново вечера — 3123 лева;
6. Отпущено Дреновской городской общиной — 3000 левов;
7. Получено от русского очага во Франции — 100 фр. фр., от генерала Кутепова — 100 фр., от генерала, участника Освободительной войны, не пожелавшего назвать своего имени, — 100 фр. (ГАРФ. Р-6343. Оп. 1. Д. 278. Л. 76).

Отметим, что распоряжения Архиерейского Синода о проведении кружечных сборов направлялись на места не только в виде указов преосвященным архиереям и начальникам духовных миссий, но регулярно дублировались в виде публикаций в официальном печатном органе Русской Зарубежной Церкви «Церковные ведомости». Таким образом призыв о помощи нуждающимся мог максимально охватывать русскую диаспору в мире. На страницах журнала в первой половине 1920-х гг. мы находим объявления о рассмотренных выше случаях: о воззвании Российского Общества Красного Креста с призывом о помощи русским инвалидам за границей (ГАРФ. Р-6343. Оп. 1. Д. 40. Л. 1 об.); о письме председателя Главного Управления Российского Общества Красного Креста с инициативой организации самопомощи для поддержания гуманитарных русских учреждений (ГАРФ. Р-6343. Оп. 1. Д. 47. Л. 5 об.); о послании преосвящ. Мар-Ильи, епископа Урмийского и Салмасского (ГАРФ. Р-6343. Оп. 1. Д. 48. Л. 1–2 об.) и в пользу инвалидов Шипкинского отделения Союза в Болгарии (ГАРФ. Р-6343. Оп. 1. Д. 54. Л. 2 об. — 3).

Как отмечает современный исследователь, в Королевстве С. Х. С. русские эмигранты уделяли большое внимание церковной благотворительной деятельности: «Широкое распространение в среде эмигрантов получила благотворительность, в том числе церковная» [Шкаровский, 2015, 57].

<sup>5</sup> Территориально-административная единица Болгарии.

С большой теплотой митр. Евлогий (Георгиевский) отмечал в эти годы благотворительную деятельность сестричества во главе с В. В. Неклюдовой в Париже, в том числе и кружечные сборы.

Очень широко развило сестричество благотворительную деятельность. Сестры собирали ношеное платье, белье, обувь и раздавали нуждающимся; оказывали и денежную помощь. Посещали они и одиноких русских в больницах, приносили им на Пасхе куличи, яйца; хоронили безродных больных. Тогда денег еще на всё хватало. Были взносы, были пожертвования. Дежурную сестру с тарелочкой «на бедных прихода» неизменно можно было видеть в притворе храма за всеми церковными службами, а эмиграция поначалу денег на добрые дела не жалела. Ежегодно в кассу сестричества притекало тысяча пятьдесят-шестьдесят — сумма огромная по сравнению с последними годами <...> (Евлогий Георгиевский, 1994, 379–380).

Русская Зарубежная Церковь в первой половине 1920-х гг., как, впрочем, и позднее, считала благотворительную деятельность одним из важнейших актов своего пастырского служения. Несмотря на трудное финансовое положение и зачастую плачевное материальное состояние русских изгнанников, они всегда были готовы прийти на помощь. Часто они оставляли на кружечных сборах в храмах свои скудные средства, выражая этим христианскую любовь и понимание нужд таких же скитальцев, как и они сами.

## Источники и литература

### Источники

1. ГАРФ — Государственный архив Российской Федерации. Р-6343. Оп. 1. Д. 40; Д. 47; Д. 48; Д. 54; Д. 278.
2. Евлогий Георгиевский (1994) — *Евлогий (Георгиевский), митр.* Путь моей жизни: Воспоминания. М.: Московский рабочий; ВПМД, 1994.
3. Куломзина (2018) — *Куломзина С. С.* Миры за мирами: Россия и Церковь в моей жизни. Воспоминания эмигрантки. М.: ПСТГУ, 2018. 488 с.

### Литература

4. Никодим Хмыров (2019) — *Никодим (Хмыров), иером.* Русская Зарубежная Церковь: Дела. События. Факты. 20-е годы XX в. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2019. 352 с.
5. Попов (2005) — *Попов А. В.* Российское православное зарубежье: История и источники. С приложением систематической библиографии. М., 2005.
6. Шкаровский (2009) — *Шкаровский М. В.* История русской церковной эмиграции. СПб.: Алетей, 2009.
7. Шкаровский (2012) — *Шкаровский М. В.* Возникновение РПЦЗ и религиозная жизнь эмигрантов в Югославии // *Христианское чтение.* 2012. № 4.
8. Шкаровский (2015) — *Шкаровский М. В.* Русское Православие в Королевстве сербов, хорватов и словенцев. — Югославия. Москва; Брюссель: Conference Sainte Trinite du Patriarcat de Moscou ASBL; Екатеринбургский мужской монастырь, 2015. 576 с., вкл. ил.



---

*Священник Алексей Лаушкин*

## Служение епископа Иеронима (Захарова) в Орловской и Брянской епархии (1956–1962 гг.)

УДК 271.2-9"19"+929

DOI 10.47132/1814-5574\_2022\_3\_345

EDN ZEVXJY



*Аннотация:* Служение еп. Иеронима (Захарова) в Орловской и Брянской епархии проходило в непростых условиях. После короткого периода «церковной оттепели» Русская Православная Церковь вновь столкнулась с серьезными гонениями. В конце 1950-х гг. с новой силой началась антирелигиозная кампания. Массово закрывались храмы и упразднялись монастыри. Именно в это сложное время владыка Иероним (Захаров) был назначен управляющим Орловской епархией. Деятельность иерарха в этот период была весьма активной и заслуживает особого внимания. Однако в настоящее время не существует каких-либо научных исследований о жизни и церковном служении владыки Иеронима в этот период. В статье впервые предпринята попытка осветить служение еп. Иеронима в Орловской и Брянской епархии. Работа основана на не изученных ранее архивных материалах, которые впервые вводятся в научный оборот. Также в статье использовались неопубликованные воспоминания известного орловского протоиерея Мефодия Борисёнка, которые дают дополнительную информацию о церковной жизни Орловской епархии в 1956–1962 гг.

*Ключевые слова:* епископ Иероним (Захаров), история Церкви XX века, религия, христианство, Русская Православная Церковь, биография, антирелигиозная политика.

*Об авторе:* **Священник Алексей Александрович Лаушкин**

Бакалавр богословия, магистрант Санкт-Петербургской духовной академии.

E-mail: a.lauschkin@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4999-9540>

*Для цитирования:* Лаушкин А., священник. Служение епископа Иеронима (Захарова) в Орловской и Брянской епархии (1956–1962 гг.) // Христианское чтение. 2022. № 3. С. 345–355.

**KHRISTIANSKOYE CHTENIYE**  
**[Christian Reading]**

**Scientific Journal**  
**Saint Petersburg Theological Academy**  
**Russian Orthodox Church**

**No. 3**

**2022**

---

*Priest Aleksey Laushkin*

**The Ministry of Bishop Jerome (Zakharov)**  
**in the Oryol and Bryansk Dioceses (1956–1962)**

UDK 271.2-9"19"+929

DOI 10.47132/1814-5574\_2022\_3\_345

EDN ZEVXJY



*Abstract:* The ministry of Bishop Jerome (Zakharov) in the Oryol and Bryansk dioceses took place in difficult conditions. After a short period of “church thaw”, the Russian Orthodox Church again faced serious persecution. In the late 1950s, an anti-religious campaign began with renewed vigor. Churches were closed en masse and monasteries were abolished. It was at this difficult time that Vladyka Jerome (Zakharov) was appointed administrator of the Oryol diocese. The activity of the hierarch during this period was very active and deserves special attention. However, at present there is no scientific research about the life and church ministry of Vladyka Jerome during this period. The article is the first attempt to illuminate the ministry of Bishop Jerome in the Oryol and Bryansk dioceses. The work is based on previously unexplored archival materials that are being introduced into scientific circulation for the first time. The article also used the unpublished memoirs of the famous Oryol archpriest Methodius (Borisenok), which provide additional information about the church life of the Oryol diocese in 1956–1962.

*Keywords:* Bishop Jerome, Zakharov, Church history, religion, Christianity, Russian Orthodox Church, biography, anti-religious policy.

*About the author:* **Priest Alexey Alexandrovich Laushkin**

Bachelor of Theology, master’s student at St. Petersburg Theological Academy.

E-mail: a.lauschkin@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4999-9540>

*For citation:* Laushkin A., priest. The Ministry of Bishop Jerome (Zakharov) in the Oryol and Bryansk Dioceses (1956–1962). *Khristianskoye Chteniye*, 2022, no. 3, pp. 345–355.

Архиепископ Иероним (Захаров) — видный иерарх второй половины XX в., о котором в настоящее время не имеется исследований. Его архиерейское служение происходило в условиях сложных церковно-государственных отношений.

Сегодня о владыке Иерониме известно немного. Будущий иерарх родился в 1897 г. в купеческой семье. С самого детства он получил христианское воспитание от своих благочестивых родителей. В 1916 г. закончил Московское коммерческое училище и поступил в два высших учебных заведения, которые не закончил из-за смерти своего отца в 1918 г. Кроме того, иерарх был вольнослушателем Московской духовной академии. В 1918–1919 гг. служил в Красной армии. В 1925 г. принял монашеский постриг в Московском Сретенском монастыре и был рукоположен сначала в иеродиакона, а затем в иеромонаха. В 1930 г. возведен в сан архимандрита. В начале 1930-х гг. будущий иерарх был обвинен в антисоветской агитации и пропаганде и отбывал наказание на строительстве Беломорканала. В декабре 1944 г. архим. Иероним был избран епископом Кишиневским и Молдавским.

Деятельность владыки Иеронима в качестве архиерея была многообразной. В 1945 г. он возглавил делегацию Русской Православной Церкви в Румынию, которая смогла добиться определенных успехов, что способствовало развитию двусторонних контактов между Русской и Румынской Православными Церквями. В 1944–1966 гг. иерарх управлял в разные годы Кишиневской и Молдавской, Рязанской и Касимовской, Ижевской и Удмуртской, Куйбышевской и Сызранской, Пензенской и Саранской, Чкаловской и Бузулукской, Саратовской и Вольской, Орловской и Брянской, Ростовской и Новочеркасской епархиями.

В 1956–1962 гг. владыка Иероним занимал Орловскую и Брянскую кафедру. В этот период произошло резкое ухудшение церковно-государственных отношений. Относительно благоприятные для Русской Православной Церкви годы сменились периодом жестких гонений. Проблеме церковно-государственных отношений этих лет посвящены работы таких российских ученых, как М. В. Шкаровский, Т. А. Чумаченко, С. Л. Фирсов и М. И. Одинцов. В настоящей работе предпринята попытка рассмотреть состояние церковно-государственных отношений этого периода на примере Орловской и Брянской епархий.

Епископ Иероним был назначен правящим архиереем Орловской и Брянской епархий решением Священного Синода 31 мая 1956 г. (ЖМП. 1956. № 7).

В 1955–1957 гг. государственная политика Советского Союза по отношению к Православной Церкви существенно смягчилась. Впервые за пять лет увеличилось количество священнослужителей, прекратилась тенденция старения духовенства, выросло число паломников, из мест заключения по амнистии и реабилитации стали выходить представители духовенства [Шкаровский, 2010, 354]. В этот период многие православные иерархи получили благоприятные условия для активной церковной деятельности в Советском государстве.

В 1956 г. в Орловской области было всего 23 действующие церкви (ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 1871. Л. 9). В самом городе Орле действовало четыре храма: Богоявленский кафедральный собор, Никитский храм, Троицкая и Афанасьевская церкви [Перелыгин, 2009, 216]. Общее число духовенства, которое служило в то время в Орловской области, составляло около 40 человек (ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 1871. Л. 9). Уполномоченным Совета по делам Русской Православной Церкви по Орловской области в то время был Николай Фёдорович Зверев, а уполномоченным Совета по Брянской области — Семён Петрович Мелеша.

Приехав в Орёл в июне 1956 г., еп. Иероним сразу обратил внимание на плачевное состояние Богоявленского кафедрального собора. Иерарх решил заняться ремонтом храма. Для этого он встретился с руководителями отдела по делам строительства и архитектуры, у которых получил разрешение на проведение строительных работ (ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 7. Д. 49. Л. 27).

Прежде всего еп. Иероним привлек художников из Москвы, которые расписали собор внутри и отреставрировали частично сохранившуюся настенную живопись

XIX в. (ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 7. Д. 49. Л. 27). Также были проведены и другие крупные работы: построена церковная сторожка, в которой оборудованы крестильная комната, просфорня, канцелярия и котельная; устроено центральное отопление, деревянные полы были заменены мраморными, произведена позолота иконостаса (ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 7. Д. 49. Л. 28).

Для этих работ еп. Иероним использовал средства епархиального управления в размере 2 млн руб., которые остались от его предшественника по Орловской кафедре еп. Митрофана (Гутовского) (ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 7. Д. 49. Л. 27). Всего же на ремонт было потрачено около 3 млн руб. (ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 7. Д. 49. Л. 28). Однако инспектор Совета по делам Русской Православной Церкви К. Иванов сообщал своему руководству, что работ было произведено всего на 1,5 млн руб., а оставшиеся деньги еп. Иероним присвоил и раздал «темным дельцам», которые были привлечены к ремонтным работам (ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 7. Д. 49. Л. 28).

Известно, что к строительным работам иерарх привлек следующих лиц: М. И. Грабаря, В. И. Антипова и А. С. Степанова, которые проживали в Москве (ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 7. Д. 49. Л. 28). В своем отчете инспектор Совета сообщает, что эти люди находили различные церковные предметы и строительные материалы в неограниченном количестве и передавали их Орловскому епархиальному управлению (ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 7. Д. 49. Л. 28). Например, по их заказу изготавливались металлические подсвечники из латуни, которые епархиальное управление приобретало по 2500 руб., а отпускало храмам по 4200 руб. (ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 7. Д. 49. Л. 28). Как пишет инспектор Совета К. Иванов, разница от продажи подсвечников, составлявшая 1700 руб., оставалась в распоряжении владыки Иеронима (ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 7. Д. 49. Л. 28). Ремонтные работы в Богоявленском кафедральном соборе Орла продолжались, вероятно, до 1958 г.

Есть сведения, что еп. Иероним привлек к реставрационным работам известного художника-живописца И. Э. Грабаря [Маякова, 2009, 317]. Однако в документах, на которые ссылаются для подтверждения этого факта, речь идет о Михаиле Грабаре — личном секретаре владыки Иеронима (ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 7. Д. 49. Л. 28). Поэтому в настоящее время данная информация нуждается в подтверждении.

Известно, что 14 июня 1956 г., в праздник Вознесения Господня, еп. Иероним сослужил Святейшему Патриарху Алексию I в Свято-Троицкой Сергиевой лавре, где принял участие в архиерейской хиротонии епископа Бийского Доната (Щёголева) [Косик, 2014, 589].

Большое внимание владыка Иероним уделял подготовке будущих пастырей. В сентябре 1956 г. иерарх написал ректору Киевской духовной семинарии прот. Николаю Концевичу письмо, в котором просил сообщить о поступлении в семинарию рекомендованных им студентов: Вячеслава Михеева, Виталия Яшина и Тимофея Родина (ГАОО. Ф. Р-4330. Оп. 1. Д. 198. Л. 1). Протоиерей Николай Концевич ответил, что все трое успешно прошли вступительные испытания, однако зачислены только В. Михеев и Т. Родин, так как В. Яшину не было на тот момент полных 18 лет (ГАОО. Ф. Р-4330. Оп. 1. Д. 198. Л. 1). Известно, что Виталий Яшин позднее стал известным протоиереем в Брянске.

В 1958 г. еп. Иероним рекомендовал к поступлению в Одесскую духовную семинарию Анатолия Сергеевича Филина, который позднее стал известным протоиереем в Курске (ГАОО. Ф. Р-4330. Оп. 1. Д. 198. Л. 8). В том же году в Саратовскую семинарию владыкой Иеронимом был рекомендован Пётр Митрофанович Богодеев, который позднее служил священником в Липецкой епархии (ГАОО. Ф. Р-4330. Оп. 1. Д. 198. Л. 5).

Есть сведения, что иерарх оказывал материальную помощь нуждающимся воспитанникам семинарий. Так, в 1959 г. к владыке Иерониму обратился воспитанник Саратовской духовной семинарии Валентин Митрофанович Ефименко, который просил помочь ему с приобретением зимней одежды (ГАОО. Ф. Р-4330. Оп. 1. Д. 198. Л. 11). И в 1960 г. иерарх оказал Валентину Ефименко материальную помощь в размере

500 руб. (ГАОО. Ф. Р-4330. Оп. 1. Д. 198. Л. 18). Кроме того, еп. Иероним старался привлекать воспитанников семинарий к богослужебной деятельности во время каникул. Так, в 1960 г. студент Минской духовной семинарии Пётр Логвинов в связи с престольным праздником Богоявленского кафедрального собора был задержан владыкой Иеронимом с зимних каникул (ГАОО. Ф. Р-4330. Оп. 1. Д. 198. Л. 21).

В конце 1950-х — начале 1960-х гг. в Орловской епархии продолжался кадровый дефицит. Нередко студенты семинарий не являлись по распределению в Орловскую епархию. Известно, что Валентин Митрофанович Ефименко был направлен в распоряжение владыки Иеронима, однако по неустановленным причинам по назначению не явился (ГАОО. Ф. Р-4330. Оп. 1. Д. 198. Л. 20). Иногда в Орёл приезжали священники из других епархий. Так, весной 1958 г. по приглашению настоятеля Сергиевской церкви города Ливны о. Леонида Илькевича в Орловскую епархию приехал свящ. Мефодий Борисёнок (Борисёнок: *Воспоминания*. Л. 57). По просьбе о. Леонида Илькевича еп. Иероним назначил свящ. Мефодия Борисёнка в Сергиевскую церковь в Ливны, однако через две недели перевел его клириком в Богоявленский кафедральный собор Орла (Борисёнок: *Воспоминания*. Л. 58). Протоиерей Мефодий вспоминал: «Для меня такое назначение было приятным. В соборе на первом богослужении владыка представил меня причту собора. Настоятелем собора был о. Николай Карасёв, ключарём о. Алексей Беляев, священник о. Иосиф Бычок, протодиакон о. Стефан Юрашевич и диакон о. Анатолий Кузин... Служба в соборе была всегда торжественной. Прекрасно пел правый хор под управлением Феодора Олейникова. Левым хором управлял Владимир Немытов. Народу в соборе всегда было много. Много было и треб. В начале я уставал от множества дел, но постепенно привыкал к постоянной занятости» (Борисёнок: *Воспоминания*. Л. 59).

В 1958 г. в СССР вновь начались гонения на Русскую Православную Церковь. Инициатором новых гонений выступил лично глава коммунистической партии и правительства Советского Союза Н. С. Хрущёв. По мнению исследователей, в этот период сложились определенные условия для активизации антицерковной политики [Чумаченко, 2014, 82]. Борьба против наследия И. В. Сталина, которого на XX съезде КПСС обвинили в отступлении от основных принципов марксизма-ленинизма, научно-технический прогресс Советского Союза и стремление руководства партии к скорейшему построению коммунистического общества создавали предпосылки для усиления антирелигиозной политики в государстве [Чумаченко, 2014, 83]. В октябре 1958 г. ЦК принял постановление «О записке отдела пропаганды и агитации ЦК КПСС по союзным республикам „О недостатках научно-атеистической пропаганды“», которое предписывало государственным органам, партийным и общественным организациям «усилить» наступление на «религиозные пережитки» советских людей [Шкаровский, 2010, 362]. Этот документ стал основой новой антирелигиозной политики советской власти. В то же время Совет Министров СССР принял два постановления: «О монастырях в СССР» и «О налоговом обложении доходов предприятий епархиальных управлений, а также доходов монастырей». Задачей первого документа было сокращение количества монастырей и скитов на территории СССР. Кроме того, этим документом монастырям запрещалось применять наемный труд. Второе постановление вновь вводило отмененный в 1945 г. налог на монастырские земельные участки, который был намеренно завышен. С этого времени началось массовое закрытие храмов и развернулась масштабная антирелигиозная пропаганда.

В своей архипастырской деятельности владыка Иероним стремился к укреплению власти над духовенством и требовал выполнения всех своих распоряжений (ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 1871. Л. 12). В отчетах советских чиновников иерарх характеризовался как сторонник твердого централизованного управления (ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 1871. Л. 12). Нередко владыка сталкивался с неподчинением ему отдельных церковных советов, ревизионных комиссий и церковных старост (ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 1871. Л. 12). Епископ Иероним полагал, что на приходе всем управлять должен настоятель, а в епархии — правящий архиерей. Поэтому владыка и настоятели храмов

пытались добиться переизбрания членов управленческих органов приходов, однако советские чиновники умело пресекали такие попытки (ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 1871. Л. 12). В условиях охлаждения церковно-государственных отношений в СССР в конце 1950-х гг. иерарх получил из патриархии рекомендации считаться с мнением церковных советов и ревизионных комиссий (ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 1871. Л. 12). Только после этого владыка Иероним заявил уполномоченному Совету по делам Русской Православной Церкви по Орловской области Н. Ф. Звереву, что всегда был сторонником предоставления широких прав представителям управленческих органов приходов (ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 1871. Л. 12). Думается, что иерарх тем самым проявил послушание высшей церковной власти, а также и осознал необходимость проявлять лояльность советской власти там, где это возможно, чтобы уберечь Церковь от полного уничтожения.

Владыка Иероним пытался уберечь духовенство своей епархии от клеветы и оскорблений в советской печати, что в то время было весьма распространенным явлением. Уполномоченный Н. Ф. Зверев писал в отчете следующее: «Епископ бывает в обласполкоме регулярно. Беседы с епископом и обсуждения практических вопросов, относящихся к деятельности церкви, имели целью упорядочение и ограничение этой деятельности... Епископ в ряде случаев пытался защищать духовенство и выражал свое недовольство по поводу опубликования непроверенных фактов или искажений действительности, а также оскорбительных выражений, вроде „мошенник в рясе“ или „с жуликами надо обращаться как с жуликами“ и т. п. Епископу по этому поводу было разъяснено, что ему не следует вмешиваться в дела печати и болезненно реагировать, что в необходимых случаях соответствующие советские организации примут нужные меры» (ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 1871. Л. 15). Из приведенной цитаты видно, что Н. Ф. Зверева мало беспокоили существующие церковные проблемы Орловской епархии. Более того, уполномоченный Совета по делам Русской Православной Церкви по Орловской области лично содействовал появлению публикаций, которые очерняли церковную жизнь Орловской епархии. Чиновник писал: «Частыми посетителями являются писатели, корреспонденты газет... со всеми этими товарищами проводились консультации по выработке общей линии в борьбе с религиозными пережитками» (ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 1871. Л. 16). Н. Ф. Зверев стремился исполнить все антирелигиозные распоряжения руководства Советского Союза, направленные на дискредитацию верующих в массовом сознании и полное искоренение религии.

В марте 1959 г. еп. Иероним разослал циркулярное письмо, адресованное всем настоятелям и благочинным Орловской епархии, в котором призвал прекратить практику групповых паломничеств и крестных ходов к колодцам и источникам (ГАОО. Ф. Р-4330. Оп. 1. Д. 218. Л. 12). Иерарх писал: «За последнее время ко мне поступают сведения о некоторых совершенно незаконных явлениях, как в церковном отношении, так и в гражданском. В некоторых благочиниях совершаются паломничества группами на реку к колодцам и источникам, называемым „святыми“... В одном же приходе настоятель даже оборудовал сам в своем приходе „святой родник“ и поощрял к хождению к нему своих прихожан. За такое незаконное действие он снят с работы за штат... Предлагаю всем настоятелям приходов и с амвона и при посещении домов прихожан с требами всячески разъяснять, что святыней признаётся только то, что признано и освящено Святой Церковью. Настоятели приходов ни в коем случае не должны участвовать в таких „паломничествах“ или „крестных ходах“ как лично, так и путем снабжения этих „молений“ предметами церковного обихода» (ГАОО. Ф. Р-4330. Оп. 1. Д. 218. Л. 13). Стоит отметить, что паломничества к святым источникам в конце 1950-х — начале 1960-х гг. стали характерным явлением религиозной жизни в СССР. В условиях, когда почти все монастыри были закрыты, а святые места разорены, верующим больше ничего не оставалось, кроме как ходить крестными ходами к святым источникам. Однако позиция еп. Иеронима по этому вопросу представляется рациональной, так как, с одной стороны, такие паломничества могли не понравиться советской власти, которая в то время и так была настроена крайне

негативно к Церкви, а с другой стороны, данные паломничества не составляли основу церковной жизни.

В июне 1959 г. в Богоявленском кафедральном соборе Орла под председательством владыки Иеронима состоялось собрание городского духовенства, благочинных епархии и церковных старост (ГАОО. Ф. Р-4330. Оп. 1. Д. 218. Л. 30). На собрании обсуждались документы, которые были приняты на сессии Всемирного совета мира в Стокгольме 13 мая 1959 г. (ГАОО. Ф. Р-4330. Оп. 1. Д. 218. Л. 30). На собрании было единогласно решено присоединиться к воззванию Всемирного совета защиты мира и принять все возможные меры для распространения этого воззвания среди верующих (ГАОО. Ф. Р-4330. Оп. 1. Д. 218. Л. 30). Кроме того, было решено усилить молитвы о мире во всем мире.

11–12 июля 1959 г. еп. Иероним посетил Петропавловский храм г. Клинцы Брянской области по случаю престольного праздника прихода. Накануне, 11 июля, в этом храме иерарх служил всенощное бдение, а в сам день праздника 12 июля — Божественную литургию. За Божественной литургией настоятель Никольского храма в селе Могилёвцы свящ. Афанасий Марков был возведен в сан протоиерея (ГАОО. Ф. Р-4330. Оп. 1. Д. 218. Л. 35). После богослужения иерарх особо отметил красоту церковного пения, которое было организовано настоятелем прихода свящ. Андреем Жамойтиным (ГАОО. Ф. Р-4330. Оп. 1. Д. 218. Л. 35). После совершения литургии владыка Иероним посетил Троицкий храм в Клинцах, где совершил молебен перед чтимым образом свт. Николая Чудотворца и дал указания в отношении ремонта здания храма настоятелю прихода свящ. Николаю Макаревичу (ГАОО. Ф. Р-4330. Оп. 1. Д. 218. Л. 36). Кроме того, 11 июля иерарх посетил Воскресенский храм в Почепе Брянской области и могилу поэта Алексея Толстого в селе Красный рог Брянской области (ГАОО. Ф. Р-4330. Оп. 1. Д. 218. Л. 36).

18–19 июля 1959 года еп. Иероним посетил Ливны. 18 июля в Сергиевском храме владыка служил всенощное бдение, а 19 июля возглавил Божественную литургию. За литургией настоятель храма свящ. Леонид Илькевич был награжден наперсным крестом (ГАОО. Ф. Р-4330. Оп. 1. Д. 218. Л. 36). Иерарх особо отметил труды о. Леонида по ремонту храма и построению нового церковного дома (ГАОО. Ф. Р-4330. Оп. 1. Д. 218. Л. 36).

В августе 1959 г. еп. Иероним вновь разослал циркуляр, который был адресован настоятелям всех храмов Орловской епархии. В нем архипастырь писал следующее: «До меня дошли фактические сведения о том, что некоторые настоятели храмов, а при их попустительстве и небрежности и вторые священники усвоили совершенно недопустимую практику ставить св. Чашу на головы молящихся во время перенесения св. Даров с Жертвенника на Престол... Не говоря уже о том, что такая практика не установлена Святой Православной Церковью, она еще и опасна, так как всегда имеется угроза пролития св. Даров, особенно при большом скоплении народа. Категорически предлагаю с получением сего прекратить недопустимую практику — ставить Чашу на головы молящихся» (ГАОО. Ф. Р-4330. Оп. 1. Д. 218. Л. 41). Из содержания этого документа можно сделать вывод, что еп. Иероним заботился о своей пастве и с большой строгостью подходил к совершению богослужений.

12 августа 1959 г. скончался настоятель Богоявленского кафедрального собора Орла и благочинный Орловского округа прот. Николай Карасёв (ГАОО. Ф. Р-4330. Оп. 1. Д. 218. Л. 42). Божественную Литургию и отпевание почившего пастыря совершил еп. Иероним 14 августа 1959 г. (ГАОО. Ф. Р-4330. Оп. 1. Д. 218. Л. 42). В богослужении приняли участие 20 священников и 4 диакона (ГАОО. Ф. Р-4330. Оп. 1. Д. 218. Л. 42). Погребение прот. Николая Карасёва состоялось 15 августа 1959 г. на Троицком кладбище Орла.

В 1961 г. владыка Иероним планировал провести крупные торжества по случаю 100-летия обретения мощей свт. Тихона Задонского (ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 1871. Л. 18). В то время мощи святителя хранились в орловском Богоявленском кафедральном соборе. К празднику планировалось создать богатое оформление гробницы и сени

над ней, организовать серию торжественных богослужений, в которых должно было принять участие не только местное духовенство, но и священнослужители из соседних областей (ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 1871. Л. 18). В рамках подготовки к торжествам летом 1959 г. еп. Иероним благословил духовенству и врачам провести освидетельствование мощей свт. Тихона [Ливцов, 2019, 292]. К исследованию мощей был привлечен известный орловский врач Владимир Иванович Турбин [Ливцов, 2019, 292]. Это очень интересная, сильная личность. В марте 1934 г. В. И. Турбин тайне принял монашеский постриг с именем Никон. Во время Великой Отечественной войны В. И. Турбин был одним из организаторов подпольного госпиталя для лечебной помощи советским военнопленным и гражданским лицам в оккупированном немцами Орле. После войны он был личным врачом архиепископа Орловского и Брянского Фотия (Топира), который 10 декабря 1947 г. рукоположил иеродиак. Никона в сан иеромонаха. В 1967 г. В. И. Турбин за свою героическую деятельность в годы Великой Отечественной войны был награжден медалью «За отвагу» (см.: [Перельгин, 2021]). До самой пенсии В. И. Турбин — тайный иеромонах Никон — продолжал работать в инфекционном отделении Орловской областной больницы. Результаты же освидетельствования мощей в 1959 г. опровергли итоги разоблачительного вскрытия мощей в 1919 г. [Ливцов, 2019, 292].

В сентябре 1960 г. состоялось изъятие мощей свт. Тихона Задонского из Богоявленского кафедрального собора [Ливцов, 2019, 292]. Они были переданы в Орловский краеведческий музей. Известно, что предварительно об изъятии мощей было сообщено еп. Иерониму (ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 1871. Л. 18). Орловский прот. Мефодий Борисёнок так вспоминал об этих событиях: «Изъятие их (мощей. — *святц. А. Л.*) происходило ночью. Были представители обкома и из соборного причта протоиерей Василий Теляковский и священник Иосиф Бычок. Эти два священнослужителя-предателя сняли с мощей облачение, вложили в приготовленный мешок и отнесли в краеведческий музей... Там их сложили в ящик и запрятали в подвал... Когда я на следующий день пришел в собор на службу и увидел заколоченную гвоздями раку, то спросил у о. Василия Теляковского, что случилось, он ехидно улыбнулся, пожал плечами и сказал, что ничего не знает. Таким образом, мощи святителя Тихона были заброшены в подвальном помещении музея» (Борисёнок: *Воспоминания*. Л. 61–62). Думается, что так власти ответили на желание владыки Иеронима провести торжества в честь 100-летия обретения мощей свт. Тихона Задонского.

В 1960 г. в Орловской епархии были закрыты две сельские церкви — Рождественская в селе Путимец и Тихвинская в селе Кутафино Орловской области (ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 1871. Л. 9). Действующими в Орловской области осталась лишь 21 церковь, из которых две — Никольская в селе Добрынь Кромского района и Покровская в селе Клеймёново Володарского района — из-за отсутствия священнослужителей не функционировали (ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 1871. Л. 9). Позднее эти две церкви также были закрыты. Сразу после закрытия церквей в селах Путимец и Кутафино со стороны верующих начались многочисленные обращения уполномоченному Совету Н. Ф. Звереву с просьбой открыть церкви (ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 1871. Л. 13). Жалоба на закрытие Тихвинской церкви в селе Кутафино собрала 220 подписей верующих (ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 1871. Л. 13). Кроме того, верующие ходатайствовали об открытии церквей в селе Губкино Малоархангельского района и в селе Сухотиновка Верховского района Орловской области (ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 1871. Л. 13). Однако все эти просьбы были отклонены. Уполномоченный Совет дал понять, что продолжать обращения такого характера бесполезно, и жалобы прекратились (ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 1871. Л. 13).

В том же году власти начали подготовку к закрытию Богоявленского кафедрального собора в Орле. Советские власти были недовольны тем, что собор располагается в административном районе города и соседствует с парком юных пионеров (ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 1871. Л. 9). Прот. Мефодий Борисёнок вспоминал, что еп. Иероним имел связи в Москве и пробовал с помощью них уберечь собор от закрытия (Борисёнок: *Воспоминания*. Л. 61–62).



В 1960 г. наметился перелом в росте церковных доходов. Если с 1956 г. церковные доходы постоянно росли, то в 1960 г. произошло их падение на 177 тыс. руб. по сравнению с 1959 г. (ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 1871. Л. 9). Уменьшилось и количество треб: если в 1959 г. было совершено 4453 крещения, 1436 отпеваний и 59 венчаний, то в 1960 г. — 3927 крещений, 912 отпеваний и 28 венчаний (ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 1871. Л. 10). Количество прихожан из-за непрекращающейся антирелигиозной пропаганды также снижалось. В этих условиях еп. Иероним прекратил взимание дополнительных взносов с приходов, однако в то же время увеличил расходы на содержание архиерейского дома на 5000 руб. (ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 1871. Л. 11).

В 1960 г. уполномоченный Совета по Брянской области С. П. Мелеша докладывал, что еп. Иероним часто выезжает на приходы и проводит пышные церковные богослужения с участием певческих хоров и приглашением священников (ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 7. Д. 49. Л. 29). Чиновник выражал явное недовольство по этому поводу. Стоит отметить, что, выполняя постановления ЦК КПСС от 13 января 1960 г. «О мерах по ликвидации нарушений духовенством Советского законодательства о культах», уполномоченные Совета ставили задачей сокращение количества выездов архиерея для совершения богослужений (ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 1871. Л. 3). Кроме того, уполномоченные ставили своей целью ослабление роли епископа в финансово-хозяйственной и организационной деятельности приходов (ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 1871. Л. 3). Иерарху было запрещено заниматься благотворительной деятельностью, оказывать денежную помощь бедным приходам (ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 1871. Л. 3). Советские чиновники проводили мероприятия по недопущению влияния Церкви на молодежь, стремились сократить число проповедей епископа и духовенства (ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 1871. Л. 4). Прот. Мефодий Борисёнок так вспоминал церковную жизнь епархии в 1960 г.: «В 1960-м году по указанию Хрущёва был усилен нажим на Церковь. Всех священнослужителей, достигших шестидесяти лет, лишали службы. Пенсию платила Патриархия, и очень малую... Было строгое распоряжение детей и подростков не водить в церкви. В пасхальную ночь у ворот ограды церковью стояли милиционеры и дружинники, которые не пропускали в церковь молодежь и народ среднего возраста. Очень строго следили за крещением детей. Дважды в месяц брали регистрационные книги в облизполком и там проверяли все крещения» (Борисёнок: *Воспоминания*. Л. 60). Из этих фактов видно, что советская власть нередко сама нарушала собственное законодательство о культах. Основной закон СССР — Конституция 1936 года — провозглашал свободу отправления религиозных культов.

В июле 1961 г. еп. Иероним прибыл на празднование 539-й годовщины обретения мощей прп. Сергия Радонежского в Троице-Сергиеву лавру (ЖМП. 1961. № 8). Известно, что в канун праздника 17 июля иерарх за Всенощным бдением сослужил митрополиту Херсонскому и Одесскому Борису (Вику) в Успенском соборе Лавры (ЖМП. 1961. № 8). 18 июля владыка Иероним сослужил митрополиту Херсонскому и Одесскому Борису (Вику) за Божественной литургией в Успенском соборе Лавры (ЖМП. 1961. № 8). В тот же день в Троице-Сергиевой лавре под председательством Святейшего Патриарха Алексия I состоялся Архиерейский собор. Для многих архиереев открытие Собора было неожиданностью, так как они получали приглашения на празднование памяти прп. Сергия Радонежского, а не на Собор [Цыпин, 2001, 545]. Одной из главных целей созыва Архиерейского собора было изменение «Положения об управлении Русской Православной Церкви», которое касалось 4-го его раздела «О приходах» [Цыпин, 2001, 545]. Основное решение Архиерейского собора 1961 г. состояло в том, что финансово-хозяйственная деятельность приходских общин передавалась в ведение исполнительных органов, в составе которых не могли состоять ни настоятель, ни клирики храма. Духовенство было призвано отвечать только за духовную жизнь прихожан. Разделение обязанностей настоятеля прихода и исполнительных органов повлекло за собой отстранение духовенства от финансово-хозяйственной деятельности. Стоит отметить, что данное решение Собора было принято под давлением государственной власти [Цыпин, 2001, 545]. Руководство страны упорно добивалось

вытеснения священников из руководства жизнью прихода, и для этого использовали все возможные рычаги давления. Те архиереи, которые могли не одобрить такого решения, не были приглашены в Лавру [Цыпин, 2001, 545]. Информации о каком-либо выступлении еп. Иеронима на этом Соборе не сохранилось. Можно предположить, что иерарх не возражал против решений Собора. Важно подчеркнуть, что Архиерейский собор 1961 г. хоть и был созван под давлением государственной власти, однако его определения не затрагивали основ православного вероучения, поэтому его решения подлежали исполнению.

В 1961 г. продолжилась подготовка к закрытию Богоявленского кафедрального собора. Летом 1961 г. в газете «Орловский комсомолец» появилась статья с обращением четырех детей, в котором они просили власти закрыть Богоявленский собор (Борисёнок: *Воспоминания*. Л. 62). В статье говорилось о том, что колокольный звон и церковные богослужения мешают детям проводить время в располагающемся рядом детском парке (Борисёнок: *Воспоминания*. Л. 62). В июне 1962 г., после перевода еп. Иеронима в Ростовскую и Новочеркасскую епархию, Богоявленский собор в Орле был закрыт и перестроен в кукольный театр.

12 января 1962 г. решением Священного Синода владыка Иероним был назначен архиепископом Ростовским и Новочеркасским (ЖМП. 1962. № 2).

Итак, еп. Иероним, будучи правящим архиереем Орловской и Брянской епархии, провел масштабную реставрацию Богоявленского кафедрального собора города Орла. Иерарх заботился о семинаристах — будущих пастырях Церкви Христовой. Владыка Иероним стремился к установлению единоличной власти в епархии и к этому же призывал настоятелей приходов. Однако в связи с начавшимися хрущевскими гонениями на Церковь еп. Иероним был вынужден сменить свою политику по управлению епархией на более сдержанную, чтобы лишний раз не раздражать атеистических представителей советской власти. В условиях хрущевских гонений архипастырь пытался защищать репутацию Церкви и духовенства от клеветы и оскорблений советских корреспондентов и писателей. Однако уполномоченные Совета по делам Русской Православной Церкви были ревностными исполнителями антирелигиозных распоряжений советской власти, поэтому они никак не реагировали на просьбы еп. Иеронима и препятствовали его церковной деятельности. В 1961 г. владыка Иероним принял участие в Архиерейском соборе Русской Церкви. Иерарх стремился уберечь отреставрированный им орловский Богоявленский кафедральный собор от закрытия, однако после перевода его в Ростовскую и Новочеркасскую епархию собор был закрыт.

## Источники и литература

### Источники

1. Борисёнок: *Воспоминания* — Воспоминания протоиерея Мефодия Борисёнка (архив автора).
2. ГАОО — Государственный архив Орловской области. Ф. Р-4330. Оп. 1. Д. 198; Ф. Р-4330. Оп. 1. Д. 218.
3. ГАРФ — Государственный архив Российской Федерации. Ф. Р-6991. Оп. 7. Д. 49; Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 1871.
4. ЖМП (1956) — Определения Священного Синода // Журнал Московской Патриархии. 1956. № 7. С. 13.
5. ЖМП (1961) — Торжества в Троице-Сергиевой лавре // Журнал Московской Патриархии. 1961. № 8. С. 31–33.
6. ЖМП (1962) — Определения Священного Синода // Журнал Московской Патриархии. 1962. № 2. С. 22–23.

## Литература

7. Косик (2014) — *Косик О.В.* Письма разных лиц к святителю Афанасию (Сахарову): в 2 кн. М.: Изд-во ПСТГУ, 2014. Кн. 2. 792 с.
8. Ливцов (2019) — *Ливцов В.А.* Орловская и Болховская епархия // Православная Энциклопедия: в 62 т. М., 2019. Т. 53. С. 284–296.
9. Маякова (2009) — *Маякова И.А.* Иероним (Захаров Владимир Иванович) // Православная Энциклопедия: в 62 т. М.: 2009. Т. 21. С. 316–318.
10. Перельгин (2009) — *Перельгин А.И.* Русская Православная Церковь в Орловском крае (1917–1953 гг.): Дис. ... канд. ист. наук: 07.00.02: защищена 27.03.2009. Орёл, 2009. 237 с.
11. Перельгин (2021) — *Перельгин А.И.* Иеромонах Никон (Турбин) — православный подвижник. URL: <http://vposad.ru/sobyitiya/ieromonah-nikon-turbin-pravoslavnyij-podvizhnik> (дата обращения: 06.06.2022).
12. Цыпин (2001) — *Цыпин В., прот.* Архиерейский собор 1961 г. // Православная Энциклопедия: в 62 т. М., 2001. Т. 3. С. 544–546.
13. Чумаченко (2014) — *Чумаченко Т.А.* Государство и Русская Православная Церковь в 1958–1964 годах: новая политическая война с религией, Церковью и верующими // Вестник Челябинского государственного университета. 2014. № 19 (348). С. 82–90.
14. Шкаровский (2010) — *Шкаровский М.В.* Русская Православная Церковь в XX веке. М.: Вече, Лепта, 2010. 480 с.

*Н. А. Марченко*

## Профессор Александр Антонович Савич — исследователь архива Соловецкого монастыря (К 65-летию со дня кончины ученого)

УДК 378.124.2:930+271.2-788-055.1(470.116)  
DOI 10.47132/1814-5574\_2022\_3\_356  
EDN ZOPHCX



*Аннотация:* Статья посвящена исследованию жизни и научно-педагогической деятельности выпускника Санкт-Петербургской духовной академии (1914), известного отечественного ученого-историка доктора исторических наук, профессора Савича Александра Антоновича (1890–1957). В работе изложены основные периоды его жизненной и творческой биографии. Особое внимание уделяется периоду его работы на Урале, в Пермском государственном университете (1924–1931). В основу исследования легли документы личного дела профессора А. А. Савича, сохранившиеся в Государственном архиве Пермского края (ГАПК). Освещается роль профессора Савича в сохранении и исследовании уникальных документов архива Соловецкого монастыря XVI–XVIII вв., спасенных в годы Гражданской войны от гибели профессором Пермского университета, будущим академиком АН СССР Б. Д. Грековым. Автором дан анализ важнейших работ А. А. Савича, посвященных монастырской колонизации Русского Севера и развитию вотчинного хозяйства Соловецкого монастыря, написанных на документальной базе соловецкого архива. Исследование проливает свет на обстоятельства жизни и научной работы представителей православной профессуры в условиях крепнущего советского режима в 1920–1940-е гг.

*Ключевые слова:* университет, профессор, Александр Антонович Савич, выпускники СПбДА, Соловецкий монастырь, архив, документы, Православная Церковь, Гражданская война, монастырское хозяйство.

*Об авторе:* **Никита Алексеевич Марченко**

Аспирант Московского Государственного Университета им. М. В. Ломоносова.

E-mail: [nikitamar@outlook.com](mailto:nikitamar@outlook.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3439-3258>

*Для цитирования:* Марченко Н. А. Профессор Александр Антонович Савич — исследователь архива Соловецкого монастыря (К 65-летию со дня кончины ученого) // Христианское чтение. 2022. № 3. С. 356–368.

**KHRISTIANSKOYE CHTENIYE**  
**[Christian Reading]**

**Scientific Journal**  
**Saint Petersburg Theological Academy**  
**Russian Orthodox Church**

**No. 3**

**2022**

---

*Nikita A. Marchenko*

**Professor Alexander Antonovich Savich –**  
**Researcher of the Archive of the Solovetsky Monastery**  
**(On the Occasion of the 65<sup>th</sup> Anniversary of the Scholar's Death)**

UDK 378.124.2:930+271.2-788-055.1(470.116)  
DOI 10.47132/1814-5574\_2022\_3\_356  
EDN ZOPHCX



*Abstract:* The article is devoted to the study of the life and scientific and pedagogical activity of Alexander Antonovich Savich (1890–1957), a graduate of St. Petersburg Theological Academy (1914), a well-known Russian historian, Doctor of Historical Sciences, Professor. The paper studies the main periods of his life and creative biography. Special attention is paid to the period of his work in the Urals, at Perm State University (1924–1931). The research is based on the documents of the personal file of Professor A. A. Savich, saved in the State Archive of the Perm Region. The article highlights the role of Professor A. A. Savich in the preservation and study of the documents of the archive of the Solovetsky Monastery of the 16<sup>th</sup>–18<sup>th</sup> centuries, saved during the Civil War by Professor of Perm University, future academician of the USSR Academy of Sciences B. D. Grekov. The author analyzes the most important works of A. A. Savich, dedicated to the monastic colonization of the Russian North and the development of the patrimonial economy of the Solovetsky Monastery, written on the documentary basis of the Solovetsky archive. The study sheds light on the circumstances of the life and scientific work of representatives of the Orthodox professorship in the conditions of the growing Soviet regime in the 1920s and 40s.

*Keywords:* university, professor, Alexander Antonovich Savich, graduates of St. Petersburg Theological Academy, Solovetsky monastery, archive, documents, Orthodox Church, Civil War, monastic economy.

**About the author: Nikita Alexeevich Marchenko**

Postgraduate student at Lomonosov Moscow State University.

E-mail: [nikitamar@outlook.com](mailto:nikitamar@outlook.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3439-3258>

*For citation:* Marchenko N. A. Professor Alexander Antonovich Savich – Researcher of the Archive of the Solovetsky Monastery (On the Occasion of the 65<sup>th</sup> Anniversary of the Scholar's Death). *Khristianskoye Chteniye*, 2022, no. 3, pp. 356–368.

Имя профессора А. А. Савича (1890–1957) широко известно в научных кругах и по праву входит в список классиков отечественной исторической науки. Краткую информацию об ученом дает статья в «Советской исторической энциклопедии», обозначающая основные вехи его жизни и деятельности [Савич Александр Антонович, 1969, 450]. Кроме этого, исследованию жизненного пути А. А. Савича, его творческим свершениям уже посвящен ряд авторских биографических статей. По случаю кончины профессора А. А. Савича в 1957 г. профессор Коломенского педагогического института В. Н. Бочкарев и историк-археолог, профессор Московского государственного университета В. И. Лебедев опубликовали пространный очерк-некролог, подводя итог его многолетней научной и педагогической деятельности. Характерной чертой этого очерка является желание авторов показать А. А. Савича именно как крупного советского ученого, внесшего огромный вклад в историческую науку и педагогику целого ряда республик СССР [Бочкарев, Лебедев, 1958, 242–252]. В постсоветский период личность А. А. Савича продолжала оставаться в поле зрения исследователей. Пермский историк-краевед А. В. Шилов кратко описал деятельность А. А. Савича в Пермском государственном университете и отмечал его огромный вклад в создание научной школы пермских историков-ураловедов [Шилов, 1995, 160–163; Шилов, 2001, 165].

Особенно чтят память А. А. Савича на его родине — в Белоруссии. К 120-летию со дня его рождения опубликовал свою работу профессор Белорусского государственного университета О. А. Яновский. На основе данных, полученных преимущественно в архивах Республики Беларусь, он значительно обогатил жизненную и творческую биографию А. А. Савича новыми подробностями. Исследователем глубоко изучены «минские периоды» жизни и трудов интеллектуала-белоруса, «заложившего основы Белорусского государственного университета и системного изучения истории России и Беларуси» [Яновский, 2010, 281–301]. Другой белорусский историк, С. И. Темушев, в своем библиографическом очерке выявил основные направления научного творчества ученого. По мнению автора, среди основных исследовательских проблем А. А. Савича важнейшей является «белорусская тема»: развитие системы начального и среднего образования на белорусских и украинских землях в составе Речи Посполитой, интервенция Речи Посполитой в Россию в начале XVII в. и в целом российско-польские отношения в первой половине XVII в. [Темушев, 2010, 302–310].

Тем не менее многогранная и чрезвычайно талантливая личность проф. А. А. Савича еще не до конца изучена историками отечественного университетского образования. Архивные документы центральных и региональных хранилищ способны восполнить еще немало лакун в его биографии. Своей задачей мы видим более детальное исследование «пермского периода» научно-педагогической деятельности проф. А. А. Савича (1924–1931), в особенности его роли в сохранении и исследовании уникального собрания документов архива Соловецкого монастыря.

Александр Антонович Савич родился в 1890 г. Официальные документы его личного дела утверждают, что его отец был сельским учителем с. Переволоки Слонимского уезда Гродненской губернии [Шилов, 1995, 160]. Однако О. А. Яновский высказал гипотезу о том, что Александр Антонович имел прямое отношение к белорусской шляхте: «Род Савичей принадлежал к нетитулованному российскому и малороссийскому дворянству и имел свой герб» [Яновский, 2010, 282].

В 1904 г., в возрасте 14 лет, юноша Александр Савич поступил в православную Литовскую духовную семинарию в г. Вильно, которую блестяще окончил в 1910 г., получив право продолжить свое богословское образование. В 1910–1914 гг. Александр Антонович обучался в Санкт-Петербургской духовной академии и окончил ее кандидатом богословия с дипломом 1-й степени. Со студенческих лет А. А. Савич рекомендовал себя вдумчивым и глубоким исследователем. За кандидатскую работу «Белорусские и украинские школы в XVII–XVIII вв.» он был удостоен премии имени Правдина и оставлен на кафедре русской истории для подготовки магистерской диссертации. Однако начавшаяся Первая мировая война вынудила А. А. Савича оставить Петроград и переехать в Москву.

Получив в семинарии и Академии прекрасную богословскую и филологическую подготовку, Александр Антонович стал вполне состоявшимся церковным ученым и мог продвигаться по карьерной лестнице синодального духовного ведомства. Однако вскоре он решил резко изменить направление своего жизненного и научного пути. А. А. Савич продолжил свое обучение на историко-филологическом факультете Московского императорского университета, полный курс которого окончил с дипломом 1-й степени в 1917 г., накануне революционных потрясений [Яновский, 2010, 282–283]. Методологическую подготовку А. А. Савич прошел в Петроградском университете под руководством видного историка профессора С. Ф. Платонова, влияние которого сказалось на выборе молодым ученым области научных интересов — темой его изысканий стала история русско-польских отношений в XVII в. (ГАПК. Ф. Р-180. Оп. 2. Д. 354. Л. 2).

Во время Гражданской войны, в 1918–1920 гг., Савич влачил нищенское, полуголодное существование в Москве (ГАПК. Ф. Р-180. Оп. 2. Д. 354. Л. 2). В поисках лучших экономических условий в 1920 г. он переезжает в Саратов, где ему удалось устроиться преподавателем школы 2-й ступени и пулеметных курсов [Бочкарев, Лебедев, 1958, 242]. Здесь А. А. Савич готовился к магистерским экзаменам у профессоров Саратовского университета В. И. Веретенникова и С. Н. Чернова, под руководством М. К. Любавского и В. И. Веретенникова работал над магистерской диссертацией. 25 мая 1920 г. он сдал «удовлетворительно магистрантский экзамен» у профессора В. И. Веретенникова, но завершить магистерскую подготовку ему до конца не удалось [Яновский, 2010, 284].

События Гражданской войны на Волге и голод вновь заставили молодого ученого изменить обстоятельства своей жизни. В 1921 г. А. А. Савич вместе с семьей переезжает в Белоруссию, где он смог получить место преподавателя кафедры русской истории только что открытого Белорусского государственного университета (ГАПК. Ф. Р-180. Оп. 2. Д. 354. Л. 2). Здесь ему довелось совместно работать с такими известными учеными-историками, как В. И. Пичета и В. А. Жаринов [Яновский, 2010, 285]. Занимаясь научной и педагогической работой в Минском университете, А. А. Савич одновременно читал лекции на курсах командного состава Красной армии и заведовал Белорусским государственным архивом (ГАПК. Ф. Р-180. Оп. 2. Д. 354. Л. 19).

А. А. Савич принадлежал к числу молодых, талантливых и работоспособных ученых, тяготеющих в своем творчестве к фундаментальным работам монографического жанра. Он быстро получил известность, написав ряд исторических исследований по истории и культуре Украины и Белоруссии в XVI–XVIII вв., каждое из которых стало явлением в советской исторической науке: «Русские униатские школы XVII–XVIII вв.», «Русско-польские отношения в XVII в. (до Деулинского перемирия)» и «Культурные движения в Белоруссии и Украине в XVI–XVII вв.» [Яновский, 2010, 285].

Однако дальнейшей успешной деятельности А. А. Савича в Белорусском государственном университете помешали его «чрезмерно» высокая в сравнении с другими преподавателями пролетарского происхождения образованность и его органичная связь с Православной Церковью. Строителям пролетарского вуза слишком очевидными стали его богословское образование, ярко выраженные интересы и исследовательские навыки церковного историка, а также глубокая религиозность, скрыть которую оказалось невозможно. А. А. Савич был замечен начальством педфака университета не только в посещениях храма, но и в церковных собраниях — «сходках», которые организовывались верующими преподавателями университета по месту жительства. Известно, что А. А. Савич был идейным церковным активистом, представителем той части патриотично настроенной белорусской интеллигенции, которая выступала за создание автокефальной Белорусской Православной Церкви [Яновский, 2010, 281, 290]. Все это способствовало постепенному вытеснению Савича из БГУ и, как итог, уходу его из БГУ «по собственному желанию». Местом продолжения своей научной карьеры он выбрал далекий Урал.

4 марта 1924 г., находясь в Минске в статусе преподавателя русской истории Белорусского государственного университета, Савич известил ректора Пермского государственного университета проф. В. К. Шмидта о желании переехать в Пермь и просил предоставить ему кафедру русской истории (ГАПК. Ф. Р-180. Оп. 2. Д. 354. Л. 3). Однако совет педагогического факультета Пермского университета одобрил предоставление ему лишь должности штатного преподавателя русской истории с предоставлением права самостоятельного чтения лекций (ГАПК. Ф. Р-180. Оп. 2. Д. 354. Л. 7–14).

Оказавшись в Перми, А. А. Савич решил использовать те возможности, которые предоставляли ему для работы малоизученные местные архивы. Он вплотную занялся краеведением, поставив перед собой задачу обобщить, систематизировать и сделать известным все, что было написано пермскими краеведами XIX – начала XX в. Результатом его бурной деятельности стали многочисленные очерки по истории Урала и Русского Севера, публиковавшиеся в местной печати [Савич, 1925а; Савич, 1925б; Сваич, 1931].

Однако круг научных интересов приезжего ученого-белоруса не замкнулся на местной истории. По счастливому стечению обстоятельств в Перми им был обнаружен богатейший архив документов Соловецкого монастыря XVI–XVIII вв., который позволил вплотную заняться разработкой проблематики важнейших вопросов экономической истории России.

Архив уникальных документов Соловецкого монастыря оказался в Перми благодаря подвигу основателя и первого заведующего кафедрой русской истории историко-филологического факультета Пермского университета (1916–1918), впоследствии выдающегося советского историка, академика АН СССР Б. Д. Грекова. В 1917 г., поступив на службу в Пермское отделение Императорского Петроградского университета, Греков по заданию Археографической комиссии смог вывезти из Соловецкого монастыря в Архангельск, а затем в Пермь несколько ящиков с соловецкими документами. С согласия местного епархиального архиерея – епископа Пермского и Кунгурского Андроника (Никольского) – соловецкий архив хранился в Пермской духовной семинарии. Однако после расстрела преосвященного Андроника Пермской ГубЧК в июне 1918 г. архив разделился. Из 24 ящиков с документами, хранившихся в Пермской семинарии, 12 ящиков Б. Д. Греков перевез на свою квартиру, остальные 12 ящиков по-прежнему оставались под надзором семинарского начальства [Редкое книгохранилище, 1918, 4].

В сентябре 1918 г., опасаясь ареста ЧК, Б. Д. Греков спешно покинул Пермь. Вместе с его библиотекой в Пермский университет перевезли хранившиеся на его квартире 12 ящиков с документами соловецкого архива (ГАПК. Ф. Р-180. Оп. 2. Д. 354. Л. 82). Другая часть архива Соловецкого монастыря из закрытой Пермской семинарии была доставлена в Государственный народный музей [Редкое книгохранилище, 1918, 4].

В своем отчете Археографической комиссии Б. Д. Греков утверждал, что находившийся на территории боев Гражданской войны соловецкий архив несколько раз перевозился с места на место, после чего в разобранном виде лежал на стеллажах Пермского Губархбюро [Греков, 1926, 77]. Начиная с 1920 г. разборкой и научным описанием вывезенных Б. Д. Грековым с Соловков документов занимались заведующий пермским Губархивом А. А. Введенский и профессор Пермского университета А. М. Казанский [Либерзон, 1987, 327]. Их работу продолжил прибывший в Пермь весной 1924 г. из Минска А. А. Савич.

Однако, по свидетельству А. А. Савича, в 1924 г. большая часть соловецкого архива по-прежнему хранилась в Пермском народном музее. Уникальным старинным документам было не место в музейных помещениях. Такие ценности надлежало сдавать в архивное хранилище – Окрархбюро. Тем не менее директор музея А. С. Лебедев, зная о фактах хищения и продажи ценных документов работниками архивохранилищ Архбюро в 1923–1925 гг., решил «в целях наибольшей сохранности и по причине недоверия к Архбюро» оставить их в музее (ГАПК. Ф. Р-385. Оп. 1. Д. 58. Л. 5); [Калугин, 2015, 41].



Еще в годы Гражданской войны документы этого собрания сильно пострадали, многие были утрачены или пришли в ветхое состояние. Однако музейные работники и позже продолжали небрежно обращаться с уникальным собранием. Вспоминая об этом, А. А. Савич писал: «Не все писцовые и переписные книги по соловецкой вотчине мы смогли разыскать, например, не могли мы воспользоваться писцовой книгой старцев Ильи и Спиридона от 1611 г. Несколько списков писцовых и дозорных книг оказались совершенно разбитыми и полуистлевшими... Несколько подмоченных ящиков с документами архива было распаковано для просушки. Тогда же нами были сделаны выписи из наиболее сохранившихся списков. Но затем соловецкий архивный фонд стал перебрасываться сначала из одной комнаты в другую, а позднее был переведен даже в другое помещение, находящееся в ведении Окрархива. Во время этих перемещений разложенный в порядке материала снова был расположен по ящикам не по принципу содержания и хронологической последовательности» [Савич, 1927, 172].

Другая часть соловецкого архива — несколько ящиков — хранилась в Пермском университете. По свидетельству А. А. Савича, еще до его приезда в Пермь «архивный фонд был сложен наверху, в кабинете русской истории», а затем перенесен вниз в библиотеку. Однако часть документов все же в библиотеку не сдали: «кто-то из моих предшественников по кафедре русской истории задержал в кабинете часть дел, его заинтересовавших» (ГАПК Ф. Р-385. Оп. 1. Д. 135. Л. 4); [Калугин, 2015, 43].

В 1925 г., изучив большую часть документов, хранившихся в библиотеке университета, А. А. Савич решил передать их в Окрархив. Он просил заведующего Окрархива Н. П. Грекова прислать кого-нибудь для переправки документов, но тот никого не прислал. И все же Савич добился своего. 19 декабря 1925 г. «одна связка дел Соловецкого монастыря времен игуменства Иллариона, заключающая в себе сто тридцать четыре отдельные единицы хранения» поступила в Окрархив (ГАПК Ф. Р-385. Оп. 1. Д. 28. Л. 12, Д. 135. Л. 4); [Калугин, 2015, 44]. Разумеется, это были не все документы, попавшие в университет. Наиболее ценную часть А. А. Савич оставил для продолжения своей работы.

Некоторое время руководство Пермского университета приветствовало научную деятельность молодого ученого. В августе-сентябре 1925 г. А. А. Савич был командирован в Москву, Ленинград и Казань, где напряженно работал в архивах и библиотеках (ГАПК. Ф. Р-180. Оп. 2. Д. 354. Л. 17). 8 марта 1926 г. погруженный в работу А. А. Савич писал: «В настоящее время я изучаю значительной ценности архивный фонд Соловецкого монастыря, что уже теперь дало мне возможность более отчетливо высчитать сложный процесс колонизации крайнего Русского Севера в XV–XVII вв., до деталей ознакомиться с хозяйственным бытом крупной промысловой вотчины XVI–XVII вв., выяснить организацию и размер крупной соляной и хлебной торговли конца XVI–XVII вв. (ГАПК. Ф. Р-180. Оп. 2. Д. 354. Л. 19–20).

Однако очень скоро отношение к А. А. Савичу и его научной деятельности со стороны Правления университета и его ректора — ярого коммуниста С. Н. Седых — изменилось. Университетское начальство определенно тревожилось научным увлечением Савича документальным наследием Соловецкого монастыря и присутствием в университете самого соловецкого архива. Несмотря на то, что в своей работе Савич исследовал вопросы монастырского вотчинного хозяйства, он не мог не касаться тем, непосредственно связанных с собственно религиозно-церковной проблематикой, что не вписывалось в рамки марксистско-ленинских принципов отношения к религии и Церкви. Вскоре последовал первый удар.

Осенью 1926 г. на повестке дня стоял вопрос об избрании доцента А. А. Савича профессором по кафедре русской истории. Об этом ходатайствовал не только сам Савич, но и его коллеги по факультету. В основном это были старые профессора, продолжавшие работать в университете с его основания в 1916 г. Многие из них были выходцами из духовного сословия. В то время потомков священно- и церковнослужителей, окончивших духовные семинарии и академии, можно было встретить

на различных факультетах ПГУ, особенно на гуманитарных. Многие из них являлись крупными учеными в своих областях и занимали важные административные должности. Профессора-«поповичи» продолжали играть важную роль в научной жизни теперь уже советского вуза [Марченко, Софьин, 2016, 86].

Близким другом и старшим товарищем доцента А. А. Савича стал член Правления Пермского университета, известный историк-востоковед, исследователь Древнего мира и Средних веков, выпускник Санкт-Петербургской духовной академии (1897) профессор Александр Петрович Дьяконов (1873–1943). 15 ноября 1926 г. он писал по поводу кандидатуры А. А. Савича на должность профессора: «Савич ведет большую работу по изучению находящегося в Перми архивного фонда Соловецкого монастыря, на основании которого в дальнейшем предполагается ряд работ по истории русского Севера... Словом, в лице Савича Пермь имеет энергичного и компетентного историка, который в состоянии продвинуть вперед несколько остановившуюся в последние годы работу по истории Пермского края... Я считал бы справедливым и целесообразным со стороны Общественно-Экономической Предметной комиссии возбудить ходатайство через соответствующие инстанции перед ГУСом об утверждении преподавателя по кафедре Русской истории Савича профессором по той же кафедре» (ГАПК. Ф. Р-180. Оп. 2. Д. 354. Л. 67–68). Однако зарекомендовавший себя наилучшим образом А. А. Савич так и не получил желаемой должности профессора.

Второй удар оказался более болезненным для талантливого и увлеченного исследователя. Наказать Савича «за церковные увлечения» было решено изъятием из его пользования соловецких документов, что делало невозможным продолжение его работы. О нахождении в Перми соловецкого архива было сообщено в Центрархив, откуда немедленно пришел запрос о его транспортировке в Москву.

17 ноября 1926 г. коллегия Центрархива РСФСР на своем заседании «признала необходимым перевезти в Москву архивы Соловецкого и других северных монастырей для присоединения к фондам Архива Народного Хозяйства, Культуры и быта как фонды, имеющие огромную ценность в смысле отображения истории народного хозяйства России». Центрархив просил Уралоблархбюро сконцентрировать все имеющиеся фонды в архиве и разыскать другие части соловецкого архива, информацию об этом предоставить в Москву (ГАПК. Ф. Р-385. Оп. 1. Д. 44. Л. 43–47); [Калутин, 2015, 42].

Встревоженный А. А. Савич все еще наивно надеялся на поддержку правления университета. 11 ноября 1926 г. он обратился к ректору С. Н. Седых с ходатайством, желая добиться отсрочки изъятия Соловецкого архива: «Уже два года я непрерывно работаю над Соловецким архивом, в результате чего мною совершенно подготовлена к печати большая монография. Вчера я получил предписание сдать хранящийся в кабинете русской истории Университета архивный фонд в Центрархив. Ввиду некоторого исключения инспектор Центрархива задерживает сдачу архива на две недели. В интересах моей научной работы, для окончательной ее отделки, прошу оказать мне крайне необходимую поддержку: в срочном порядке (лучше всего телеграфом) исхлопотать мне отсрочку отправки имеющегося в моем кабинете небольшого архивного фонда на два месяца или же, в крайнем случае, на две недели. С ходатайством об отсрочке необходимо обратиться в Москву Воздвиженка – Старо-Ваганьковский переулок, д. 8. Центрархив. Доцент А. А. Савич». Спустя неделю, 18 ноября, на прошение была наложена красноречивая резолюция ректора: «Хочет пощады» (ГАПК. Ф. Р-180. Оп. 2. Д. 354. Л. 82).

Понимая, что соловецкий архив навсегда ускользает из его рук, А. А. Савич делал отчаянные попытки в последний раз воспользоваться его документами. Во время отправки архива из Перми в Москву он приходил в Пермский музей и безуспешно пытался отыскать в еще не забытых ящиках нужный материал, для того чтобы уточнить некоторые цитаты к своей книге [Савич, 1927, 172].

Соловецкий архив, собранный по частям из Пермского университета, Окрархива и Пермского народного музея, был увезен в столицу. Однако А. А. Савич сумел утаить имевшиеся под рукой несколько десятков документов, в том числе папку

с челобитными царю из Соловецкого монастыря конца XVII в. (до настоящего времени хранится в библиотеке Пермского государственного гуманитарно-педагогического университета) [Калугин, 2015, 43].

В мае 1927 г. в управлении Пермского университета произошли важные перемены. Партийный функционер и хозяйственник С. Н. Седых был смещен с должности ректора. Его место занял бывший ректор Нижегородского университета, заведующий отделом вузов и заместитель заведующего Главпрофобра доцент Степан Антонович Стойчев (1891–1938).

Новый ректор был настоящим ученым, известным филологом и литературоведом. Стойчев сразу же проявил личную заинтересованность в завершении А. А. Савичем его труда и продолжении его работы над проблематикой монастырского хозяйства. 22 июня 1927 г. он ходатайствовал перед главным управлением Центрархива, Археографической комиссией при Академии наук СССР, Рукописным отделением Ленинградской государственной библиотеки, Рукописным отделением Всесоюзной Ленинской библиотеки о предоставлении автору права пользования рукописными материалами XVI–XVII вв., необходимыми ему для написания новой научной работы «Монастырская вотчина на Русском Севере» (ГАПК. Ф. Р-180. Оп. 2. Д. 354. Л. 102).

Благодаря поддержке нового ректора А. А. Савич все-таки получил в Пермском университете должность профессора. Титаническими усилиями в августе-сентябре 1927 г. А. А. Савичу удалось завершить свою монографию «Соловецкая вотчина XV–XVII вв.» и представить ее рукопись в Наркомпрос для участия в конкурсе. Решением комиссии по присуждению премий Наркомпроса за научные работы от 14 сентября 1927 г. книга А. А. Савича получила денежную премию в 300 рублей (ГАПК. Ф. Р-180. Оп. 2. Д. 354. Л. 91 об.).

Работа А. А. Савича «Соловецкая вотчина XV–XVII вв. Опыт изучения хозяйства и социальных отношений на крайнем Русском Севере» посвящена новаторским для того времени проблемам хозяйственной деятельности монастырей Русского Севера и монастырской колонизации [Темушев, 2010, 303]. Она представляет собой фундаментальный труд объемом 280 страниц. Монография насыщена огромным количеством фактов, почерпнутых из актов соловецкого архива, что говорит о научной scrupulозности автора.

Историческому повествованию предшествует тщательный анализ всей существующей научной литературы и всех изученных источников. Среди них особое место А. А. Савич отводил агиографическим, которые, вопреки мнению В. О. Ключевского и Е. Е. Голубинского, считал важным и ценным историческим материалом. «Каждое житие имеет свою историю, и умение использовать его как источник будет заслугой историка, делом его научного чутья и способности к аналитической и синтетической работе», — писал А. А. Савич. В своей работе профессор А. А. Савич использовал 10 происходивших из Соловецкого монастыря рукописей житий святых, хранившихся в библиотеке бывшей Казанской духовной академии [Савич, 1927, 7–8]. Кроме житийной литературы источниковую базу монографического исследования составили: «Соловецкий летописец», жалованные грамоты московских царей, патриаршие и архиерейские грамоты, купчие, дарственные, вкладные, меновые, поступные и закладные документы, писцовые и дозорные книги, приходные и расходные книги монастырской казны и др. документы [Савич, 1927, 10–22].

Богатейшая документальная база позволила автору осветить целый ряд вопросов. Прежде всего, им был реконструирован процесс создания Соловецкого монастыря и колонизации им Беломорья в XIV–XV вв. Центральное место в работе отводится созданию и развитию промыслового вотчинного хозяйства обители, основанного преимущественно на производстве поваренной соли в XVI–XVII вв.

Также он последовательно проанализировал территориальное расширение владений Соловецкого монастыря после окончания Смутного времени в 14 волостях и уездах России. А. А. Савич делает детальное обозрение 22 монастырских соляных производств — «усолий», и важнейших центров монастырской соляной торговли.

Отдельная глава работы была посвящена земледельческому хозяйству в соловецкой вотчине, рыболовству и другим промыслам.

Не менее значительным в монографии «Соловецкая вотчина» представляется исследование внутренней жизни монастыря: особенностей устава обители и ее социальной организации. Автор подробно и обстоятельно дает характеристику всем категориям монастырских насельников, начиная от «монастырской аристократии» — игумена, келаря, казначея и «соборных старцев», и заканчивая различными категориями тяглого населения, проживавшего как в самой обители, так и в ее многочисленных вотчинах и подворьях.

Помимо социально-хозяйственных аспектов жизни Соловецкого монастыря А. А. Савич исследует его церковно-политические связи, отношения с государственной и церковной властью: государевым двором, русскими патриархами, новгородскими и холмогорскими архиереями. Заключительная глава посвящена «Соловецкому сидению» и участию монастыря в старообрядческом движении второй половины XVII столетия.

Отличительной чертой А. А. Савича как исследователя является спокойный тон исторического повествования и отсутствие резких выпадов в адрес Церкви и самого Соловецкого монастыря. Констатируя факт наличия феодально-вотчинной организации, основанной на монастырском землевладении и труде двух категорий населения — зависимого крестьянства и свободных наемных работников, Савич отказался от какой-либо критики Церкви. Вопреки марксистско-ленинской методологии, он был далек от обвинений монастыря и его братии в феодальной эксплуатации и не искал в драматических событиях истории обители признаков классовой борьбы. Напротив, автор «Соловецкой вотчины» признавал огромное значение Соловецкого монастыря в освоении Русского Севера и его решающую роль в укреплении военной мощи Русского государства в Беломорском регионе. «Соловецкий монастырь имел значение пограничной крепости, неоднократно отражая набеги на поморские волости» [Савич, 1927, 2].

Экземпляры готовой рукописи А. А. Савич разослал ведущим специалистам для рецензирования. Одним из первых 6 октября 1927 г. из Ленинграда отозвался на книгу А. А. Савича выдающийся русский и советский ученый академик С. Ф. Платонов. В своей рецензии он весьма лестно писал как о самом авторе, так и о его научном труде: «„Соловецкая вотчина“ — большое исследование, можно сказать исчерпывающее известный архив Соловецкого монастыря, недавно переданный из Пермского университета в Центрархив. Нет, конечно, возможности, не зная непосредственно большого монастырского архива, судить, в какой мере точно и полно автор воспользовался его детальными данными, но насколько может заключать читатель на основании общего знакомства с историей Соловецкого монастыря и с характером его хозяйственной деятельности, работа А. А. Савича — есть основательное и полное описание этой деятельности, сделанное с исключительным усердием и отчетливым знанием литературы и печатных источников. Я считаю эту книгу весьма ценным вкладом в общую историю древнерусской экономической жизни. Ее автор представляется мне вполне зрелым, широко и хорошо осведомленным в своем предмете, деятельным и воодушевленным ученым работником. Среди его сверстников — специалистов по русской истории, выступивших в специальной литературе в последнее десятилетие, ему принадлежит одно из первых и почетнейших мест» (ГАПК. Ф. Р-180. Оп. 2. Д. 354. Л. 86–87).

Также в поддержку труда А. А. Савича высказались проф. М. К. Любавский, проф. Г. Г. Писаревский и проф. В. И. Пичета. Ценные советы и методологические указания к написанию и подготовке книги к изданию были даны профессором Пермского университета А. П. Дьяконовым. По доброму академическому обычаю в предисловии книги автор засвидетельствовал свою искреннюю признательность всем тем, кто так или иначе содействовал появлению в печати его работы [Савич, 1927, От автора].

Напечатать книгу «Соловецкая вотчина» А. А. Савичу оказалось нелегко. Услуги типографии стоили 1112 рублей. Обещанная автору со стороны Главнауки денежная

сумма на издание — 500 рублей — так и не была выплачена. В надежде на помощь 3 января 1928 г. Савич обратился в правление Пермского университета. Однако правление вынесло категоричное решение об отказе «за невозможность субсидирования изданий отдельных научных работников» (ГАПК. Ф. Р-180. Оп. 2. Д. 354. Л. 91 об.) А. А. Савичу оставалось рассчитывать только на личные, весьма ограниченные средства, которые он откладывал из своего университетского заработка.

И все же, с большими трудностями, ему удалось напечатать свою работу. Это произошло благодаря существенной поддержке председателя пермского Промкомбината А. И. Первалова, проявлявшего внимание к деятельности ученых Пермского государственного университета. Ученому была предоставлена скидка со стоимости типографских работ и рассрочка платежа. Работа А. А. Савича «Соловецкая вотчина XV–XVII вв. Опыт изучения хозяйства и социальных отношений на крайнем Русском Севере» вышла под эгидой Общества исторических, философских и социальных наук при Пермском университете тиражом 400 экземпляров.

Однако материальные трудности А. А. Савича неблагоприятно отразились на полноте публикации работы. Малейшее увеличение объема книги существенно осложнило бы долговые обязательства автора, поэтому книга вышла в свет в сокращенном виде. Из нее самим автором была полностью исключена отдельная глава о соловецких ссыльных. Две совершенно самостоятельные главы («Монастырь-государь» и «Население соловецкой вотчины») были объединены в одну. Подверглись значительному сокращению и все остальные главы [Савич, 1927, От автора]. К сожалению, в полном виде эта монография А. А. Савича так и не была опубликована.

На основе документов соловецкого архива А. А. Савичем также был подготовлен целый ряд статей, тесно связанных с работой «Соловецкая вотчина». В основном, они были написаны в период его научно-педагогической деятельности в Пермском государственном университете. В центре внимания исследователя неизменно оставались монастырская колонизация и монастырское землевладение как основа экономики Русского Севера (см.: [Савич, 1928; Савич, 1929а; Савич, 1929б; Савич, 1931а; Савич, 1933]).

С 1929 по 1931 гг. проф. А. А. Савич занимал должность заместителя декана педагогического факультета и зав. кафедрой русской истории Пермского государственного университета, а в 1931 г. возглавил кафедру истории народов СССР в новообразованном Пермском педагогическом институте [Шилов, 2001, 165].

Начало 1930-х гг. ознаменовалось по всей стране гонениями на «старорежимную профессуру» при активном участии «компетентных органов». По данным информационной записки, составленной в августе 1929 г. начальником Пермского окружного отдела ОГПУ Коробиничным на имя ответственного секретаря Пермского окружкома ВКП (б) И. Б. Горшина, несмотря на последовательно проводимую большевизацию Пермского университета, костяк его преподавательской корпорации по-прежнему составляли ученые старой дореволюционной закалки. Коллектив научных работников вуза имел «мелкобуржуазный, антипролетарский состав». ОГПУ выявило, что «значительная часть научных работников университета в большинстве своем происходят из буржуазной среды (дети дворян, купцов, попов и тому подобное), в лучшем случае из мещанско-чиновничьей (дети чиновников и кустарей)... Большинство из них если не внутренне, то наружно к Советской власти относятся лояльно. Внутренне же многими из них Советская власть рассматривается как „диктатура хама, необразованного и некультурного“» (ПермГАНИ. Ф. 2. Оп. 6. Д. 136. Л. 62–66). Вскоре в вузах Перми началась большая чистка преподавательского состава. В 1932 г. был уволен из Пермского государственного университета проф. А. П. Дьяконов. Покинув Пермь, он продолжил свою работу в Рязанском педагогическом институте [Марченко, Софьин, 2016, 151]. Та же участь постигла проф. А. А. Савича. За свою научную деятельность он вновь был подвергнут травле. На этот раз его обвинили в том, что он проводит «антимарксистские установки в своих научных трудах» и не обеспечивает «преподавание своего предмета на основе марксистско-ленинской методологии». За это А. А. Савич был

«отчислен» — то есть отстранен от занимаемой должности профессора Пермского педагогического института [Шилов, 1995, 163].

Однако изгнание А. А. Савича из Перми стало началом его восхождения к вершинам советской науки. Вскоре Александр Антонович был переведен Наркомпросом РСФСР на должность профессора Ярославского государственного педагогического института, а весной 1933 г. перебрался в Москву, где продолжил свою научно-педагогическую деятельность в Государственном историческом музее, Институте истории АН СССР, а также Московских педагогических институтах им. К. Либкнехта и В. П. Потемкина [Бочкарев, Лебедев, 1958, 243].

Именно написанная в Перми выдающаяся работа «Соловецкая вотчина XV–XVII вв. Опыт изучения хозяйства и социальных отношений на крайнем Русском Севере» принесла ученому заслуженную славу и всеобщее признание в советской исторической науке. В 1935 г. на основе отзывов об этой работе крупнейших специалистов-историков: академика АН СССР Б. Д. Грекова, членов-корреспондентов Всесоюзной Академии наук С. Б. Веселовского, А. И. Яковлева, В. И. Пичеты, В. Ю. Готье, профессора А. П. Дьяконова, Высшая аттестационная комиссия (ВАК) при СНК СССР присвоила А. А. Савичу степень доктора исторических наук без защиты диссертации [Бочкарев, Лебедев, 1958, 245].

Начало Великой Отечественной войны ученый встретил в Москве. В 1943 г. проф. А. А. Савич продолжил свою деятельность в Белорусском государственном университете, эвакуированном в подмосковный дачный поселок Сходня. В 1944 г. он вместе с университетом возвратился в освобожденный от немцев Минск и принял участие в восстановлении этого вуза, занимая должность профессора и заведующего кафедрой истории СССР.

В это время проф. А. А. Савич активно работал над созданием учебника «Истории Белорусской ССР». Однако и здесь его ожидали крупные неприятности. По итогам работы над вторым и третьим томами в октябре 1946 г. Савич подвергся резкой публичной критике своего партийного коллеги доцента А. П. Пьянкова. На его взгляд, история народа в столь ожидаемом издании была подменена Савичем «описанием жизни королей, а распространение русской культуры автор связывает только с построением церквей и монастырей, не указывается классовая сущность». С опорой на мнение Пьянкова было вынесено строгое партийное решение, которое указало на «принципиальные ошибки» А. А. Савича: «подмена истории белорусского народа историей князей, королей, идеализация роли церкви и духовенства в национальной борьбе и самоопределении белорусского народа» [Яновский, 2010, 297]. Эта партийная обструкция вынудила А. А. Савича прекратить свою деятельность в Белорусском государственном университете. В 1946 г. он вернулся в Москву.

С 1946 по 1951 гг. А. А. Савич продолжил свою работу в Московском педагогическом институте им. В. П. Потемкина, одновременно являясь сотрудником академии Педагогических наук РСФСР по сектору славяноведения и преподавателем других вузов столицы. В 1952 г. он занял должность заведующего кафедрой истории СССР и профессора истории в Московском заочном педагогическом институте, где работал до выхода на пенсию по состоянию здоровья в 1957 г. [Бочкарев, Лебедев, 1958, 243].

Несомненно, что до конца своей жизни выпускник Санкт-Петербургской духовной академии Александр Антонович Савич оставался человеком Церкви. Коллеги по советскому историческому цеху, высоко ценившие Савича за его профессионализм, снисходительно относились к его религиозности. Так, друг А. А. Савича ректор Белорусского государственного университета академик АН СССР В. И. Пичета, размышляя о перипетиях с созданием учебника «Истории БССР», в шутку говорил о нем: «Я добродушно вспоминаю о „гадостях“ „иезуита-униата Савича“» [Пичета, 2009, 334]. Но ни униатом, ни иезуитом Александр Антонович не был. Он был искренним и верным сыном Русской Православной Церкви и долгое время сотрудничал с учреждениями Московской Патриархии, внося свою лепту в ее послевоенное возрождение [Яновский, 2010, 300].

Выпускник Санкт-Петербургской духовной академии, доктор исторических наук, профессор А. А. Савич был неутомимым исследователем, внесшим весомый вклад в отечественную историческую науку, изучение и сохранение ценных документальных собраний церковного происхождения, в том числе архива Соловецкого монастыря XVI–XVIII вв. Исследованный А. А. Савичем уникальный массив соловецких документов в настоящее время хранится в Российском государственном архиве древних актов (РГАДА). В когорте ведущих советских историков XX столетия А. А. Савич занимает видное место как один из основоположников отечественной медиевистики и славяноведения. За годы своей научной деятельности он написал более 120 работ по истории народов СССР. Научное наследие ученого было по достоинству оценено в советской и зарубежной историографии. 22 октября 1957 г. доктор исторических наук профессор А. А. Савич — видный представитель отечественной исторической науки, крупный ученый и педагог — скончался в Москве и был похоронен на Введенском кладбище [Бочкарев, Лебедев, 1958, 243].

## Источники и литература

### Источники

1. ГАПК — Государственный архив Пермского края Ф. Р-180. Оп. 2. Д. 354.
2. ГАПК — Государственный архив Пермского края Ф. Р-385. Оп. 1. Д. 28; Д. 44; Д. 58; Д. 135.
3. ПермГАНИ — Пермский государственный архив новейшей истории Ф. 2. Оп. 6. Д. 136.

### Литература

4. Бочкарев, Лебедев (1958) — *Бочкарев В. Н., Лебедев В. И.* Александр Антонович Савич // Записки научно-исследовательского института языка, литературы, истории и экономики при Совете министров Мордовской АССР (Истрия, археология и этнография). 1958. № 19. С. 242–252.
5. Греков (1926) — *Греков Б. Д.* Отчёт об осмотре архива Соловецкого монастыря // Летопись занятий Археографической комиссии. 1926. Вып. 33. С. 77–99.
6. Калугин (2015) — *Калугин А. М.* Фрагменты архива Соловецкого монастыря в собрании фундаментальной библиотеки ПГГПУ // Вестник научной ассоциации студентов и аспирантов исторического факультета Пермского государственного гуманитарно-педагогического университета. Сер.: *Stadia Historica Jenium*. 2015. № 1. С. 40–44.
7. Либерзон (1987) — *Либерзон И. З.* Деятельность Археографической комиссии по спасению архива Соловецкого монастыря // Вспомогательные исторические дисциплины. Л., 1987. Вып. 18. С. 326–332.
8. Марченко, Софьин (2016) — *Марченко А. П., прот., Софьин Д. М.* Сто лет под покровом Пресвятой Богородицы. Православная Церковь и Пермский университет в прошлом и настоящем. К 100-летию со дня основания Пермского университета. Пермь, 2016. 207 с.
9. Пичета (2009) — *Пичета В. И.* Дневниковые записи 1944–1946 гг. / Сост., предисл., научн. коммент. Л. И. Уткиной // Российские и славянские исследования: Науч. сб. Минск, 2009. Вып. 4. С. 334–336.
10. Редкое книгохранилище (1918) — Редкое книгохранилище // Известия исполнительного комитета Совета железнодорожных депутатов Пермской дороги. 1918. 2 ноября. № 52. С. 4.
11. Савич (1925а) — *Савич А. А.* Прошлое Урала: исторические очерки. Пермь, 1925. 133 с.
12. Савич (1925б) — *Савич А. А.* Пугачевщина на Урале // Экономика. 1925. № 1. С. 34–47.

13. Савич (1927) — *Савич А. А.* Соловецкая вотчина XV–XVII вв. Опыт изучения хозяйства и социальных отношений на крайнем Русском Севере. Пермь, 1927. 280 с.
14. Савич (1928) — *Савич А. А.* Из истории монастырской колонизации и хозяйства на Урале в XVI–XVII вв. // Пермский краеведческий сборник. 1928. Вып. 6. С. 144–176.
15. Савич (1929а) — *Савич А. А.* Вклады и вкладчики в севернорусских монастырях XV–XVII вв. // Ученые записки Пермского госуниверситета. Отдел общественных наук. 1929. Вып. 1. С. 67–96.
16. Савич (1929б) — *Савич А. А.* Главнейшие моменты монастырской колонизации Русского Севера XIV–XVII вв. // Сборник общества исторических, философских и социальных наук при Пермском университете. 1929. Вып. 3. С. 47–116.
17. Савич (1931а) — *Савич А. А.* Монастырское землевладение на русском Севере XIV–XVII вв. // Ученые записки Пермского госуниверситета. Отдел общественных наук. 1929. Вып. 2. Пермь, 1931. С. 153–229.
18. Савич (1931б) — *Савич А. А.* Очерки истории крестьянских волнений на Урале в XVIII–XX вв. М., 1931. 178 с.
19. Савич (1933) — *Савич А. А.* Соляная промышленность в севернорусских монастырских вотчинах XV–XVII вв. // Труды Московского исторического музея. М., 1933. С. 66–80.
20. Савич Александр Антонович (1969) — *Савич Александр Антонович* // Советская историческая энциклопедия. М., 1969. Т. 12. С. 450.
21. Темушев (2010) — *Темушев С. Н.* Три основные темы в научном творчестве А. А. Савича (сжатый историографический анализ) // Российские и славянские исследования: Сб. науч. статей. 2010. Вып. 5. С. 302–310.
22. Шилов (1995) — *Шилов А. В.* «Деятельный и компетентный историк»: А. А. Савич в Перми // Страницы прошлого: Избранные материалы Смышляевских чтений в Перми. Пермь, 1995. С. 160–163.
23. Шилов (2001) — *Шилов А. В.* Савич Александр Антонович // Профессора Пермского государственного университета (1916–2001). Пермь, 2001. С. 165.
24. Яновский (2010) — *Яновский О. А.* Экзамены на выживание у суровой «Учительницы Жизни» (К 120-летию со дня рождения Александра Антоновича Савича) // Российские и славянские исследования: Сб. науч. ст. 2010. Вып. 5. С. 281–301.



*Д. В. Пузанов*

## Книга-двутелесник и вездесущее язычество

УДК 908(470+571)(049.3)  
DOI 10.47132/1814-5574\_2022\_3\_369  
EDN ZTJLYP



*Аннотация:* Статья является критическим разбором монографии Л. А. Черной «Повседневная жизнь языческой Руси» (М.: Молодая гвардия, 2021). В книге осуществляется попытка восстановить подлинные ответы славянских язычников на произвольные философские вопросы, которые, вполне вероятно, вовсе не волновали древнего человека. Исследовательница пытается подогнать изучаемый материал под придуманный ею в прошлом концепт «период „Тела“», объявляя пережитками славянского язычества едва ли не всякую попытку осмысления проблем телесности и материальности, даже если они предпринимаются в рамках христианских и античных философских схем. Помимо методологических проблем в работе присутствует много фактологических ошибок и искажений. Л. А. Черная редко разграничивает свои собственные реконструкции, фактический материал и точку зрения других исследователей. Работа сложна для восприятия, чтобы понять автора, периодически приходится прибегать к реконструкции с использованием источников и предыдущих трудов Л. А. Черной.

*Ключевые слова:* Древняя Русь, язычество, христианство, философская антропология, тело, душа, дух, человек, эволюционизм, славяне.

*Об авторе:* **Даниил Викторович Пузанов**

Кандидат исторических наук, научный сотрудник отдела исторических исследований Удмуртского института истории, языка и литературы Удмуртского федерального исследовательского центра Уральского отделения Российской академии наук.

E-mail: [lpdmor@gmail.com](mailto:lpdmor@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4459-9572>

*Для цитирования:* Пузанов Д. В. Книга-двутелесник и вездесущее язычество // Христианское чтение. 2022. № 3. С. 369–380.

# KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal  
Saint Petersburg Theological Academy  
Russian Orthodox Church

No. 3

2022

---

*Daniil V. Puzanov*

## A Book That Has Two Bodies and Paganism That Is Everywhere

UDK 908(470+571)(049.3)

DOI 10.47132/1814-5574\_2022\_3\_369

EDN ZTJLYP



*Abstract:* The article is a critical analysis of L. A. Chernaya's monograph "Everyday Life of Pagan Rus" (Moscow: Molodaya Gvardiya, 2021). The book attempts to restore the authentic answers of Slavic pagans to arbitrary philosophical questions that, quite likely, did not bother the ancient people at all. The researcher tries to fit the studied material into the concept of the "Body period" invented by her in the past, declaring almost every attempt to comprehend the problems of corporeality and materiality as remnants of Slavic paganism, even if they are undertaken within the framework of Christian and ancient philosophical schemes. In addition to methodological problems, there are many factual errors and distortions in the work. L. A. Chernaya rarely distinguishes between her own reconstructions, factual material and the point of view of other researchers. The work is difficult to follow: in order to understand the author, periodically one has to resort to reconstruction using L. A. Chernaya sources and her previous works.

*Keywords:* medieval Rus, paganism, Christianity, philosophical anthropology, body, soul, spirit, human, evolutionism, Slavs.

*About the author:* **Daniil Viktorovich Puzanov**

Candidate of Historical Sciences, Researcher at the Department of Historical Research of the Udmurt Institute of History, Language and Literature of the Udmurt Federal Research Center of the Ural Branch of the Russian Academy of Sciences.

E-mail: [lpdmor@gmail.com](mailto:lpdmor@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4459-9572>

*For citation:* Puzanov D.V. A Book That Has Two Bodies and Paganism That Is Everywhere. *Khristianskoye Chteniye*, 2022, no. 3, pp. 369–380.

Однажды, отдыхая в одном из баров своего города, я поспорил со знакомым. Он утверждал, что в бытовой сфере Древняя Русь превосходила Запад своего времени. В пример мой оппонент привел некое «Письмо Анны»<sup>1</sup>, в котором утверждалось превосходство древнерусских печей над французскими. Как именно мой собеседник передавал детали письма, я не помню, но из его рассказа явно выходило, что у древнерусских печей должна была быть как минимум труба. Моему замечанию о том, что труб в древнерусских печах не было, мой собеседник удивился. Удивило его и то, что я, специализируясь по Древней Руси, ничего не слышал о таком важном источнике, как «Письмо Анны».

Надо сказать, что мой оппонент не был чужим для истфака, он обучался по специальности «политология». Придя домой, я все-таки нашел так называемое «Письмо Анны». Моим глазам предстала явная, написанная в современной стилистике и исходя из современного мировоззрения, фальсификация. И тот факт, что скомпонованный из современных стереотипов текст пользуется популярностью в интернете и даже вызывает доверие у некоторых не лишенных исторического образования людей, — скорбный признак провала популяризации древнерусской истории быта. Люди могут представить себе то, как жили крестьяне в XIX в., но раннее Средневековье для них в этом отношении — тьма кромешная. Вот и замещают образовавшуюся дыру сведения поздних веков. Ведь мало кто представляет войско какого-нибудь князя домонгольской Руси с пищалями, при этом лежащий на печи в просторной избе киевлянин IX в. многими будет воспринят как вполне себе достоверный образ.

В таких условиях, казалось бы, надо радоваться любой попытке восполнить возникший пробел. И вот в издательстве «Молодая гвардия» в серии «Живая история: Повседневная жизнь человечества» выходит книга с провокационным названием «Повседневная жизнь языческой Руси». Автор книги — доктор исторических наук Людмила Алексеевна Черная. У этой монографии есть двойник. В то же самое время в том же самом издательстве вышла «другая» книга автора: «Языческая Русь». Как можно судить по открытым данным, обе работы имеют одинаковое число страниц (249), общую аннотацию, идентичное предисловие, одинаковое оглавление<sup>2</sup>. Отличаются, видимо, только название, оформление, качество обложки и, соответственно, цена. Я встречал онлайн-магазин, в котором честно представили эти новинки как два варианта одной и той же книги. Но обычно до истины приходится докапываться самому. На официальном сайте издательства об идентичности двух произведений тоже приходится судить, только сравнивая их бесплатные фрагменты. Впрочем, это замечание следует адресовать скорее к издательству. К автору возникают вопросы совсем другого характера.

Что, вы думаете, должно содержаться в книге, посвященной повседневности «языческой Руси»? Наверное, какие-то данные о жизни восточнославянского населения в период становления власти Рюриковичей? В каких домах жили, что ели, что пили, как насыпали курганы, какие идолы вырезали из дерева, как обустроивали капища и т. д. В такой работе главными источниками были бы археологические. Но, как видно уже из аннотации, автор пытается «восстановить в подробностях повседневную жизнь обитателей русских земель дохристианской эпохи... отыскивая отголоски языческих воззрений в народном мировосприятии, в обычаях, обрядах, сохранявшихся у русских вплоть до XX столетия, а также привлекая другие, в том числе и археологические материалы». Археологические материалы, надо сказать, в работе используются крайне скупо. А вот поставленная автором задача — восстановить по материалам позднего времени повседневную жизнь тех самых язычников, живших до 988 г. (С. 6), — требует разработки определенной методологии, которой можно было бы пренебречь, если бы речь велась просто о «религии восточных славян» или «традиционных верованиях». Но, постоянно говоря об отголосках язычества, Л. А. Черная не сообщает,

<sup>1</sup> Дочери Ярослава Мудрого, выданной замуж за французского короля.

<sup>2</sup> Даже разделы книг расположились на одних и тех же страницах.

как она отличает явления древние от поздних. Многие ее суждения о древности того или иного феномена сделаны «по наитию». Хотя местами можно проследить и некоторые методологические принципы. Но их невозможно понять, не читая прежние работы автора, прежде всего «Антропологический код древнерусской культуры».

В «Антропологическом коде» исследовательница изобретает свою периодизацию мировой культуры. Культура, по ее мнению, «это система связей и отношений, выстраиваемая тем или иным обществом вокруг того или иного решения проблемы человека» [Черная, 2008, 49]. Исходя из этого вольного определения, Л. А. Черная выводит и стержневой вопрос любой культуры — «проблема человека» [Черная, 2008, 49]. В другом месте исследовательница пишет, что культура — это все, что отличает человека от животного [Черная, 2008, 61]. Из такого подхода следует, что пение и рисование — процессы менее культурные, чем болезненные роды, состав крови человека или количество извилин в его мозгу. Впрочем, Л. А. Черная так глубоко не рассуждает. По ее мнению, культура — это не только все сугубо человеческое, но и одновременно все, что существует у человека «поверх инстинктов» [Черная, 2008, 60–61]. В данной работе нет возможности рассматривать вопросы о том, что считать инстинктом, имеются ли они у людей и имеет ли смысл употребление этого термина в современных науках. Отметим лишь, что животные не являются рабами жестко заданных врожденных поведенческих схем, многие из них способны учиться и действовать, исходя из своего жизненного опыта. Противопоставление «культуры» «инстинкту» в этом отношении приводит к тому, что биологи говорят о культурных различиях в коллективах животных одного вида [Whiten et al., 1999]. Не во всех науках целесообразно использовать такое широкое определение культуры. В существенно отличающихся по своей тематике и методологии работах можно встретить представление о человеческой культуре как системе, которая организуется посредством символических коммуникаций<sup>3</sup> [Deacon, 1997, 369, 377, 401–402, 436–437; Уайт, 2004а, 154; Жирар, 2016, 107; Кон, 2018, 91]. Подобное определение культуры возвращает уникальность человеку и действительно позволяет говорить о культуре как о направленной «на поддержание жизни» деятельности людей [Уайт, 2004а, 51]. Но, в отличие от определения Л. А. Черной, оно позволяет четко провести границу между животным и человеком.

Хотя человек издавна переносил на животные коллективы признаки культуры, пока не найдено ни одного животного, которое пользовалось бы символической референцией в естественной среде обитания [Кон, 2018, 68]. Для понимания социальных особенностей культурного мира остроумной представляется догадка талантливого отечественного лингвиста Ю. В. Кнорозова, согласно которой «Составляющей единицей ассоциации у людей (не совпадающей с обществом) является не особь, а коллектив. В связи с этим сигнализация в человеческой ассоциации относится к высшему типу, по сравнению с сигнализацией в объединениях животных, и приобретает качественно иные свойства и функции» [Кнорозов, 2018, 30].

Не обнаружив ответа на вопрос «Что есть человек?», Л. А. Черная заставила искать это определение все существующие общества, которые должны были вести свои поиски в одном направлении и проходить на этом пути четыре стадии: период «Тела», период «Души», период «Разума», период «Экзистенции» [Черная, 2008, 57]. Такой однолинейный эволюционизм соответствует скорее представлениям об эволюционизме его критиков, чем представлениям серьезных эволюционистов (см.: [Уайт, 2004б, 512]). Симптоматично, что смену периодов Л. А. Черная выводит не из кропотливого анализа эволюции мировой мысли, а просто подгоняя свои догадки под уже существующую периодизацию: период «Тела»-де соответствует Древнему миру, период «Души» Средневековью, период «Разума» Новому времени, а период «Экзистенции» — Новейшему. В этой системе древнерусское язычество оказывается

<sup>3</sup> Т. е. коммуникаций, при которых знак имеет только условную связь с обозначаемым, подобно имени.

априори обречено выражать собою период «Тела». Подтвердить данный тезис исследовательнице не составляет труда, ведь под отражение телесной идеологии она может подогнать все что угодно: понятие целостности, формы, материалистичности души, локализации ее в определенной части тела и т.п. Неудивительно, что многие черты «телесной» идеологии Л. А. Черная находит и в христианских сочинениях. Эти казусы исследовательница объясняет неким «переходным периодом», язычество, мол, не сразу уступило место новой идеологии «души». При этом в своем анализе Л. А. Черная не различает оригинальные и переводные произведения<sup>4</sup>, отражение реальных представлений и аллегории, устойчивые речевые обороты, язык иносказания.

Анализируя «языческие пережитки» в древнерусской культуре, исследовательница дошла до того, что объявила признаком переходной эпохи провозглашение тела человека жилищем Бога [Черная, 2008, 147]. Однако последний христианский концепт напрямую восходит к апостольским Посланиям (1 Кор 6:19). «Материалистичное» изображение души и духов, на котором часто спекулирует Л. А. Черная, тоже свойственно христианам, причём в меньшей степени, чем язычникам. Представление о «телесности» ангелов опирается в христианской традиции на авторитет некоторых отцов Церкви и участников VII Вселенского Собора (Деяния, 1909, 188). Даже в современном православном богословии, когда от «периода „Тела“», исходя из концепции самой Л. А. Черной, не могло остаться никаких пережитков, вопрос о материальности ангельского естества признается спорным [Сильвестр Стойчев, 2016, 210–211]. Не менее популярно в современном христианстве и массовой культуре представление о человеческой душе как о «тонком двойнике» тела, которое исследовательница относит к явным признакам периода «Тела». Многие явления, выделяемые Л. А. Черной в качестве особенностей языческого мировоззрения, отражают скорее представления о мире современных людей. Это, с их точки зрения, процесс самоосознания человека должен начаться непременно с выделения уникальной телесности из окружающего мира, после чего должна следовать постановка вопроса о человеке как субъекте. Когда мы задаем вопросы о душе и духе представителям альтернативных культурных традиций, ответ может удивить. Во всяком случае, в 1920-е гг. католический миссионер в Новой Каледонии Морис Леенхардт, желая определить «уровень умственного прогресса канаков», спросил у своего ученика Бусоу: «Мы привнесли понятие духа в ваш образ мышления?». В ответ он получил: «Духа? Да что вы! Дух вы нам не привнесли. Мы и так знали, что он существует. Мы всегда действовали в соответствии с духом. Вы привнесли нам идею тела» (цит. по: [Гребер, 2015, 249]). Д. Гребер, комментируя эту ситуацию, отмечал, что существование души было очевидным для Бусоу, а вот представления о теле как наборе «нервов и тканей» или христианские воззрения на тело как на темницу души казались аборигенному населению экзотичными. Этот пример исследователь использовал для обоснования своего тезиса о материалистичности идеологий, возникших в «Осевое время»<sup>5</sup>.

Как бы исследователи ни представляли эволюцию воззрений на дух и плоть, на практике можно встретить много альтернативных решений этой проблемы. Например, с точки зрения некоторых обитателей Амазонии (идеология перспективизма), человеком видит себя каждое живое существо, и наше видение себя как людей не совпадает с тем, как нас видит, например, ягуар (для которого люди — тапиры или белобородые пекари) [Castro, 2015, 251]. С подобных позиций пекари — вполне себе человек [Castro, 2015, 28–34]. Древнерусские язычники, конечно, вряд ли были перспективистами, но и чернотами они быть не могли. Так как языческая культура в нашей стране не созрела до потребности в философии, отраженной в письменных текстах, собственно, надеяться восстановить способы решения философских проблем древнерусскими политеистами было бы крайне наивно. Какие тут

<sup>4</sup> Наличие «телесности» в сочинениях переводных она бездоказательно относит к творчеству переводчика [Черная, 2008, 146].

<sup>5</sup> В отличие от К. Ясперса, Д. Гребер включает в это понятие и эпохи возникновения христианства и ислама [Гребер, 2015, 229, 249–250].

могут быть источники? Разве что семантика русских слов могла бы дать нам небольшой и ненадежный материал для подобных реконструкций. Но, говоря так много о «душе» и «теле», Л. А. Черная не обращается к семантике этих слов. Даже при описании восприятия данных категорий в русском фольклоре исследовательница скорее навязывает источникам свои представления, нежели пытается извлечь из них аутентичные сведения.

Период «Тела», по мысли Л. А. Черной, не довольствовался сохранением своего влияния на протяжении плавного перехода к следующей формации. Он не до конца в нашей стране раскрыл свой потенциал и поэтому продолжил существовать в виде народной культуры Средних веков и Нового времени [Черная, 2008, 128]. Интересно, способна ли исследовательница привести пример, когда культура «Тела» реализовала себя и исчезла вместе с распространением христианства или ислама?

Понимание эволюционизма Л. А. Черной будет неполным, если не учесть того факта, что она исповедует примитивную форму идеализма. По мнению исследовательницы, «древнерусская культура формировала не только человека с его мировосприятием, но и соответствующее его представлениям государство, социальный порядок, уровень развития экономики, торговли и т.д. и т.п.»<sup>6</sup> [Черная, 2008, 61]. Обоснование первичности духовной сферы у Л. А. Черной абсурдно: «и при низком социально-экономическом уровне развития народы обладают мощной и богатой культурой и, соответственно, наоборот — при сильной материальной базе культура оказывается бедной и слабой» [Черная, 2008, 61]. Замечу, что эта фраза каким-то образом должна подтверждать детерминированность материальной культуры духовной, а не отрицать всякий детерминизм.

Я не случайно посвятил так много времени разбору работы Л. А. Черной, вышедшей много лет назад. Именно в этой работе детально раскрывается мировоззрение автора, без которого не понять ее последней книги о язычестве. Хотя новая монография воспроизводит некоторые старые положения почти дословно, она является самостоятельным произведением. В ней уже не встретить концептуальных схем псевдофилософского характера, которые ярко отличали «Антропологический код». Обосновывая свое предположение о взгляде древнерусских людей на душу как на телесное существо, исследовательница уже ссылается на устаревшую работу психолога В. Вунда, согласно которой первоначально душа представлялась неотделимой от человеческого тела, а затем она стала мыслиться как физический двойник человека (С. 63).

Но в целом Л. А. Черная в «Повседневной жизни языческой Руси» не излагает своих философских и методологических предпосылок. Многочисленные заявления о языческих воззрениях на телесность сделаны без всякой отсылки к первоисточнику. Читатель не имеет никакой возможности оценить, насколько можно доверять подобной информации. Это общепризнанные факты, данные, полученные из уст информаторов, или все-таки вольные реконструкции? Доходит до того, что существ, которые не без оснований называют в отечественной фольклористике «двоедушниками»<sup>7</sup>, Л. А. Черная именует «двутелесниками» (С. 65). Такое определение раскрывается в «Антропологическом коде» [Черная, 2008, 76–77], но в «Повседневной жизни» эта сугубо исследовательская конструкция употребляется без всяких разъяснений. «Я» в сочинении появляется в неуместных контекстах. Например, объясняя наличие в летописном перечне богов пантеона, составленного князем Владимиром в 980 г., двух солнечных божеств, автор пишет: «На мой взгляд, слова „Хорс“ и „Даждьбог“ могли быть просто синонимами» (С. 40). Но о тождестве Хорса и Даждьбога давно пишут исследователи [Васильев, 1998, 27], о чем Л. А. Черная умалчивает. Описывая

<sup>6</sup> В данном случае Л. А. Черная не отличает духовную культуру от культуры вообще.

<sup>7</sup> «В з.-укр. и пол. традиции люди, рожденные с двумя душами: человеческой и демонической (или двумя сердцами) и поэтому обладающие демоническими свойствами» [Левкиевская, Плотникова, 1999, 29]. Нетрудно заметить, что речь в народных представлениях идет не о двух телах (как это трактует Л. А. Черная), а о двух сущностях, человеческой и демонической, сосуществующих в одном теле.

точку зрения В. Л. Янина, согласно которой в вечевых собраниях принимала участие только знать, Л. А. Черная вступает с ней в диспут (С. 78–79). Но коли был упомянут В. Л. Янин, не следовало ли упомянуть тех, кто имел противоположную точку зрения задолго до труда Л. А. Черной?

Авторство исследовательницы гораздо больше оснований искать в маскируемом под фактический материал описании мировоззрения «язычников». При этом сам последний термин в работе не имеет никакого строгого определения. Он может возникать как при описании людей, живших до крещения Руси (С. 6), так и при передаче особенностей позднего крестьянского быта (С. 109–110). Но стоит ли этому удивляться, если язычество для Л. А. Черной — это прежде всего русский национальный вариант ее собственного концепта «период „Тела“»? Данным обстоятельством и объясняются многие странности рецензируемой работы. Некоторые явления в поздней русской культуре исследовательница объявляет древними только на том основании, что они подходят под ее представление о том, что язычник будто бы все вокруг измерял телесными категориями. При этом Л. А. Черную не волнует ни тот факт, что некоторые такие мировоззренческие установки тесно связаны с официальной христианской обрядностью, а иные не могли возникнуть до появления поздних элементов быта. Часто исследовательница напрямую додумывает за представителей чужой культуры.

Например, маловероятным выглядит утверждение Л. А. Черной, согласно которому *малейшее* повреждение человеческого тела вело его носителя, в представлениях язычников, к *полной* потере своей прежней личности (С. 58). Изменение в социальном статусе язычницы, вышедшей замуж, исследовательница также сводит к трансформации тела — дефлорации (С. 201). Однако мы не знаем, ценилась ли так сильно девственность до христианизации. Ведь даже после крещения народный быт оставлял мало места для длительного хранения девства [Пушкарева, 1996, 48–50; Гура, 2011, 23]. Имеющую явно христианское происхождение традицию хоронить покойника днем Л. А. Черная искусственно подгоняет под другие запреты ночных действий, объясняя такое поведение боязнью «столкнуться с „тем“ светом» (С. 27). Проблема в том, что мы имеем свидетельства по крайней мере двух независимых источников, согласно которым русы хоронили своих сородичей вечером-ночью. Вечерние похороны знатного Руса описаны Ибн Фадланом (Ковалевский, 1956, 144–145). Ночью, согласно сообщению Льва Диакона, совершали обряд похорон воины Святослава во время их болгарской кампании (Лев Диакон, 1988, 78). Конечно, «русy» Ибн Фадлана — это северные германцы, а войско Святослава вынуждено было хоронить своих умерших в условиях военного конфликта. Тем не менее христианские правила похорон никак не могли восходить к славянскому языческому мировоззрению.

Описывая жилища древних славян, Л. А. Черная скупо пишет: «По свидетельству археологов, восточные славяне в языческий период строили в лесной зоне наземные срубные избы с каменными печами, а в лесостепной зоне — полуземлянки с глиняными печами» (С. 103). При этом автор забывает упомянуть, что эти печи не были печами в современном смысле слова. Читатель серии «Повседневная жизнь» может и не знать, что у древнерусских печей не было труб<sup>8</sup>. Эта недомолвка приобретает особый смысл в связи с тем, что строками ниже Л. А. Черная реконструирует мировоззрение язычников (С. 106, 108, 109–110), в котором-де особую роль играет печная труба. К русской печи исследовательница явно равнодушна. Она встречается в иллюстрациях книги и даже на обратной стороне обложки. Такой вот важный артефакт «языческой» эпохи.

Превратное понимание Л. А. Черной «славянского язычества» ведет к поиску артефактов древнего славянского мировоззрения не только в поздних формах народного быта и положениях христианской догматики, но даже в античных философских

<sup>8</sup> Существуют отдельные косвенные свидетельства появления дымоходов в некоторых богатых жилищах XII–XIII вв. В то же время абсолютное большинство древнерусских печей (в т. ч. в богатых жилищах) точно никаких дымоходов не имело и в это время [Раппопорт, 1975, 156].

концепциях. Так, состав богов в пантеоне Владимира, описанный под 980 г., исследовательница объясняет исходя из концепции четырех стихий (С. 40). Впрочем, Симаргл никак не подгоняется под эту теорию, что заставляет Л. А. Черную говорить, что он «попал в пантеон каким-то невообразимым путем» (С. 41). По правде говоря, можно реконструировать более удачное объяснение состава Владимирского пантеона, где и Симаргл найдет себе место<sup>9</sup>. Например, В. Я. Петрухин предположил, что это божество, названное предпоследним, связывало небесных богов с богиней земли Мокошью<sup>10</sup> [Петрухин, 2019, 327]. В любом случае концепция четырех стихий — плод греческой философии. В «Антропологическом коде» Л. А. Черная еще признавала иностранное происхождение концепции, «но многое», по ее никак не обоснованному мнению, «шло исключительно от праславянских корневых языческих взглядов» [Черная, 2008, 87]. В «Повседневной жизни» концепция уже без всяких объяснений рассматривается как часть языческого мировоззрения славян.

Исследовательница обладает странной для профессионального историка способностью кардинально искажать историческую информацию. При этом «правке» подвергаются как данные исторических источников, так и сведения историков и филологов. Например, известную вставку из «Хроники Малалы» в Ипатьевской летописи, в которой названия греческих богов заменены славянскими, Л. А. Черная назвала вставкой «в славянский перевод греческой „Хроники Иоанна Малалы“ под 1144 годом» (С. 43). Неужели Малала (V–VI вв.) был «футуристом»? Легенду о совместном сотворении человека дьяволом и Богом, содержащуюся в «Повести временных лет», исследовательница считает указанием на то, «что человек был создан волхвами» (С. 59). Сообщение летописца под 996 г. о том, как после неудачной реформы права князь Владимир по совету *высшего христианского духовенства* вернулся к «оустроению отню и дѣдню» (ПСРЛ. Т. 1, 127), Л. А. Черная тоже прочитала весьма своеобразно. Оказывается, «еще до Крещения Руси» князь Владимир провозгласил принцип: «жить „по устроению отню и дедню...“» (С. 116). Таких случаев, когда источникам приписывается то, чего в них нет, в рецензируемой работе немало. Кроме того, отношение автора к письменным источникам поражает своей наивностью. Даже появление греческих богов в славянских церковных поучениях Л. А. Черная принимает за свидетельство того, что славянские язычники знали греческих богов и иногда поклонялись им (С. 46–47).

Не лучше у исследовательницы и с фольклорным материалом. Например, Л. А. Черная не видит разницы между «навьями» как нечистыми, злыми покойниками, и «навьями» — благополучными предками, в честь которых устраивался культ (С. 48)<sup>11</sup>. Иногда, ссылаясь на фольклорные данные, исследовательница и вовсе пишет нелепицу. Как, например, стоит понимать эту фразу: «некоторые славянские народы трактовали грибной дождь (слепой дождь. — Д. П.) иначе: как маловероятное или вовсе не бываемое явление: „черт бьет свою жену“, „ведьма сбивает масло“, „волк женится...» (С. 154)? Л. А. Черная не оставляет ссылки на первоисточник, и читателю остается гадать, в каком контексте слепой дождь приравнивался к черту, бьющему жену, сбивающей масло ведьме и волку-жениху. И почему ведьма не может сбивать масло? Впрочем, первоисточник отыскать не так сложно. Цитаты явно восходят к полевым материалам Л. Н. Виноградовой. А «некоторые славянские народы» — это обитатели Полесья. Интересно, что в одной из своих работ Л. Н. Виноградова действительно пишет о представлении, согласно которому слепой дождь воспринимают как аномалию. Но при этом такой дождь сближается с категориями этнически-чуждого: его называют: «цыганский дощ, жыдоўски дощ» [Виноградова, 2016, 375]. То же, что цитировала Л. А. Черная, — более редкие трактовки, которые Л. Н. Виноградова связывает с мифологическим объяснением явления [Виноградова, 2016, 375]. Интересно, что волк у Л. Н. Виноградовой не женится, а его трясет лихорадка, ведьма

<sup>9</sup> Оставим за скобкой вопрос достоверности этого летописного рассказа.

<sup>10</sup> Сэнмурв играл в иранской мифологии роль посредника, медиатора.

<sup>11</sup> Об этих различиях см.: [Агапкина, 1999, 156].



же во время слепого дождя может не только сбивать масло, но и отбирать молоко<sup>12</sup> [Виноградова, 2015, 24–25].

В настоящей работе перечислена лишь часть ошибок, обнаруженных в книге Л. А. Черной. Серьезные ошибки совершают и именитые ученые. Но когда эти ошибки постоянны, когда первоисточники искажаются регулярно, возникает вопрос о компетентности исследователя. Любая реконструкция славянского язычества в настоящий момент сильно гипотетична. При этом строгие методы не гарантируют достоверность результата. И в то же время, какой бы условно-научной ни была эта область, мы не можем превратить ее в чистые фантазии. Чтобы сохранить хоть какую-то достоверность в своем изложении, исследователю мало отказаться от очевидных фальсификаций вроде «Велесовой книги» и «Славянских вед». Информация реальных источников тоже должна быть защищена от фальсификации, очевидного искажения и перевирания.

Л. А. Черная понимает гипотетичность построений о славянском язычестве. Но рассуждения об условности языческих реконструкций, которые существуют в работе, скорее вводят читателя в заблуждение, придают работе вид той научности, которой в книге нет. В заключении автор пишет, что не претендовал «на восстановление до мелочей подлинной картины повседневной жизни язычников Древней Руси, потому что это невозможно из-за отсутствия исторических источников» (С. 241). Задача Л. А. Черной была, по ее словам, «в научно обоснованном воссоздании общих и характерных черт этой картины». Для чего исследовательница «попыталась разобраться, как они воспринимали окружающий мир и как на него реагировали, каким был их менталитет, какую систему ценностей они для себя выстроили, что было для них главным, а что менее значимым». Но ведь восстановить детали подлинной жизни русских язычников гораздо проще, чем их общую картину мира. Была ли у них вообще эта общая картина — сам по себе спорный вопрос. Строгой догматики в письменном коллективе не могло существовать, в каждом сообществе верования должны были иметь свои особенности.

Мы достоверно знаем, что славянские язычники насыпали курганы определенным образом, делали идолы определенной формы, питались определенной пищей. Мифологи пытаются реконструировать конкретные представления о богах, духах, героях. Но как найти аутентичные ответы древнерусских язычников на интересующие нас философские вопросы, когда мы даже не знаем, интересовали ли их те же самые вопросы вообще? Что касается целостной обобщенной мировоззренческой картины людей прошлого, то она всегда — плод творчества ученого. Как справедливо писал С. А. Митчелл, случайность дошедшей до нас информации сама по себе способна создавать своеобразные зарисовки. Исследователь задается вопросом: если в распоряжение ученых будущего попадут отрывочные, разрозненные сведения о современном христианстве<sup>13</sup>, не будут ли они испытывать соблазн навязать этим разнообразным и эклектичным материалам надуманную интерпретацию, которая, казалось бы, согласуется с данными и имеет смысл, но покажется абсурдной любому современному непосредственному наблюдателю? [Mitchell, 2011, 16].

Именно роль историка в воссоздании корректной картины прошлого совершенно не осознается Л. А. Черной. В заключении работы исследовательница даже находит общую для славянских язычников парадигму — они-де «не трепетали и не прятались» от обожествляемых ими природных стихий, «а вырабатывали приемы выживания рядом с божествами всех рангов». Не слепое поклонение и страх будто бы руководили ими, а некий «кодекс „мирного сосуществования“ на равных» (С. 242). О доминировании принципа равенства в отношениях язычников, который будто бы опирался на представления о всеобщей телесности, Л. А. Черная писала еще

<sup>12</sup> Т. е. то, что и делают обычно ведьмы в народных представлениях.

<sup>13</sup> Автор перечисляет множество мало связанных между собой явлений, от собрания папских булл и нескольких православных икон до долларовой банкноты с надписью «Мы верим в Бога» и пасхального яйца.

в «Антропологическом коде»<sup>14</sup>. Но не свойства ли поздней народной культуры дают иллюзию отсутствия поклонения и трепета перед могущественными богами? Ведь их роли частично были переняты Богом христианским и святыми, которые уже не ассоциировались с природной стихией. Могли ли быть равными отношения с богами, которым, по мнению самой же Л. А. Черной (С. 47), приносились человеческие жертвоприношения? Религиозные системы, в которых существует то или иное поклонение богам и культ предков, вообще сложно считать неиерархичными. Земледельческий же коллектив восточных славян должен был познакомиться с «неравноправным» взаимодействием с разными существами окружающего мира уже в силу собственных отношений к domesticiрованным растениям и животным.

Реконструкция «философии» «Другого» — безусловно, перспективная и интересная задача для исследований. Но отправной точкой для таких исследований должно стать осознание, что мы ищем то, чего еще не знаем: как люди классифицировали и осмыслили мир. Л. А. Черная же сама придумала свои базовые категории, сама их свела в систему, сама же и навязала их изучаемому материалу. Но если «Антропологический код» при всем своем философском дилетантизме отражал так или иначе способы мышления и творчества его автора, то назначение «Повседневной жизни» непонятно. К кому обращена эта работа? Профессионал не найдет в ней ничего, кроме многочисленных ошибок. Массовый читатель<sup>15</sup> далеко не все поймет в этой книге, а «цельная картина», сложившаяся после ее прочтения, едва ли будет способствовать формированию адекватных представлений о древнерусском язычестве. И мне пришлось видеть комментарии недовольных читателей, которые жалуются, что книга слишком научна и потому плохо читается. Но книга плохо читается не оттого, что она научна, просто язык произведения оставляет желать лучшего. Куски текста не всегда связаны между собой, логике автора понять зачастую бывает очень сложно. Иногда, чтобы докопаться до смысла, надлежит прибегнуть к дешифровке с использованием источников работы и предыдущих сочинений автора.

Впрочем, антропологический код самой Л. А. Черной позволяет воспринимать эту книгу как весьма едкую иронию. Напомню, что исследовательница называет двоедушников двутелесниками. В «Повседневной жизни», правда, это наименование приобрело поистине космический масштаб. Недаром, видимо, и исчезла ссылка на фольклорный источник философских интенций Л. А. Черной. Двумя телами (С. 73), по мысли исследовательницы, обладают и «представители нечистой силы, того света». Удвоение тел, по мнению Л. А. Черной, — вообще недобрый знак. Так она объясняет страх перед рождением близнецов, негативное отношение к числу «2», представления о ритуальной нечистоте беременной<sup>16</sup>. Парадокс состоит в том, что больше всего под наименованием «двутелесник» подходит последняя книга самого автора. В противоположность двоедушникам, у которых одно тело и две сущности, — у труда Л. А. Черной идентичная «душа» уместается в двух разных «телесных» оболочках. Может ли, исходя из реконструкций самой исследовательницы, такое сочетание не нести опасных, разрушительных, злых потенций? Если бы мы всерьез могли допустить столь тонкую игру символами, то труд Л. А. Черной был бы гениальной шуткой над очень многими негативными явлениями. Над недобросовестными издательствами, которые без предупреждений дважды издают одно и то же. Над без-

<sup>14</sup> «Принцип равенства, — по мнению Л. А. Черной, — касался в язычестве не только людей», но и вообще *всего*. От человека и животных до «чистой и нечистой силы» и даже взгляда со словом. Автор не отрицает существование «представлений о неравенстве, к примеру, тех же частей мирового Тела и человека». Речь будто бы должна вестись «о равенстве при потреблении культуры, в частности, результатов того или иного обряда» [Черная, 2008, 127–128]. Как Л. А. Черная представляет такое выходящее за пределы человека равенство, реконструировать сложно.

<sup>15</sup> К которому как раз-таки и попадет, скорее всего, книга, изданная приличными тиражами в популярной серии.

<sup>16</sup> Беременная, по мнению исследовательницы, — тоже двутелесник (С. 67).

основательными и шаткими фантазиями, которыми, так или иначе, заражены все исследования славянского язычества. Над философской антропологией и историей философии, которые никогда не стеснялись грубо навязывать современные методы мышления далеким эпохам. Наконец, над непрофессионализмом некоторых остепененных историков и ужасным науцопом. Короче говоря, почти над всеми язвами и изъянами отечественной науки и околоннауки.

## Источники и литература

### Источники

1. Деяния (1909) — Деяния Вселенских Соборов, изданные в русском переводе при Казанской духовной академии. Т. 7: Собор Никейский 2-й, Вселенский Седьмой. Казань: Центральная типография, 1909. 332, V с.
2. Ковалевский (1956) — *Ковалевский А. П.* Книга Ахмеда Ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921–922 гг. Харьков: Изд-во Харьковского гос. ун-та имени А. М. Горького, 1956. 350 с.
3. Лев Диакон (1988) — *Лев Диакон.* История / Пер. М. М. Копыленко. М.: Наука, 1988. 237 с.
4. ПСРЛ — Полное собрание русских летописей. Т. 1: Лаврентьевская летопись. М.: Языки славянской культуры, 1997. 496 с.

### Литература

5. Агапкина (1999) — *Агапкина Т. А.* О тодорцах, русалках и прочих навях (мертвец-демоны и «нечистые покойники» в весеннем календаре славянских народов) // *Studia mythologica Slavica.* 1999. № 2. С. 145–160.
6. Васильев (1998) — *Васильев М. А.* Язычество восточных славян накануне крещения Руси: Религиозно-мифологическое взаимодействие с иранским миром. Языческая реформа князя Владимира. М.: Индрик, 1998. 328 с.
7. Виноградова (2016) — *Виноградова Л. Н.* Дождь при солнце (мифологические толкования природного явления) // *Народная демонология Полесья: Публикации текстов в записях 80–90-х гг. XX века.* Т. 3: Мифологизация природных явлений и человеческих состояний / Сост. Л. Н. Виноградова, Е. Е. Левкиевская. М.: Языки славянской культуры, 2016. С. 375–394.
8. Виноградова (2015) — *Виноградова Л. Н.* Почему дождь при солнце называется «слепой дождь»? // *Живая старина.* 2015. № 4 (88). С. 23–27.
9. Гребер (2015) — *Гребер Д.* Долг: первые 5000 лет истории. М.: Ад Маргинем Пресс, 2015. 528 с.
10. Гура (2011) — *Гура А. В.* Брак и свадьба в славянской народной культуре: семантика и символика. М.: Индрик, 2011. 936 с.
11. Жирар (2016) — *Жирар Р.* Вещи, сокрытые от создания мира. М.: Изд-во ББИ, 2016. xiv, 518 с.
12. Кнорозов (2018) — *Кнорозов Ю. В.* Избранные труды. СПб.: МАЭ РАН, 2018. 594 с.
13. Кон (2018) — *Кон Э.* Как мыслят леса: к антропологии по ту сторону человека. М.: Ад Маргинем Пресс, 2018. 344 с.
14. Левкиевская, Плотникова (1999) — *Левкиевская Е. Е., Плотникова А. А.* Двоедушники // *Славянские древности / Под общ. ред. Н. И. Толстого.* М.: Международные отношения, 1999. Т. 2: Д — Крошки. С. 29–31.
15. Петрухин (2019) — *Петрухин В. Я.* Русь христианская и языческая: Историко-археологические очерки. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2019. 608 с.

16. Пушкарева (1996) — *Пушкарева Н. Л.* Сексуальная этика в частной жизни древних русов и москвитов (X–XVII вв.) // Секс и эротика в русской традиционной культуре / Сост. А. Л. Топорков. М.: Ладомир, 1996. С. 44–91.
17. Раппопорт (1975) — *Раппопорт П. А.* Древнерусское жилище. Л.: Наука, 1975. 179 с.
18. Сильвестр Стойчев (2016) — *Сильвестр (Стойчев), архим.* Догматическое богословие: учебное пособие для 2-го класса духовной семинарии. Киев: Изд. отдел Украинской Православной Церкви, 2016. 240 с.
19. Уайт (2004а) — *Уайт Л.* Избранное: Наука о культуре. М.: РОССПЭН, 2004. 960 с.
20. Уайт (2004б) — *Уайт Л.* Избранное: Эволюция культуры. М.: РОССПЭН, 2004. 1064 с.
21. Черная (2008) — *Черная Л. А.* Антропологический код древнерусской культуры. М.: Языки славянских культур, 2008. 464 с.
22. Castro (2015) — *Castro E. V. de.* The Relative Native. Essays on Indigenous Conceptual Worlds. Chicago: Hau Books, 2015. 360 p.
23. Deacon (1997) — *Deacon T. W.* The Symbolic Species. The Co-Evolution of Language and the Brain. New York; London: W. W. Norton & Company, 1997. 530 p.
24. Mitchell (2011) — *Mitchell S. A.* Witchcraft and magic in the Nordic Middle Ages. Philadelphia; Oxford: University of Pennsylvania Press, 2011. xiii, 368 p.
25. Whiten et al. (1999) — *Whiten A., Goodall J., McGrew W. C., Nishida T., Reynoldsk V., Sugiyama Y., Tutin C. E. G., Wrangham R. W., Boesch C.* Cultures in chimpanzees // Nature. 1999. Vol. 399. P. 682–685. DOI: 10.1038/21415.

## **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>

*Для заметок*

---



Учредитель журнала:  
Религиозная организация – духовная образовательная организация высшего образования  
«Санкт-Петербургская Духовная Академия Русской Православной Церкви»

## **ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ**

№ 3, 2022

*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 рецензируемых научных изданий,  
в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций  
на соискание ученой степени кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук»

**по группам специальностей:**

- 26.00.01 – Теология (теология) (с 28.12.2018),**  
**5.6.1. – Отечественная история (исторические науки) (с 01.02.2022),**  
**5.7.2. – История философии (философские науки) (с 01.02.2022)**

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 P22-214-0301

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: 15.08.2022. Дата выхода в свет: 30.08.2022.  
Формат 70 x 100 / 16. Гарнитура: Linux Libertine.  
Объем журнала: 31,4 а.л. Свободная цена.

Отпечатано в ООО «Аргус СПб»  
198320, Красное Село, ул. Свободы, д. 57.  
Заказ № 81. Тираж 250 экз.